476 NB 7

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1976** **72. Jahrgang**

Leo Scheffczyk: Zur Diskussion über Küngs „Christ sein“ . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 270
Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Hrsg. von W. Beyerlin (O. Loretz)
H. Seebaß: Biblische Hermeneutik (O. Loretz)
J.-L. Cunchillos: La Bible. Première de l'Ancien Testament (J. Scharbert)
A. Sand: Das Gesetz und die Propheten (H. Frankemölle)
J. E. Alsup: The Post-Resurrection Appearance of the Gospel Tradition (H. C. Cavallin)
H. Merklin: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (F. Hahn)
H. Goldstein: Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief (K. H. Schelkle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 286
Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bearb. und hrsg. von F. W. Bautz (R. Bäumer)
Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von W. Braunfels (J. Fink)
K. Schmöle: Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien (A. Stuiber)
P. Courcelle: Recherches sur Saint Ambroise (V. Hahn)
Die Benediktusregel. Hrsg. von B. Steidle (O. Hagemeyer)
Die Regel des Magister oder Die Regel der heiligen Väter. Ins Deutsche übertragen von A. Ohlmeyer (O. Hagemeyer)
F. Prinz: Kirche und Arbeiterschaft (A. Rauscher)
E. Iserloh: Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik (A. Rauscher)
B. Schellenberger: Katholische Jugend und Drittes Reich (F. Raabe)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 297
Gott – Mensch – Universum. Hrsg. von J. Hüttenbügel (R. Hauser)
R. Marlé: Parler de Dieu aujourd'hui (N. Schiffers)
P. Ricoeur / E. Jüngel: Metapher (E. Krückeberg)
H. Leipold: Missionarische Theologie (B. Langemeyer)
U. Hommes / J. Ratzinger: Das Heil des Menschen (A. Gerken)
H. Heinz: Der Gott des Je-mehr (H. Vorgrimler)
A. Grillmeier: Mit ihm und ihn ihm (H. Moll)
A. Ziegenaus: Umkehr, Versöhnung, Friede (H. Lais)
S. Hausammann: Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft (S. Wiedenhofer)
H. Schauf: Das Leitungsamt der Bischöfe (H. Müller)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 317
W. Kluxen: Ethik des Ethos (Ermecke)
H. Häring: Sünde im Zeitalter der Säkularisation (V. Eid)
Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik. Hrsg. von E. Golomb (K. Forster)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 321
J. Schmitz: Gottesdienst im altchristlichen Mailand (E. J. Lengeling)
D. Ehlers: Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts (R. Padberg)
Religiöse Sozialisation. Hrsg. von M. Arndt (H. Steinkamp)
Weltreligionen im Religionsunterricht – Sekundarstufe II. Hrsg. von P. Antes und G. Biemer (A. Th. Khoury)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 327
Der Koran. Hrsg. von R. Paret (A. Th. Khoury)
R. Leuze: Die außerchristlichen Religionen bei Hegel (R. Schaeffler)
G. Wrede: Unio Mystica (J. Sudbrack)

Hinweis . . . . . Sp. 336
H. Kahlefeld: Der Brief nach Philippi (H. Rusche)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Zur Diskussion über Küngs „Christ sein”

Von Leo Scheffczyk, München

Die „Diskussion“[1] der Thesen des Buches „Christsein“ erfolgt in elf Beiträgen, die sowohl methodische als auch inhaltliche Fragen aufgreifen. Zu den ersteren zählen die Untersuchungen von J. Ratzinger (Wer verantwortet die Aussagen der Theologie?, 7–18), W. Kasper (Christsein ohne Tradition?, 19–34), A. Deissler (Zum Umgang mit dem Alten Testament, 35–43) und J. Kremer (Marginalien eines Neutestamentlers, 44–59), während der dogmengeschichtliche Beitrag von A. Grillmeier (Jesus von Nazaret – im Schatten des Gottessohnes?, 68–82) schon den Übergang zu den Sachfragen dieses eine gewisse Systematik einhaltenden Bandes bildet.

Entsprechend nimmt im ersten Beitrag J. Ratzinger zur Frage nach dem Glaubensbegriff und nach der Vermittlung des inhaltlichen Glaubens in der Auffassung K.s Stellung. Er erbringt den Nachweis, daß bei K. „an der Zuordnung von Vertikale und Horizontale“ (Glaube als göttlicher Akt und als inhaltliches Menschenwort) „etwas nicht stimmen kann“ (9). Die bei K. erfolgende Ausklammerung des Problems der Vermittlung des Glaubens führt zu einer „Theologie ohne und auch gegen das Dogma“ (15) und zur Rekonstruktion eines historischen Jesus, der sich „noch allemal als ein Surrogat“ (17) erwiesen hat. „Die Auswirkungen dieses Vorgangs auf den Glauben der Kirche können nur verheerend sein: Er wird von seinem Fundament her der Fäulnis überantwortet“ (ebda.). Deshalb wird mit Recht auch die These bestritten, daß die Theologie den Glauben nicht zerstören könne. Bezüglich der Stellung des Werkes „Christsein“ zur Tradition stellt W. Kasper nach Würdigung der früheren Bemühungen K.s um die Bindung an die Tradition kritisch fest: „Hier im Zentrum und Fundament des Christentums ist es begründet, daß es kein Christsein ohne verbindlich geltend gemachte Tradition geben kann“ (32). Wenn man die Schrift als das von der Kirche und ihrer lebendigen Tradition gebildete und weitergetragene Offenbarungszeugnis versteht, so darf man auch die beiden folgenden biblischen Beiträge unter dem Aspekt eines gebrochenen Verhältnisses des Buches „Christsein“ zur Tradition im weiteren Sinne betrachten. So weist A. Deissler (trotz aller Sympathie für den von K. gezeichneten historischen Jesus, an dessen „fast absolut angesetzter Originalität“ sogar „etwas abzuschleifen“ wäre, S. 39) nach, daß das Werk im einzelnen („revolutionäre Haltung“ Jesu, Einheit von Gottes- und Menschenliebe) wie im ganzen („heilsgeschichtliche Perspektive“) die Kontinuität der beiden Testamente zu gering veranschlagt. Ihre Beachtung würde nach Deissler nicht nur das Gesamtbild von Jesus, sondern auch sein „Persongeheimnis“ weiter erhellen (43). Hier mag allerdings die Frage laut werden, ob man bei K. mit dem streng historisch-kritisch

[1] **Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“.** Mit Beiträgen von H. Urs von Balthasar, Alfons Deissler, Alois Grillmeier, Walter Kasper, Jacob Kremer, Karl Lehmann, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Helmut Riedlinger, Theodor Schneider und Bernhard Stoeckle. – Mainz: Grünewald (1976). 144 S. Sn. DM 15.80

UB TUB
10. NOV. 1976

konstruierten Jesus ein „Persongeheimnis" verbinden kann. In den Maschen des historisch-kritischen Netzwerkes kann sich wohl kein göttliches Geheimnis halten. Auf solche Grenzen der historisch-kritischen Methode in der Rekonstruktion des „echten" Jesus von Nazaret weist im neutestamentlichen Beitrag J. Kremer hin. Er macht mit F. Hahn darauf aufmerksam, „daß der historische Jesus in dem Augenblick, wo er von dem ‚Felsen der Kirchenlehre' gelöst wird, in den Bannkreis der Leitbilder der je eigenen Zeit der Interpreten gerät" (48). Daraufhin erscheint die Argumentation schlüssig, daß K. durch die mangelnde Bewertung der nachösterlichen Interpretation Jesu nicht nur zu einer Verkürzung der biblischen Aussagen über Jesus als den „Sohn Gottes" kommt (51), sondern auch zu einer Auflösung des Bandes zwischen Christus und der Kirche (57).

Der trinitarischen und christologischen Problematik in den dogmengeschichtlichen Partien geht A. Grillmeier genauer nach. Bezüglich der in „Christsein" als Erklärungsprinzip herangezogenen „Hellenisierungshypothese" führt der Dogmenhistoriker aus: „H. Küng scheint noch Positionen einzunehmen, wie sie von einem der dezidiertesten Vertreter der Hellenisierungsthese gehalten worden sind, von N. Souverain (1640–1700)" (62). Auch wenn K. versucht, den Grundgedanken von der Gottessohnschaft und der Präexistenz Christi in einem gewissen Sinn festzuhalten, „gibt (er) ihm einen anderen Aussagegehalt, der sich mit dem Nicaenum nicht deckt" (67). Grillmeier steht nicht an, im Hinblick auf die Gotteslehre des Werkes zu erklären: „Es scheint tatsächlich geschlossen werden zu müssen, daß der nicänische Glaube an den einen und dreifaltigen Gott zu reduzieren sei auf jenen Monotheismus, zu dem sich das Judentum und der Islam bekennen" (66). Auch „hat man fast den Eindruck, daß Gott und Welt, Gott und Jesus so sehr zusammengehören, daß die Freiheit Gottes, die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen, diesen Menschen Jesus zu erwählen oder nicht zu erwählen, nicht besteht" (67). Die Ergebnisse der eindringenden Studie von A. Grillmeier verdienen deshalb besonders hervorgehoben zu werden, weil nachfolgend in dem Artikel Th. Schneiders über die Trinitätslehre des Buches behauptet wird: „H. Küng steht bewußt auf dem Boden der kirchlichen Trinitätslehre und gibt diese in aller Kürze auch inhaltlich korrekt wieder" (97). Es wird in diesem Zusammenhang nur bemängelt, daß die aus dem Gegensatz zur Schultheologie kommende antithetische Argumentationsstruktur des Werkes (100) eine positive Sinnerschließung der Dreieinigkeit bedauerlicherweise verhindere (104). Demgegenüber deckt H. Urs von Balthasar mit feinster Differenzierung das Unzulängliche der soteriologischen Aussagen bezüglich der Kreuzestheologie, „dem Kern und Organisationspunkt des christlichen Glaubens" (83) auf. Er nimmt die Bezeichnung Jesu als des „Sachwalters Gottes" durchaus ernst, fragt aber entschiedener, was ein für Gottes Sache gekreuzigter „Sachwalter" letztlich für die Menschheit leisten könne (85). Es geht hier um die scheinbar so schlichte, in Wahrheit aber doch äußerst subtile und wesentliche Bestimmung des „pro nobis" des Kreuzesereignisses, das von einer „schillernden" (87) Sprechweise nicht getroffen werden kann. Auch Balthasar weist darauf hin, daß in einer solchen Sprech- und Denkweise durchaus paulinische Aspekte aufgenommen werden können, die trotzdem inhaltlich das paulinische Anliegen nicht treffen (88). Im Letzten spricht Balthasar K. die Rechtmäßigkeit der Berufung auf das „für uns" im Sinne des christlichen Glaubens ab. Es genügt nämlich nicht, wie K. zu sagen: „Als der zum Leben bei Gott Erweckte ist und bleibt Jesus für uns (ein für allemal) der Gekreuzigte." Das ist nach Balthasar „christlich nicht falsch", aber „nicht wahrhaft christlich". „Wahrhaft christlich" muß es heißen: „... ist und bleibt Jesus der für uns (ein für allemal) Gekreuzigte" (90). Der Unterschied liegt sprachlich nur in der Umstellung eines einzigen Artikels. Und doch klaffen zwischen diesen beiden Sätzen Abgründe. Christus ist eben nicht für uns der Gekreuzigte (was die Pelagianer auch sagten); er ist der für uns Gekreuzigte, ein Satz, der tiefe seinshafte Implikationen in sich schließt, die ein funktionalistisches Denken nicht wahrnehmen kann.

Daß ein solches funktionalistisches Denken auch keine seinshafte Beziehung zwischen Jesus und der Kirche erfassen kann, weist K. Rahner bezüglich der Ekklesiologie des Werkes in Gedankenschritten nach, die sehr behutsam angelegt sind, um die Position K.s nicht vorschnell zu präjudizieren. Aber schließlich wird doch festgestellt, daß die Wahrheit von der radikalen Selbstmitteilung Gottes in Christus und in der Kirche bei K. ausfällt und daß die Auslegung der Botschaft Jesu doch nur „Interpretamente eines bloßen Humanismus" (109) biete, ja daß all die von Jesus abhängig gemachten Maximen und Imperative „mir (K. Rahner) nicht als unlösbar von der Person Jesu vorkommen" (109). Dabei gibt Rahner zu erwägen, daß das Jesusbild des Buches möglicherweise durch die Lehre von der Auferstehung besser abgestützt werden könnte. Leider ist die Auferstehungsauffassung in diesem Sammelband nicht behandelt. Bei ihrer Aufnahme würde sich zeigen, daß sie auch nicht im Sinne des katholischen Glaubens angenommen ist, sondern nur als das Bei-Gott-Sein eines Menschen verstanden wird, das im Glauben der Jünger erfahren wurde.

Die Konsequenzen dieser Reduktionen für das ökumenische Anliegen zeigt K. Lehmann auf. Dabei wird deutlich, daß die von K. intendierte Konzentration auf die Mitte des Christlichen in Wirklichkeit zu einer Abstraktion führt, mit der sich jede christliche Denomination einverstanden erklären kann (man könnte aber auch die Nichtchristen hier einbeziehen, weil das Buch ja auch für Atheisten und Agnostiker geschrieben ist). Was damit tatsächlich erreicht wird, ist nach Lehmann die Verstärkung der „Front der dritten Konfession" (121).

Angesichts einer solchen Reduktion ist es nahezu selbstverständlich, daß „Christsein" für einen so zarten Trieb des katholischen Christentums, wie ihn das „Mariendogma" darstellt, kein Verständnis aufbringen kann. Hier kommt H. Riedlinger trotz des Wissens um die Schwierigkeiten der Vereinbarkeit mit den Postulaten der historisch-kritischen Methode zu dem Schluß, daß es sich bei den Aussagen des Buches über Maria um „ein Konzept radikal rationaler Aufklärung" handelt (126). Die in dem Werk faktisch geforderte Zurücknahme der Mariendogmen durch die Kirche wäre für sie „der Weg des Verderbens" (128); denn „der Kältestrom, der den Marienglauben erstarren läßt, muß schließlich alle Glaubenserkenntnisse vernichten, die einem glaubenslosen Wissen als unzumutbar erscheinen" (132). In der abschließenden Stellungnahme B. Stoeckles „zum Ethos und zur Ethik" des Werkes geht der Moraltheologe dem Anspruch der „autonomen Moral", der in dem Werk erhoben wird, auf den Grund. Dort findet er schon in dem gezeichneten Jesusbild „eine überzogene Hervorkehrung jener Charakteristiken..., die dem eudämonistisch gestimmten Lebensstatus der Gegenwart entgegenkommen" (135). Hier wird auch der Widerspruch aufgedeckt, der in der Anerkennung der Unbedingtheit des sittlichen Anspruches liegt und in der gleichzeitigen Behauptung der Relativität sittlicher Einzelnormen. Auch in der unreflektierten Übernahme des Begriffes der „Geschichtlichkeit" zollt K. „einer modischen Attitüde unserer Zeit recht unkritischen Tribut" (139).

Alle Beiträge des reichhaltigen und durchaus informativen Bandes zeichnen sich durch große Sachlichkeit und strenge Objektivität aus (die nur an einer Stelle [97] durchbrochen erscheint, wo ein polemischer Ton aufkommt, der sich aber nicht gegen K., sondern gegen „übereifrige Hüter der Orthodoxie" richtet). Die kritischen Aussagen (auf die natürlich in der Besprechung besonderer Wert gelegt werden mußte) sind meist eingeleitet und gefolgt von anerkennenden Worten für das positive Anliegen des Autors, für die vielen schönen Partien des Werkes und für das außerordentliche Engagement seines Vf. Da in dem Band immer nur Einzelfragen aufgenommen sind, innerhalb der kritischen Beurteilung der Einzelprobleme aber auch wieder verhältnismäßig positive Urteile über das Ganze zu finden sind, mag der Leser gewisse Schwierigkeiten bezüglich eines abschließenden Gesamturteils empfinden. Wenn es wirklich zuträfe, daß dem Buch im ganzen die Überwindung der Grenzen der Kirche und der Durchbruch zum modernen Menschen „gelungen" oder daß dem Autor ein „großer Wurf" geglückt sei (zu fragen wäre: in welcher Richtung?), dann könnte an solchen Urteilen grundsätzlicher Art alle nachfolgende Kritik abgleiten. So wird nicht förmlich gesagt, ob ein solches „Christsein" (trotz der Mängel, Verkürzungen, Unklarheiten im einzelnen) wegen seines heißen Atems und seiner humanitären Energie nicht vielleicht doch als Chance für einen bestimmten geschichtlichen Augenblick verstanden werden könne. Auch das rein fachwissenschaftliche Urteil über die theologische Valenz des Werkes wird eigentlich dispensiert. Deshalb hätte dem Band, der einen durchdachten Aufbau zeigt, eine ab-

schließende Gesamtbeurteilung sicher nicht zum Schaden gereicht. Trotzdem ist das Verdienst dieses Sammelbandes nicht gering zu achten, der dem an der Wahrheitsfrage interessierten und aufmerksamen Leser schon den Weg zu dieser Wahrheit weisen kann.

Demgegenüber ist die Schrift A. Kolpings[2], eine Zusammenfassung von sieben sachlich zusammengehörenden Aufsätzen, darauf angelegt, etwas vom Ganzen der zeitgeschichtlichen und theologischen Problematik der letzten Arbeiten K.s zu erfassen. Der Vf. kann für sich beanspruchen, als Kritiker des Tübinger Theologen von diesem sehr höflich und vornehm behandelt worden zu sein, allerdings ohne einer theologischen Antwort gewürdigt zu werden (19), woran sich das berechtigte Urteil anschließt, daß K. in der Beantwortung von präzisen Fragen überhaupt ausweichend und zweideutig vorgeht (24) Dem entspricht die Feststellung, daß auch die Arbeiten K.s von einer starken „Undifferenziertheit ihrer Formulierung" gekennzeichnet sind (42).

In dem ersten Beitrag („Der Fall Küng und kein Ende", 10–25) schildert Kolping „den jüngsten Verlauf" dieses „Falles" vom Schreiben der Glaubenskongregation vom 12. 7. 1971 bis zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 17. 2. 1975. In seiner maßvollen Kritik, die nach allen Seiten hin Unabhängigkeit beweist, entgeht ihm nicht, daß die präzisere Sprache der Deutschen Bischofskonferenz bei der offiziösen Interpretation wieder entschärft wurde und daß bei manchen Verantwortlichen zwar die „Integrität K.s als Priester und Christ" hervorgehoben werde, die „Sorge für die Verunsicherung der Gläubigen" aber eigentlich nicht besonders hervortrete. (Man könnte hier auch hinzufügen, welche Problematik dieser öffentlichen Belobigung angesichts der Tatsache eignet, daß K. das Weihepriestertum der Kirche ablehnt. Es ist natürlich nichts dagegen zu sagen, daß Theologen öffentlich gelobt werden, aber die Begründung müßte freilich zutreffen.) Nach der Aufdeckung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes zeichnet Kolping im zweiten Beitrag den „theologischen Hintergrund" (26–40) der Auseinandersetzung und führt hier die beiden Maximen ein, die auch danach den Maßstab abgeben für die grundsätzliche Beurteilung dieser Theologie: der „duplex modus cognitionis" und das Axiom "mediante natura" zur Kennzeichnung des göttlichen Weltwirkens. Am Maßstab des ersten Grundsatzes kann die Theologie K.s als theologischer Monismus aufgedeckt werden, am zweiten Maßstab der übliche Vorwurf gegen eine anders orientierte Theologie als „Kastentheologie" widerlegt werden. Im dritten Beitrag beweist der Vf. die Tragfähigkeit dieser Axiomatik in der Frage der „Unfehlbarkeit" und macht deutlich, wie das Ineinander von göttlichem Charisma und vielfältig Menschlichem zu denken ist. Hier ist die Einführung des Unterschiedes zwischen der „Hauptaussageabsicht" und den sogenannten „Hilfsaussageabsichten" ebenso sinnträchtig wie das an das „mediante natura" angeschlossene Argument vom Eingefügtsein des Papstes in das ganze Organgefüge der glaubenden Kirche. Angesichts dieser differenzierten Erklärung nimmt sich die Behauptung K.s, der Papst könne alles ohne Kirche tun, tatsächlich „entweder demagogisch oder unwissenschaftlich" aus (63). Von diesem organischen Denkansatz her, der auch die „Geschichtlichkeit" der Lehrentwicklung aufzunehmen vermag, ist das Verständnis gebahnt zur Lösung des im vierten Aufsatz verhandelten Problems, ob das Vatikanische Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit als „Satz" geoffenbart sein müsse, um in seinem Offenbarungsanspruch ausgewiesen zu sein. Kolping deckt das hinter diesem Einwand stehende ungeschichtliche und verbalistische Offenbarungsverständnis auf, das im Grunde den geschichtlichen Entwicklungsgedanken wieder desavouiert. (Hier erfolgt auch die Auseinandersetzung mit der zweifelhaften Unterstützung K.s durch den Historiker B. Tierney, S. 81.) So kann auch die groteske Behauptung K.s widerlegt werden, in der nur ein umgewendeter Biblizismus und Fundamentalismus neu ersteht, daß Jesus selbst den Unfehlbarkeitsbegriff nicht verstanden hätte (75) und er damit für den katholischen Glauben schon erledigt sei. Daraufhin kann Kolping im fünften Beitrag zur „nestorianischen oder monistischen Tendenz in heutiger Theologie" auch den von K. gegen ihn gerichteten Einwand zurechtrücken bzw. widerlegen, daß hier „alte Ketzerhüte" auf gänzlich andere Häupter gesetzt würden.

[2] **Kolping,** Adolf: **Der „Fall Küng".** Eine Bilanz. – Bergen-Enkheim: Kaffke (1975). 184 S. (Theologische Brennpunkte. Aktuelle Schriftenreihe, Bd 32/33) kart. DM 18.80

Bei der wesentlich gleichbleibenden Situiertheit der inkarnatorischen Struktur katholischen Christentums zwischen dem monophysischen und dem nestorianischen Extrem kann diese auf die letzte Tendenz gehende Typisierung nicht als unangemessen betrachtet werden. Wer wie K. (was Kolping im einzelnen nachweist) an die Schrift nur mit philologischer Methode herangeht, wer in Jesus nur die irdische Existenz als bedeutsam ansieht, wer im Kreuzesgeschehen nur einen Aufruf zur Befreiung sieht und in der Auferstehung nicht mehr das „heilvolle Weiterbestehen der Person Jesu Christi" (89) anerkennt, der bietet eine Neuauflage des Nestorianismus dar, die vielleicht nur intensiver, umfänglicher und praktischer entwickelt ist als der spekulativ-theoretische Nestorianismus der Vorzeit. Im übrigen verdient hier angefügt zu werden, daß der Vorwurf des „Nestorianismus" an eine ausschließlich historisch-kritische Methode, die ihre Beziehung zur Theologie nicht mehr reflektiert, neuerdings auch im evangelischen Bereich erhoben worden ist (G. Maier), womit freilich nichts verallgemeinert werden soll. Daß auch Kolping dies nicht tut, zeigt die nachfolgende Diskussion, die vom Werke K.s abgeht und sich mit einem dem Geist der „monistischen" Theologie in gleicher Weise verhafteten Entwurf auseinandersetzt, nämlich mit O. Loretz, Das Ende der Inspirationstheologie (102–141). Die Bedeutung dieser Auseinandersetzung ist für die theologische Situationsanalyse und ihre radikalen Konsequenzen nicht leicht zu überschätzen, insofern L. selbst zugibt, daß mit dem geforderten Abschied von jeder Inspirationstheologie die Folgen und Folgerungen für alle Gebiete der Theologie und des Glaubens unabsehbar würden (130). Kolping stellt hier deutlich die Entwicklung in der Inspirationstheologie seit dem I. Vatikanum heraus, die auch zu einer differenzierten Auffassung des „sine ullo errore" führte. Wenn aber Loretz die biblische „Wahrheit" schlechthin mit Gottes Treue identifiziert und Inspiration mit der Erfahrung des Gotteswortes beim Hören der Schrift gleichsetzt (übrigens keineswegs originelle Thesen), dann ist hier nicht nur die Lehre der Kirche verlassen, sondern auch den denkerisch-wissenschaftlichen Anforderungen zur Bewältigung eines solchen Problems bei weitem nicht entsprochen. Loretz markiert den Grenzfall aber auch das Symptom einer Exegese, die sich mit der Aufnahme hermeneutischer, historischer, theologisch-systematischer und moderner philosophischer Ansprüche gleichsam zu einer Überwissenschaft etabliert, die aber allein schon an diesem überzogenen Selbstbewußtsein scheitern muß. Wie davon auch der Stil wissenschaftlicher Argumentation in Mitleidenschaft gezogen wird, zeigt die Tatsache, daß dieser Exeget seinem Diskussionspartner (A. Kolping selbst) vorwirft, er argumentiere „wider besseres Wissen".

Zu K. zurückkehrend und sein letztes Buch „Christsein" reflektierend, stellt Kolping auch hier als entscheidend den Zug zur monistischen Wirklichkeitsauffassung fest, die nur einen philosophischen Vertrauensglauben (nach Art K. Jaspers) ermöglicht (149) und die auch bezüglich des von K. so ins Zentrum gestellten Jesusglaubens letztlich nur ein Festhalten am Beispiel des historischen Jesus ermöglicht. Bezeichnenderweise „erfahren wir über den erhöhten Herrn nicht ..., was er persönlich jetzt für uns bedeutet" (165). Kolping stellt schließlich aber die Frage: „Ist Jesus Christus wirklich nur das maß-gebende Modell des Entscheidungsrufes für den Willen Gottes?" nicht nur an den Autor von „Christsein", sondern auch an die Verkündigung der Kirche und die für sie Letztverantwortlichen (165).

Er dokumentiert damit noch einmal, daß es sich bei der von dem Buche vertretenen „Christlichkeit" um eine umfassende Zeitbewegung handelt, die zu einer (vielleicht gar nicht bewußten) totalen Mentalitätsveränderung in der Kirche führen könnte. Daß die Arbeit A. Kolpings darauf hinweist, macht sie zu einem qualifizierten theologischen Zeitdokument, dessen volle Bedeutung vielleicht erst später (aber hoffentlich nicht zu spät) erkannt werden wird.

Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. W. Beyerlin. In Zusammenarbeit mit H. Brunner, H. Schmökel, C. Kühne, K.-H. Bernhardt und E. Lipínski. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 1.) – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 303 S. Mit 4 Bildtafeln und 15 Abbildungen im Text, kart. DM 28.–, Subskr. DM 25.–

Die Textsammlung enthält die Abschnitte „Ägyptische Texte"

(H. Schmökel, S. 95–168), „Hethitische Texte" (C. Kühne, S. 169–204), „Ugaritische Texte" (K.-H. Bernhardt, S. 205–243) und „Nordsemitische Texte" (E. Lipínski, S. 245–284). Das Bibelstellenregister (294–303) zeigt durch seinen Umfang bereits an, daß das Buch „durch Hinweise und Anregungen" (21) der vergleichenden Betrachtung biblischer Texte und deren Parallelen in den altorientalischen Literaturen dienen will. Parallele bedeutet hierbei nicht nur „unmittelbare Abhängigkeit oder Einwirkung" (21), sondern auch eine substantielle Entsprechung, Annäherung in Intention und Thematik oder unter Umständen auch der Kontrast (22). Die Texte sind ferner auf religionsgeschichtliche Fragen beschränkt, d. h. Geographie usw. entfallen.

Die einzelnen Textsammlungen sind von bekannten Gelehrten eingeleitet und übersetzt und mit kurzen Anmerkungen, die jeweils auf das Wesentliche ausgerichtet sind, versehen. Das Buch bietet nun auch dem deutschen Leser auf engem Raum und zu einem tragbaren Preis die Möglichkeit eines Einblicks und zugleich eines Überblicks in der Frage des Verhältnisses zwischen dem Alten Testament und seiner Umwelt. Das Buch wird den Erwartungen des Leserkreises, für den es gedacht ist, voll entsprechen. Dem Herausgeber ist zu danken, daß er sich angesichts größerer Textsammlungen (z. B. ANET) nicht in einen Wettbewerb eingelassen hat, sondern einen kleineren und übersichtlichen Rahmen gewählt hat.

Einzelheiten werden und müssen bei dem engen Raum, der den Beiträgen zur Verfügung steht, umstritten bleiben.

So übersetzt z. B. K.-H. Bernhardt (231) CTA 4 VIII 7–9 folgendermaßen:
„Und steigt hinab in die ‚Unterwelt' der Erde!
Ihr werdet gezählt werden unter diejenigen,
die in die Erde hinabgestiegen sind."
Im Text steht jedoch:
„Und steigt hinab zum Ḫupšu-Haus [der Unterwelt],
ihr werdet gezählt zu den in die Unterwelt Fahrenden!"

Bereits ein ug. Glossator hat den Terminus Ḫupšu-Haus mit der Unterwelt verbunden und durch seine Ergänzung den Sinn des Textes entstellt. Das Haus der niedrigen Ḫupšu-Soldaten-Klasse gilt als ein Ort der Verfemung und wird der Unterwelt gleichgestellt. Es ist deshalb auch verständlich, daß der aussätzige König (2 Kg 15,5) den Palast verlassen mußte und an einem Ort zu wohnen hatte, der seiner Stellung diametral entgegengesetzt war.

Dem neuen Textbuch ist ein großer Leserkreis zu wünschen, der dadurch tiefer in die Welt und Umwelt des Alten Testamentes eindringen wird.

Münster Oswald Loretz

Seebaß, Horst: **Biblische Hermeneutik.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1974). 140 S. Urban Taschenbuch Bd 199. kart. DM 8.–

Der Vf. verfolgt den Gang der Hermeneutik in der protestantischen Theologie in den Werken von E. Hirsch, Fr. Baumgärtel und Fr. Hesse, G. von Rad, R. Bultmann, W. Pannenberg, K. Barth und R. Smend. Den Abschluß des Buches bildet das Kapitel „Der Ertrag für die biblische Hermeneutik" (124–137). Vf. behandelt in erster Linie die theologische Erschließung des Alten Testamentes. Er geht von der Voraussetzung aus, daß diese Methode es ermögliche, das AT zum Prüfstein einer biblischen Hermeneutik zu nehmen. Er gelangt zum Ergebnis, daß die Deutung des AT durch das Doppelgebot (Matthäus 22,38–40) die Gemeinsamkeit des AT und NT ermögliche (z. B. S. 124). Hermeneutik wird hier nicht als handhabbare Methodenlehre vorgestellt, sondern als die Bestimmung eines Gegenstandsbereichs. Vf. bietet besonders kath. Lesern eine gute Einführung in die Probleme der Hermeneutik-Diskussion innerhalb der evangelischen Theologie.

Münster Oswald Loretz

Cunchillos, Jesus-Luis: **La Bible. Première Lecture de l'Ancien Testament – I.** Préface de Jacques Hamaide. – Paris: Beauchesne (1974). 158 S., 1 Kt. lose (Le Point Théologique 11) kart. FF 21.–

Im Vorwort plädiert ein Pariser Pfarrer für die Bereitstellung einführender Literatur zur Bibel durch Fachexegeten, da Seelsorger und Laien wissenschaftlich zuverlässiger, aber leicht lesbarer und geistlich fördernder Bücher auf diesem Gebiet dringend bedürfen. Diesem Anliegen will Vf., ein bekannter spanischer Exeget, nachkommen. Er kann dabei seine Erfahrungen auf zahlreichen Vortragsreisen in Frankreich einbringen.

Im einem ersten Teil legt er die wichtigsten Grundsätze biblischer Hermeneutik hinsichtlich des AT dar, wobei er die Ergebnisse des modernen französischen Strukturalismus in leicht verständliche Sprache umsetzt. Die Bibel ist Botschaft Gottes an den Menschen vermittels menschlicher Kommunikationsformen und Signalsysteme. Drei Ebenen des Ausdrucks und der Lektüre werden unterschieden: 1) die literarische Ebene, die die biblischen Bücher als literarische Werke betrachtet, die mit literaturwissenschaftlichen Methoden auszulegen sind; 2) die Ebene des Glaubenszeugnisses, die uns die Bibel als Ausdruck des Glaubens und der Gotteserfahrung Israels bzw. der Urkirche darbietet; 3) die Ebene des Glaubensanrufs, die uns den Glauben der Zeugen der erlösenden Heilstaten Gottes als Anruf Gottes zu unserem eigenen Glauben erfahren läßt. In einem eigenen Kapitel spricht dann Vf. von den in der Bibel bezeugten großen Rettungserfahrungen Israels, die dieses Volk seine Geschichte als Heilsgeschichte erleben ließ. Aus diesen Überlegungen leitet dann der Vf. einige Grundsätze für die Exegese, soweit sie dem gläubigen Volk die Bibel erschließen will, ab: Der Bibelausleger muß selbst von dem Glaubenszeugnis, das die Bibel vermittelt, zutiefst ergriffen sein und muß in sich die Berufung spüren, den Glauben der christlichen Gemeinschaft, zu der er gehört, mit dem aus der Bibel sprechenden Glaubenszeugnis der Offenbarungsempfänger zu konfrontieren, zu korrigieren und zu fördern.

Im zweiten Teil nun versucht Vf., diese Grundsätze bei der Auslegung einiger wichtiger Bibelstellen anzuwenden: Ex 1 und 2; Ex 7–10; Hos und Am. Dabei bemüht er sich in eigenen Abschnitten auch in einfacher, aber doch das Wesentliche treffender Sprache die komplizierten literarischen Probleme wie die literarische Vorgeschichte und die Redaktion des heutigen kanonischen Textes des Buches Exodus und der Prophetenbücher verständlich zu machen, weil nur dann der Bibelleser auch den rechten Zugang zur Bibel als Wort Gottes an den Menschen finden kann.

So ist ein äußerlich bescheidenes, aber inhaltlich überaus reichhaltiges und anregendes Hilfsmittel für die Heranführung von Theologiestudenten und Laien an sinnvolle und den Glauben befruchtende Bibellesung entstanden, das man Leitern von Bibelkursen, Bibellehrern und allen Geistlichen nur nachhaltig empfehlen kann. Aber auch der Fachexeget, der im akademischen Unterricht die Bibel auszulegen hat, sollte nicht versäumen, sich in diesem Bändchen Anregung zu holen; es kann ihm auch nicht schaden, wenn er sich bei der Lektüre zur Gewissenserforschung hinsichtlich seines Auftrags, den er von der Kirche und letztlich von Gott selbst erhalten hat, aufgerufen erfährt. Man kann es nur begrüßen, wenn Vf. weitere ähnliche Bändchen in absehbarer Zeit herausbringen will.

München Josef Scharbert

Sand, Alexander: **Das Gesetz und die Propheten.** Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus. – Regensburg: Pustet 1974. XIII, 246 S. (Biblische Untersuchungen, Bd 11), engl. br. DM 47.–

Aus der Schule von Otto Kuss stammt diese sich in erster Linie „redaktionskritisch" (31 Anm. 132) verstehende Arbeit; sie wurde im WS 68/69 von der Kath.-Theol. Fakultät in München als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung – nach ca. 5 Jahren – wurde laut Vorwort lediglich „die Literatur nach Möglichkeit auf den neuesten Stand gebracht", der Text an wenigen Stellen gekürzt, ein Unterkapitel konkretisiert. Da es nach Ansicht Vf.s im Vergleich zu den fünfziger und sechziger Jahren um das Matthäusevangelium „still" geworden ist (vgl. demgegenüber den Literaturüberblick von 1966–1974 von D. J. Harrington, Matthean Studies since Joachim Rohde, in: The Heythrop Journal 16, 1975, 375–388), scheint Vf. „der Zeitpunkt günstig zu sein", seine Untersuchungen gedruckt vorzulegen.

1. Zur Gliederung: Nach einem kurzgerafften informativen Überblick über ausgewählte neuere Literatur (1–31; zu fehlenden wichtigen Veröffentlichungen siehe unten) gliedert sich das Buch in drei Hauptteile: die Bedeutung des Gesetzes im Matthäusevangelium – Prophet(en) und Prophetenschicksal bei Matthäus – „Das Gesetz und die Propheten" im Evangelium nach Matthäus. Abschließend folgt eine z. T. sich wörtlich wiederholende Zusammenfassung der Ergebnisse.

Das Anliegen der Einführung wird von zwei Fragen bestimmt: 1. Was sagen die Verfasser zum „Sitz im Leben" des Matthäusevangeliums und wie sehen sie 2. das Problem von „Gesetz und Propheten" in dieser Schrift? Abgesehen von der sachlich und methodisch nicht gerechtfertigten Dreiteilung (literar- und quellenkritische Untersuchungen, begriffs- und überlieferungsgeschichtliche Studien, form- und redaktionsgeschichtliche Darstellungen), vorgenommen im Interesse „einer übersichtlichen Darstellung und leichter faßbaren Orientierung" (206)

– Nepper-Christensen und Davies finden sich in der ersten, Ljungmann, Fiedler, Kilpatrick, Stendahl und Pesch in der zweiten Gruppe –, wird vor allem die für das Thema wichtige zweite Leitfrage ungenügend beachtet und beantwortet. Dies gilt vor allem von den Monographien von Barth[1] und Trilling[2] (ebd. 18f und 24–26), zumal Vf. im Verlauf der Arbeit das Gesetzesverständnis beider Autoren n u r positiv würdigt (vgl. die angegebenen Seiten im Autorenregister, bes. 100, 105 und 192f; die „entscheidenden Fragen", die Trilling „unbeantwortet" ließ – so 25 – werden auch bei Sand nicht geklärt; vgl. etwa 104 zu Anm. 377 und 164 zu Anm. 213 zum Problem der Spannungen zwischen Tradition und Redaktion; die „kritischen Fragen" zu Barth betreffen nicht dessen mt Gesetzesinterpretation; der globale Hinweis auf dessen unannehmbare „Voraussetzungen" qualifiziert sich in dieser unbegründeten Form selbst). Gerade in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zu diesen beiden Arbeiten hätte die Sinnhaftigkeit der eigenen Studien deutlich werden können und auch müssen.

Da Vf. den Anspruch erhebt, „alle für das gestellte Thema wichtigen Untersuchungen angeführt und gewürdigt" zu haben (1 Anm. 1), bleibt auf fehlende Literatur zu verweisen.

Einmal, jedoch unvollständig erwähnt (36 Anm. 26) wird E. S c h w e i z e r, Matth. 5,17–20. Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus (1952), in: ders., Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, 399–406. Völlig unbeachtet blieben E. S c h w e i z e r, Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus, in: ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 49–70; R. S. M c C o n n e l l, Law and Prophecy in Matthew's Gospel, Basel 1969 (nur ins Literaturverzeichnis aufgenommen) und M. J. S u g g s, Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel, Cambridge/Mass. 1970. Alle drei Autoren sind gewichtige Stimmen zum mt Gesetzesverständnis. Vgl. auch noch Ch. E. C a r l s t o n, The Things that Defile (Mark VII. 14) and the Law in Matthew and Mark, in: NTS 15 (1968/69) 75–96.

Der zweite Teil der Untersuchungen behandelt die Stellung des Gesetzes im MtEv. Nacheinander werden die wichtigsten Nomos-Stellen, die Antithesen und die Streitgespräche behandelt. Da Vf. bei der Exegese eine Mischposition zwischen Barth und Trilling einhält – sein Antipode ist Hummel[3] –, sind die erzielten Ergebnisse in der Regel akzeptabel. Das „Gesetz" spielt eine wichtige Rolle, ob eine „zentrale" (206), mag angesichts der Stellung des Gesetzes als untergeordnetes Element der Ekklesiologie und Christologie dahingestellt bleiben, da Vf. den theologischen Gesamtentwurf des Mt nicht bearbeiten wollte. Nomos meint die Thora des AT, er zielt „auf das Gesamt der überlieferten und schriftlich fixierten Offenbarungen Jahwes, betont aber zugleich deutlich den normierenden Charakter dieser Offenbarungen" (207; vgl. 33–45). Dieses Ergebnis ist nicht neu, wie Barth, aaO. 86f und Trilling, aaO. 109 u. ö. zeigen. Anerkennung verdient die Konsequenz, mit der ausführlich anhand der Texte diese theologische Intention betont wird.

Die vieldiskutierte Frage nach den Adressaten dieser Diskussion um die rechte Auslegung der Thora beantwortet Vf. „salomonisch".

Zum einen lehnt er die von Walker[4] vertretene rein literarische Lösung, wonach die polemischen Stoffe lediglich eine Funktion in der Evangelienschrift haben, ab (die Gruppen sind „Personengruppen seiner Zeit": 84; anders 211: „eine bestimmte literarische Absicht"), zum anderen wendet er sich auch gegen die These vom aktuellen Zwei-Fronten-Krieg des Mt (paulinische Antinomisten bzw. hellenistische Libertinisten in der Gemeinde und rabbinische „Gegner" außerhalb der Gemeinde) – sofern man diesen „historisch exakt", „aktual" verstehen wollte. Mt hat „Gegner" im Auge, „an denen er aber nur unmittelbar interessiert ist" (104), „nicht biographisch, sondern theologisch" (214). „Die repräsentativen Gruppen des zeitgenössischen Judentums" sind nicht so sehr die „aktual agierende, als vielmehr die im Gesamtprozeß der Geschichte Israels schon immer das falsche Verhalten repräsentierende Führerschicht Israels" (82; 212). Literarisch oder historisch? „Wirkliche ‚Gegner' des Matthäus" (81), das MtEv mithin „eine polemische oder apologetische Kampfschrift" (81; 212), oder hat die Diskussion um das Gesetz „grundsätzlichen Charakter angenommen" (81f), ist „diese Gegnerschaft literarisch" (104)? Die Lösung: „Seine Polemik und Apologetik, vor allem seine Drohrede und Gerichtsansage richtet sich nicht gegen historisch exakt auszumachende Fromme und Gesetzeskundige, seien sie pharisäischer oder rabbinischer Prägung, und auch nicht gegen libertinistische Antinomisten, seien sie nun paulinischer oder hellenistischer Prägung. Seine ‚Gegner' sind vielmehr alle diejenigen, die dem Gesetz irgendwie Gewalt antun, so daß nicht mehr der Wille Gottes sichtbar wird" (104). Dennoch muß man nach S. festhalten, „daß die Auseinandersetzung um das Gesetz zunächst zwar nur in der Gemeinde ein zentrales Problem war, daß sie es dann aber auch gegen ‚Feinde' von außen war" (213). – Hier werden vorhandene Positionen vermischt, die eigene Position bleibt argumentativ unklar.

Der dritte Teil behandelt „Prophet(en) und Prophetenschicksal bei Matthäus", genauerhin die Täuferüberlieferung, Jesus als Propheten sowie Propheten in der Gemeinde des Matthäus. Innerhalb einer systematisch orientierten Arbeit wird hier – zumal beim dritten Punkt – historisch gefragt, wobei außerordentlich konkrete Angaben gemacht werden.

Da es nach dem Zeugnis der Didache 11–13 im syrischen Raum wandernde Propheten gab, schließt Vf. daraus: „Im palästinisch-syrischen Raum, in dem das erste Evangelium entstanden sein dürfte [eine Begründung dafür wird nicht geboten], gehören wandernde Propheten entscheidend zu den Beauftragten in den christlichen Gemeinden", die allerdings „wohl nur eine kleine Gruppe bildeten". Für diese These kann Vf. aus dem Evangelium selbst keine Begründung geben; denn die „Nachfolge" der Jünger in nachösterlicher Zeit kann zu Recht (vgl. 174) so nicht verstanden werden, auch πορευθέντες in 28,19 dürfte wohl kaum im Sinne von Wanderpropheten zu deuten sein, außerdem sind nur die Elf, nicht alle Jünger angesprochen. Die Identifikation der Jünger mit Propheten in 10,41 (171f) verkennt die Klimax in dieser redaktionellen kleinen Einheit 10,40–42. Die Aufnahme der „Propheten" und „Gerechten" sind negative Beispiele, die der Apostel (= „euch" in V. 40) wird vorausgesetzt, die feierliche Konsequenz in V. 42 zielt auf den kleinsten Dienst in der Nachfolge Jesu: Der Jünger-Begriff verdrängt den atl geprägten Begriff der Gerechten und Propheten. Auch in 5,12, einer Stelle aus der Q-Tradition, die Mt nur verdeutlicht, wird nicht von Wanderpropheten, sondern nur vom Prophetenschicksal gesprochen.

Insgesamt bleibt die normative Funktion dieses Teiles für die gesamte Arbeit (trotz 125f) unklar, wie auch die fünfzeilige Zusammenfassung (216) zeigt, die außerdem kaum als Skopus der Seiten 125–177 bezeichnet werden kann.

Der vierte Teil widmet sich der bei Mt fünfmal belegten redaktionellen, aus der Logienquelle stammenden (vgl. Mt 11,12 par Lk 16,16) Wendung „das Gesetz und die Propheten". Vf. wendet sich gegen das herkömmliche Verständnis als Kanonbezeichnung, das wohl in der Logienquelle, nicht aber bei Mt festzustellen sei.

So betont Vf. etwa für 5,17: „Es liegt eben nicht die formelhafte Wendung ‚Gesetz und Propheten' vor, sondern beide Gruppen werden... je für sich, also als für sich bestehende ‚Einheiten' verwendet" (185; vgl. auch 181). Matthäus hält „beide, die Tora und die Propheten, auseinander, um durch diese ‚Trennung' ihr Aufeinander-bezogen-sein um so deutlicher darlegen zu können" (217). Trennung oder Einheit? Die Einheit beider Begriffe als „Inhalt der göttlichen Heilszusage" (186), als „Zusammenfassung der von Gott verfügten Lebensordnung" (217; vgl. auch die guten Kennzeichnungen 182 und 188f) wird vom Vf. – trotz der nach seiner Ansicht vorhandenen trennenden Struktur bei diesem Begriffspaar – zu Recht betont.

Das abschließende Kapitel „Die bessere Gerechtigkeit als der entscheidende Inhalt von ‚Gesetz und Propheten'" thematisiert zusammenfassende Ausführungen zur Kernfrage der Untersuchungen. Dabei bleiben Fragen offen: Wie sieht denn nun die „größere Gerechtigkeit" (5,20) nach Mt aus? Wie verhält es sich mit der konkreten Ethik in der mt Gemeinde? Wie wird die von Gott verfügte Lebensordnung in die Praxis umgesetzt? Fragen, die sich aufdrängen, für die Antworten bereits vorliegen (Trilling, aaO. 183–211; Barth, aaO. 70–98). Hier hätte Vf. Gelegenheit gehabt, seine eigene Position abzugrenzen. Stattdessen vertieft er sich in eine Auseinandersetzung mit Fiedler[5] und dessen paulinischer Mt-Interpretation: Aufgabe des einführenden Überblicks über die Auslegungsgeschichte. Hier hätte man anderes erwartet.

Noch ein Wort zur abschließenden Frage nach dem „Sitz im Leben" des MtEv, die wie ein rankender, ornamentaler Rahmen (1, 30f, 220f) wirkt. Zwar drängt sich dieses Problem aus der Literatur zum MtEv auf, jedoch bleibt der Bezug zum Thema unklar, dürfte auch von einer solch schmalen Text- und Problembasis aus nicht gelöst werden können. Dies wird vom Vf. gesehen, jedoch pauschal gewertet, wenn er jeden Versuch, den Skopus des MtEv zu bestimmen, ablehnt (31), da die Gedanken des Evangelisten zu vielfältig seien. Ist es die Übersummativität der übergreifenden, viele z. T. disparate kleine Einheiten miteinander verschmelzenden literarischen Gattung „Evangelium" als Verbindung des Markus-

[1] G. **Barth: Das Gesetzesverständnis im Matthäusevangelium.** – In: G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen [6]1970.

[2] W. **Trilling: Das wahre Israel.** München [3]1964.

[3] R. **Hummel: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium,** München 1963.

[4] R. **Walker: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium.** Göttingen 1967.

[5] M. J. **Fiedler: Der Begriff** δικαιοσύνη **im Matthäus-Evangelium,** ungedruckt. Diss., masch. schriftl., Halle 1957.

evangeliums und der Logienquelle nicht wert, nach der den Verfasser leitenden Intention zu fragen? Oder hatte Mt keine?

Nach dieser z. T. schon kritischen Vorstellung seien zusammenfassend einige weitere Punkte genannt.

2. Zur Literatur: Eine Vorliebe zur älteren Literatur prägt den wissenschaftsgeschichtlichen Ort dieser Untersuchungen. Neuere redaktionskritische Arbeiten aus der Zeit zwischen Habilitation und Drucklegung werden zwar im Literaturverzeichnis erwähnt, tauchen in den Anmerkungen jedoch nur einmal (Burger, Christ, Rothfuchs) oder gar nicht auf (Fuchs, Thompson, Tilborg und Grundmann). Besonders auffällig ist die Nichtbeachtung des ersten redaktionskritisch orientierten Kommentars zum MtEv von W. Grundmann aus dem Jahre 1968 (dessen Mk- und Lk-Kommentare dagegen werden einige Male zitiert). An wichtigen Veröffentlichungen zu einzelnen Kapiteln fehlen wenigstens: U. Luck, Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt, München 1968, die aus dem Jahre 1969 stammenden Artikel ὑποκρίνομαι κτλ (U. Wilckens) und τέλειος κτλ (G. Delling) aus dem ThWB NT, O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Neukirchen 1967 sowie generell atl und ntl Literatur zur prophetischen Tradition.

3. Zum Druck: Außergewöhnlich viele Druck- und vor allem Akzentfehler fielen beim ersten Lesen vor allem in der zweiten Buchhälfte auf, die hier nicht aufgeführt werden können (vgl. bes. S. 129–218).

4. Zur Methode: Zunächst (4.1) zur methodischen Gesamtanlage des Buches. Die Frage nach dem „Sitz im Leben" übersteigt aufgrund des engen thematischen Ansatzes die Möglichkeiten dieser Untersuchungen.

Der formale Hang zur Aufgliederung sprengt Zusammengehörendes (vgl. den Literaturüberblick, auf den Seiten 57–105 wird die „Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern" und die „Steuerfrage" zum Thema „Die Auseinandersetzung um kultische Vorschriften", dagegen „Sündenvergebung und Gotteslästerung" und die „Überlieferung der Alten" zum Thema „Die Auseinandersetzung um das sittlich-religiöse Verhalten" geschlagen), der gleiche Hang verbindet Trennendes (auf den Seiten 76ff werden die „Gegner" unter Streitgespräche eingeordnet, so als ob sie beim Gesetz, 32ff, nicht von Interesse wären; auf den Seiten 162ff wird „Jesus als Kyrios und Richter" dem Thema „Jesus der ‚Prophet' und Messias", 138ff, eingeordnet, als wenn traditions- und redaktionskritisch hier nicht zwei konkurrierende Vorstellungen vorlägen). – Das Problem der paulinischen Interpretation des Mt (197ff) ist zwar ein interessanter auslegungsgeschichtlicher Aspekt der fünfziger Jahre, als Summe zur mt Gerechtigkeit und zur Umschreibung für die redaktionelle Intention beim zusammenfassenden Kapitel, betitelt „Die bessere Gerechtigkeit als der entscheidende Inhalt von ‚Gesetz und Propheten'" (194ff) jedoch kaum geeignet. Interessante Unterkapitel bleiben disiecta membra, denen es versagt bleibt, Element eines in sich geschlossenen Entwurfes zu werden.

Diese Geschlossenheit wäre bei einem primären Ansatz bei der Wendung „Gesetz und Propheten" wohl in einem höheren als dem erreichten Ausmaß gelungen (Vf. setzt methodisch und thematisch beim Gesetzesbegriff ein; vgl. 124, 178f und 206ff). Ist diese Verbindung „Gesetz und Propheten" – linguistisch gesprochen – ein Syntagma, d. h. muß sie als semantisch sich gegenseitig bedingende und bestimmende, als unauflösbare Satzkonstituente verstanden werden? Darüber reflektiert Vf. nicht, was das – bei aller richtigen Betonung des prophetischen Elementes im Gesetzes-Begriff – wohl mit dem nach Ansicht Vf.s normierenden Charakter des mt Gesetzes zu tun hat. Ist die Wendung ein Syntagma (bei fünfmaliger Verwendung ließe sich davon sprechen), so sind die Einzelbegriffe „Gesetz" und „Propheten" im MtEv eo ipso verkürzte Sprechweise und semantisch – falls der jeweilige Kontext dem nicht entgegensteht – vorstrukturiert. Das Ergebnis, vor allem des ersten Teils, stände auf soliderer Basis und wäre sprachwissenschaftlich vortrefflich abgesichert, wenn Vf. dieses beachtet hätte.

Das prophetische Element im mt Gesetzesbegriff wird – unter Aufnahme der Ausführungen von Barth und Trilling – vom Vf. zu Recht betont.

(Ob diese Bestimmung ausreicht, dazu unten Punkt 5.) Eine „Untersuchung der Darstellung des prophetischen Elements im Matthäusevangelium, dem bisher nur geringe Aufmerksamkeit zuteil geworden ist" (XIII und 206 als Ziel der Arbeit), ist eine lohnende Aufgabe, allerdings unter einigen Voraussetzungen: es müßte das durchgehend behauptete starke redaktionelle Interesse des Evangelisten, der nach Ansicht Vf.s „mit Hilfe prophetischer Aussagen, Begriffe und Vorstellungen" (125, ähnlich 221) theologisiert, traditions- und gattungskritisch sowie begriffsgeschichtlich usw. an den Texten nachgewiesen werden, um gegen den Vorwurf der „Willkür der genialen Ahnungen" (W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, 164 u. ö.) gefeit zu sein. Ebenso wichtig erscheint ein weiteres: Bei dem durchgehend starken Rekurs auf prophetische Traditionen wäre ein diachron, traditionskritisch orientierter Teil nicht nur sinnvoll, sondern unbedingt notwendig gewesen, „denn" – mit den eingenen Worten Vf.s – „beim Aufspüren von Analogien und Parallelen, also von indirekten oder direkten Abhängigkeitsverhältnissen, ist die Gefahr des unkontrollierten Spekulierens sehr groß" (157). Die hier und da eingestreuten knappen Überblicke auf atl Prophetentraditionen u. a. (125f, 178f, 194–196 u. ö.) sind nivellierend, plakativ, in einer wissenschaftlichen Arbeit unplaziert. Es wird weder eine kritische Verarbeitung der vorhandenen Propheten-Literatur zum AT und Frühjudentum noch zum prophetischen Phänomen bei Jesus und in nt Gemeinden geleistet. Wenn das prophetische Element ein Schlüssel für die Theologie des Mt sein soll, dann kann die resignative Auskunft, „vor allem müßte erst einmal entschieden sein, was das Wesen alttestamentlicher Prophetie ist; darüber besteht aber noch in keiner Weise Einigkeit" (157 Anm. 148) in keiner Weise zufriedenstellend sein, weil damit die Existenzberechtigung der ganzen Arbeit auf dem Spiele steht.

Einige kürzere Hinweise (4.2) zur exegetischen Arbeitsweise. Dazu zwei exemplarische Beispiele der Auslegung von bekannten Texten.

Der sogenannte Missionsbefehl 28,16–20 – er ist wohl ein Manifest bzw. Bundesformular[6] – wird auf einer Seite, 164f, behandelt. Abgesehen von den festgestellten Akzentfehlern sind die Ausführungen eine Ansammlung von unbegründeten, aber weittragenden Thesen: 1. Die Verse bilden eine Einheit, 2. sie stammen aus einer Sonderüberlieferung (als Begründung wird in einer Anmerkung auf Didache 7,1–3 und Pastor Herm. V 7,3; V 6,4 verwiesen – folgt daraus etwas für Mt?), 3. sie stammen aus dem Judenchristentum, 4. Mt hat sie redaktionell bearbeitet, 5. sie haben eine „Parallele" in 9,8 (geht es in 28,16ff auch um die Macht, Sünden zu vergeben?), 6. die Formel οὐρανὸς καὶ γῆ klingt an atl Aussagen vom Herrentum Gottes an (keine Belege), 7. die Ausübung dieser Herrschaft „soll" von den Jüngern durch Proskynese, nicht aber durch Zweifel anerkannt werden (für Mt ist beides ein Faktum, auch die Jünger zweifeln), 8. die Wendung „zu Jüngern machen" ist eine „Formel", 9. trotz partikularistischer Aussagen kennt Mt den Auftrag zur Heidenmission, wie hier so auch in 8,11; 21,43; 26, 28 (Wie kann Mt partikularistische und universale Aussagen miteinander verbinden? Der Hauptvorwurf Vf.s an Trilling, aaO. 26, feiert hier fröhliche Wiedergeburt. In 8,11; 21,43 und 26,28 einen 28,16–20 parallelen „Auftrag zur Heidenmission" zu finden, wird wohl Sache des Vf. bleiben.) und 10. als Höhepunkt dieser Hypothesenfreudigkeit: „Auffallend ist in diesem Zusammenhang die Analogie des Aussendungsspruches zur Berufungsvision des Propheten Jeremias: wie Jeremias gehen muß, ‚wohin ich dich sende' (1,7) und damit gesetzt wird ‚über Völker und Reiche' (1,10), so auch die Jünger: Die Aufgabe der Jünger wird mit der prophetischen Aufgabe gleichgesetzt". (Mt 28,16–20 eine Berufungsvision? Die Jünger gesetzt über Völker und Reiche? Die Verse eine Analogie zu Jer 1,4–10 – mit welchen Gründen?) Ähnlich das Argumentationsmuster im Überblick zur Bergrede (46). Abgesehen von einer fehlenden Klammer in Zeile 9 v. u. fehlen die Verse 5,20–31. Um das neue Verständnis der Tora geht es in 5,32–48 (5,31f – die Antithese von der Ehescheidung – wird als kleine Einheit zerschlagen), um die bessere Gerechtigkeit in 6,1–21 (in erster Linie doch wohl in 5,20–48), „Leitthema" für den Rest der Bergpredigt ist 6,22f: „Die Leuchte deines Leibes ist dein Auge". Kap. 5–7 erscheinen als „einheitliche Rede", sind aber „theologisch keine geschlossene Einheit", wobei „dieses schon bei genauerem Hinsehen festzustellende Ergebnis" (vgl. 204: „den Sinn des Textes, wie er dasteht") durch globale, allgemeine Hinweise auf Sekundärliteratur zur Bergpredigt ohne Seitenangaben angeblich Bestätigung findet.

In summa: Anhand dieser wohl krassesten Beispiele läßt sich dennoch die exegetische Arbeitsweise Vf.s ablesen: – Ein flüchtiger Blick in die Anmerkungen zeigt die Vorliebe des Vf. für Stellenvergleiche und für globale und undifferenzierte Hinweise auf die Sekundärliteratur.

(Letzteres ca. 100mal; vgl. z. B. 59/21, 63/55 mit 58, 81/186, 113/59, 204/84). In gleicher Weise sind die Anmerkungen, aber auch der Grundtext von redaktionskritisch und theologisch weittragenden Vermutungen, die sprachlich als Fakten angegeben werden, geprägt, so etwa 33, 40/67, 42 zur Gesetzauslegung der Gemeinde, 44/109, 64 zu Jeremias und Ezechiel, 80 zur Ablehnung der Volksführer, was „zweifellos" die Situation der Gemeinde widerspiegelt, ähnlich 87, wonach „zweifellos" 11,21; 26,24 Basis für die Wehesprüche in Kap. 23 bildeten, 99 zu οὕτως ἐστίν, womit Mt immer Stellung gegen Gegner bezieht (doch vgl. 2,5; 3,15; 5,12; 7,12 u. a.), 101, wonach die Gesetzesdiskussion zunächst in der Gemeinde ein zentrales Problem war, 109, die Wendung

[6] Zur Begründung vgl. H. **Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi,** Münster 1974, 42–72.

„den Willen des Vaters tun" ist eine schon bei den atl Propheten häufig gebrachte Aufforderung (die angegebenen Stellen belegen dies in keiner Weise), 111 zu 7,15–20, 117 zu 25,14–28, 140 mit Anm. 21, wonach „Jerusalem" gerade für Mt Stichwort für eine Verbindung zu den Propheten ist (vgl. jedoch Mt 23,37ff = Q), 143/47, 160: Mt greift Drohworte der großen Propheten auf (157: „zweifellos"), 165f zur Traditionsgeschichte von 25,31–46, 173: Propheten spielen eine nicht geringe Rolle ...

Ähnlich un- bzw. schwach begründet ist z. T. der bewußt gewollte, gezwungen wirkende Rekurs auf at Propheten: 67, 91, 94, 109, 124, 125, 135, 143, 150, 157, 159, 160, 165, 166, 167, 171, 193, 205, 209. Weniger der Nachweis am Text als das Urteil moderner Autoren bietet die Begründung zum prophetischen Interesse des Mt.

Exemplarisch seien die folgenden Seiten genannt: 160 (Bultmann), 165 (Tödt, Bultmann, Lohmeyer), 168 (Bultmann), 171 (Käsemann), 172 (Schmid), 173 (Schlatter, Lohmeyer), 190 (Bornkamm). Ähnlich auch 198/32, 201/63, 202/72, 203/79, 204/86.88.91.94, 205/92 zu wichtigen Kernaussagen zur sonstigen theologischen Intention des Mt, die ebenfalls an allzu vielen Stellen durch Sekundärliteratur begründet wird.

Generell bleibt zu fragen, ob der Rückgriff auf prophetische Traditionen im AT den Einschnitt nicht zu früh markiert, da gleichsam wie bei einer Blockade etwa das Gesetzesverständnis der geschichtlichen Bücher, vor allem das des deuteronomistischen Geschichtswerkes, nicht mehr ins Blickfeld gelangt. Hier weiter zu forschen, wäre sicherlich lohnend.

Verbunden damit bleibt die ungeklärte Frage, ob die prophetische Intention des Mt immer ein redaktionelles Moment ist, ob der Evangelist direkt auf die atl Propheten zurückgegriffen hat (auf den masoretischen Text oder die LXX-Übersetzung? – Vgl. dazu 141, 144, 149, 170, 203/81, 219) oder ob sie ihm durch Mk bzw. Q, letzthin auch durch Jesus vermittelt wurde. Dies bleibt unklar (vgl. 140, 156, 172, 211, 215, 221). Gelangte das prophetische Element über die Apokalyptik zu Jesus (217)? Wie läßt sich das behauptete redaktionelle Interesse an at Traditionen nachweisen, welche Kriterien gibt es dafür (134, 157) und welche Kriterien gibt es generell für die Unterscheidung von Redaktion – Tradition (57, 64, 71, 85, 148, 164, 166, 169/18, 172, 177/101, 197, 212)? Genügen wortstatistische Hinweise auf „Vorzugsvokabeln" (passim)? Inwiefern ist Mt – über Mk und Q hinaus – ein Nachahmer der prophetischen Tradition (53f)?

Methodologisch ungeklärt bleibt weiterhin das Verhältnis des Redaktors zur Gemeinde und umgekehrt. Welche Kriterien gibt es für Gemeindebildung, welche für Verfasserschaft des Evangelisten (45/110, 47/6, 48f, 57, 76, 208, 211)? Läßt sich z. B. jede polemische Aussage auf die Situation der Gemeinde übertragen (61, 68, 80, 86, 121, 144, 148, 167)? Wie müßte man sich etwa die atl Gemeinden der Verfasser der Fluchpsalmen vorstellen? Was den normierenden Einfluß der Gemeinde auf den Evangelisten, vor allem was die Gleichsetzung von Gemeindesituationen und literarischen Gattungen angeht, werden die methodologischen Voraussetzungen der älteren Formgeschichte und deren vereinseitigt soziologisches Verständnis vom „Sitz im Leben" vom Vf. übernommen, was gerade in einer pointiert „redaktionskritischen" (31 Anm. 132) Arbeit erstaunen läßt.

5. Zum Ergebnis: Vf. betont zu Recht, daß nach Mt die Thora Offenbarung des Willens Gottes ist, daß die Propheten eine entscheidende Funktion für das richtige Verständnis des mt „Gesetzes" haben, indem der zweimalige redaktionelle Zusatz „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (9,13; 12,7) gleichsam als Schlüssel den Willen Gottes auch inhaltlich konkretisiert. Im Vergleich zu einem früheren Aufsatz Vf.s (Die Polemik gegen ‚Gesetzlosigkeit' im Evangelium nach Matthäus und bei Paulus, in: BZ 14, 1970, 112–125), in dem das nt „Gesetzes"-Verständnis mit dem der Septuaginta (113 Anm. 4, 116), das des Matthäus sogar mit dem zeitgenössischen jüdischen identifiziert wird („während Matthäus das jüdische Gesetzesverständnis weitgehend beibehält..."), dürften die jetzt vorgelegten Thesen zum „Gesetzes"-Verständnis des Mt weitgehender Zustimmung sicher sein.

Zwar sind diese Ergebnisse nicht neu, sie werden aber durch Vf. breiter entfaltet und in einen größeren prophetischen Horizont (Jesus als Prophet, Propheten in der Gemeinde, Reflexionszitate u. a.) gestellt, wodurch das erste Evangelium sicherlich geprägt wird. Die Abgrenzung aber, inwieweit hier tatsächlich eine redaktionelle Grundstruktur sichtbar wird, ob und in wie großem Ausmaße Mt hier bewußt in urkirchlichen oder in atl Traditionen steht, wird vom Vf. nicht klar genug durchgeführt. Die Vereinnahmung von behaupteten prophetischen „Parallelen" oder „Analogien" für die Redaktion ist allzuoft Selbstzweck.

Darüber hinaus bleibt zu fragen, ob das Prophetische wirklich der Schlüssel zum mt „Gesetzes"-Verständnis ist, denn das hieße, daß etwa die Antithesen mit prophetischen Kategorien erfaßt werden können (so 46–56, 208f) und Mt „Jesus als Propheten in der Reihe der großen Propheten" darstellt (160 zu Kap. 23). Demgegenüber lassen die Ausführungen zur Kyrios-Christologie (162–167) die eigentliche mt Perspektive in Ansätzen sichtbar werden, die auch in den Antithesen hätte herausgestellt werden müssen, weil sie ebenfalls von der mt Christologie her konzipiert sind. Nicht die prophetische Perspektive ist „ein entscheidendes Korrelat... beim Verstehen der Tora" (221) – ansatzweise ist sie es natürlich auch, dies trifft aber auch für die vormt Tradition schon zu –, die eigentliche mt Korrektur jedoch liegt in der mt Konzeption des Sprechers im MtEv, d. h. in der Christologie. Nur von der mt Christologie her läßt sich die mt „Gesetzes"-Konzeption als untergeordnetes Element theologisch lokalisieren. (Als Problem von Barth, aaO. 117ff erkannt; mit ausführlicher Begründung vgl. Frankemölle, aaO. 273–307, bes. 304.) Nicht in der prophetischen Korrektur, sondern in der streng theo-logischen und theozentrischen Begründung liegt nach Mt Jesu Vollmacht begründet, das „Gesetz" auf den ursprünglichen Gotteswillen zurückzuführen. Prophetische Vorstellungen stehen im Dienst dieser theo-zentrischen Perspektive. Nur weil Jesus nach Mt der Mandatar Gottes auf Erden ist, der geschichtlich erfahrbare Emmanuel (zu μεθ' ὑμῶν als christologischer Grundstruktur des MtEv vgl. Frankemölle, aaO. 7–83), kritisiert er nicht wie ein Prophet, sondern wie Jahwe selbst die überlieferte und praktizierte Gesetzesauslegung. Nicht prophetisch, sondern streng theo-logisch ist die mt Perspektive des richtigen „Gesetzes"-Verständnisses.

Münster Hubert Frankemölle

Alsup, John E.: The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A history-of-tradition analysis With Text-Synopsis. – Stuttgart: Calwer (1975). 307 S., (Theologische Monographien, Reihe A: Bibelwissenschaften Bd 5) kart. DM 28.–

Die Untersuchung des amerikanischen Presbyterianers wurde als Diss. 1973 der Münchener Ev.-Theol. Fakultät angenommen. Der „Doktorvater" war der bald danach gestorbene L. Goppelt, der einigermaßen außerhalb des Hauptstromes der deutschen neutestamentlichen Forschung stand, nämlich von Bultmann und Bultmann-Schülern ziemlich unabhängig. Bei Wahl des Themas und bei einigen kritischen Bemerkungen über die Terminologie „Mythus" und „Legende" (z. B. Anm. 617) mag dieser allgemeine Hintergrund nicht bedeutungslos sein. Das Thema ist ja gerade in diesem Zusammenhang ein besonders heißes Eisen, das den Mut desjenigen fordert, der damit arbeiten will. Das End-Ziel des Vf.s ist auch, einen Beitrag zur Historizitätsfrage zu leisten (vgl. S. 274). Die Nähe zum Münchener Dogmatiker W. Pannenberg spürt man hier (vgl. den Satz über die nicht bezweifelte Historizität der Auferstehung Jesu S. 54; die kritische Auseinandersetzung mit C. F. Evans: S. 49; die ausdrückliche Einigkeit mit Pannenberg gegen Bultmann, Anm. 634). Aber A. begrenzt streng seine unmittelbare Zielsetzung in der kritischen einleitenden Forschungsgeschichte: Nicht das Ostereignis selbst ist das Objekt seiner Untersuchung, wie in den meisten früheren Arbeiten, die sein Thema gestreift haben, sondern nur die Geschichten von der Offenbarung des auferstandenen Jesus in den Evangelien. Er will nicht direkt die Frage, was hier eigentlich geschehen ist, beantworten, sondern nur Form- und Traditionsgeschichte treiben, d. h. die Struktur dieser Offenbarungsgeschichten untersuchen, um soweit möglich durch diese Analyse hinter die Redaktion zur Tradition zu dringen.

Nach dem Forschungsbericht beginnt die eigentliche Untersuchung damit, daß A. sein Objekt, die Offenbarungsgeschichten der Evangelien, von anderen Aussagen und Texten abgrenzt (Kap. II).

Zuerst überprüft er die These von M. Dibelius, daß die Offenbarungsgeschichten als Illustration des urchristlichen Kerygmas von der Auferstehung Jesu entstanden seien, mit dem negativen Ergebnis, das weder die Zeugenliste vom 1. Kor 15 noch die kurzen Hinweise der Apostelgeschichte eine direkte Verbindung mit den Offenbarungsgeschichten der Evangelien haben können. Der einzige klare Fall einer Identität zwischen einer Offenbarung des Auferstandenen nach 1. Kor 15 und der Evangelien, die Offenbarung vor Petrus nach Lk 24,34 bzw. 1. Kor 15,5a, hängt damit zusammen, daß Lk 24,34 einfach dieselbe kerygmatische Tradition wie 1. Kor 15,5a zitiert. Die Geschichte von Jh 21 kann auch nicht einfach mit dieser ersten Offenbarung vor Petrus

identifiziert werden (Exkurs S. 61–64). Die Hinweise der Apg müssen als lukanische Redaktion verstanden werden: Wenn man dahinter Tradition annehmen kann, ist sie entweder die kerygmatische Formulierung selbst oder eine Form der Offenbarungsgeschichten, die unabhängig von unserer Evangelientradition ist (64–85).

Weiter werden die Geschichten vom leeren Grab behandelt (85–117). A. schließt sich dem allgemeinen Konsensus an, daß daß die Offenbarungsgeschichten und die Grabestradition ursprünglich selbständig voneinander waren. Bei der Untersuchung der engen Verbindung, die in der Redaktion des Mt und Jh vorliegt (im Unterschied zu Mk 16,1–8 und Lk), kommt A. jedoch zu dem Ergebnis, daß Mt 28,9–10 als redaktionelle Bildung bestimmt wird (114), Jh 20,1–2, 11–13 zwar vielleicht die älteste Form der Grabesgeschichte bewahrt aber redaktionell durch die Verbindung mit der Offenbarung vor Maria von Magdala (20,14–18) verändert worden ist, so daß von den Frauen nur Maria Magdalena zum Grab am Ostermorgen kommt (95–102). Der schlichte Kern der Geschichte vom leeren Grab, der besonders leicht aus der johanneischen Redaktion rekonstruiert werden kann, ist historisch verläßlich und nur deshalb in der Gemeinde bewahrt worden, obwohl dem Zeugnis der Frauen so wenig Wert beigelegt wird (106). In Lk gibt es keine Verbindung zwischen Grabestradition und Offenbarungsgeschichten (114–116) und das ursprüngliche Mk-ev. hatte überhaupt keine Offenbarungsgeschichten, nur die Erzählung vom leeren Grab (86–94 u. 118).

Die sekundären Summarien in „Mk" 16,9–20 und die Offenbarungsgeschichten der apokryphen Evangelien u. ä. werden auch analysiert (117–139) und als sehr interessant für die spätere Entwicklung der Auferstehungstradition beurteilt, aber sie haben keine Bedeutung für das Suchen einer vor-redaktionellen Form der Offenbarungsgeschichten.

Einige sog. „displaced appearance stories", d. h. Erzählungen, die jetzt in der Redaktion der Evangelien einen Kontext im irdischen Leben und Wirken Jesu haben, die aber von einigen Exegeten für ursprüngliche Ostergeschichten gehalten werden, z. B. die Transfiguratio-tradition, werden schließlich untersucht. Nur in einem Fall, Mk 6,45–52 par., wird angenommen, daß man mit einiger Wahrscheinlichkeit sich einen ursprünglichen Osterkontext vorstellen könnte (139–144). Somit bleiben folgende Offenbarungsgeschichten für die Analyse im nächsten Kapitel: Mt 28,16–20; Lk 24,13–35. 36–49; Jh 20,14–18. 19–29 u. 21,1–14 (S. 144–146). Ein übersichtliches Schema über die Ostertradition beschließt das Kapitel (146): diese Tradition ist in drei Hauptformen im vor-redaktionellen Stadium aufgetreten: Geschichten vom leeren Grab, Offenbarungsgeschichten und Kerygma.

Im Zentral-kapitel des Buches werden die Offenbarungsgeschichten der Evangelientradition selbst analysiert.

Im ersten Schritt dieser Analyse wird die Tradition von der Redaktion getrennt. Vier vor-redaktionelle Geschichten werden von den Evangelien bewahrt: (1) Gruppenoffenbarung, (2) Emmausgeschichte, (3) Galiläische Offenbarungsgeschichte (Jh 21,1–14) und (4) Offenbarung vor Maria Magdalena. Die Thomasgeschichte (Jh 20,24–29) ist als eine redaktionelle Erweiterung der einen Gruppenoffenbarung zum Thema Glaube an Osterbotschaft verstanden (ohne eigentliche Argumente, S. 148).

Zur Gruppenoffenbarung wird gefragt: Welche sind die Teilnehmer (der Herr, die Jünger) und wie werden sie genannt? (Das führt auch zu einem Exkurs über Κύριος Ἰησοῦς.) Wie wird die Begegnung, die Reaktion der Jünger und die Anrede des sich Offenbarenden geschildert? Schließlich wird die Formulierung des Auftrags, der in der Offenbarung den Jüngern gegeben wird, behandelt. Die gemeinsame Kernstruktur der Gruppenoffenbarung wird als End-Ergebnis gegeben (190):

(1) Die Jünger sind nach der Kreuzigung versammelt.
(2) Der sich Offenbarende kommt und spricht zu ihnen.
(3) Die Reaktion wird teils als Akzeptieren, teils als Skepsis geschildert.
(4) der gekreuzigte und auferstandene Jesus wird erkannt.
(5) Er, der Herr, beauftragt und sendet sie.

Untergeordnet wird auch hinzugefügt, möglicherweise schon auf einem frühen Stadium der Überlieferung:

(6) Kreuz und Auferstehung sind die Erfüllung der Prophetie des AT.
(7) Der hl. Geist bringt den Auftrag zur lebendigen Wirklichkeit für die Beauftragten.

Besonders genau wird die lukanische Geschichte mit ihren zweimal drei „Phasen" (164 u. 181) untersucht. Die Trennung zwischen Motiven und Themen, die für die Evangelisten charakteristisch sind, und denjenigen die einer solchen Klassifikation widerstehen, kann allgemein gesagt, relativ leicht durchgeführt werden (189f).

Die Analyse der Emmausgeschichte führt zum Ergebnis, daß sie aus verschiedenen Teilen zusammengestellt ist, jedoch keine lukanische oder sekundäre Schöpfung ist, sondern aus der lukanischen Sonderquelle stammt, ja, vielleicht die älteste Auferstehungsgeschichte ist, durch Lk in seinen Kontext einverleibt und dadurch auch bearbeitet (193f). Im Brotbrechen ist die Erkennung Jesu – vielleicht mit besonderer Rücksicht auf die Speisungsgeschichten – nicht die Verbindung mit der Eucharistie primär.

Die galiläische Offenbarungsgeschichte von Jh 21,1–14 wird nicht mit dem Fischfang von Lk 5,1–11 (nach der Theorie, daß Lk 5 eine umgestellte nachösterliche Offenbarung sei) identifiziert, sondern ist als eine andere Tradition, die Motive vom wunderbaren Fischfang der Jüngerberufung aufgenommen hat, eine „Hybride" (201). Die Rolle, die Petrus und der Lieblingsjünger hier spielen, wird als redaktionell betrachtet – ohne eigentliche Argumente. Im Vergleich mit dem Mahl der Emmausgeschichte ist Jesus bereits am Anfang hier erkannt worden – und das Motiv der Erkennung ist hier nicht wichtiger als das Mahl selbst wie in Emmaus.

Die Offenbarung vor Maria Magdalena (Jh 20,14–18) ist stark johanneisch überarbeitet, enthält aber doch nach der Meinung des Vf.s einen vor-redaktionellen Kern, nach dem Jesus unerkannt bei dem Grab vor Maria Magdalena steht, sie anredet und bei seiner Anrede Μαρία von ihr mit dem Ῥαββουνὶ erkannt wird (210).

Auf der Basis dieser Analysen wird die Offenbarungsgeschichte als Gattung bestimmt. Die verschiedenen Geschichten enthalten genug gemeinsame Elemente in ihrer Struktur und in Einzelheiten, um diesen Schluß zu rechtfertigen. Die Text-Synopsis, die dem Buch beigefügt ist, soll auch diese Behauptung belegen.

Die Gattung kann dann im nächsten Kap. mit Analogien aus rein hellenistischer und israelitisch-jüdischer Literatur verglichen werden.

Die hellenistischen θεῖος-ἀνήρ-Offenbarungsgeschichten liefern gewisse formale Analogien, die zum Hintergrund der Offenbarungsgeschichten der Evangelien gehören. Aber inhaltlich sind sie, was die „statement intention" betrifft, tatsächlich so von den Evangelien-Geschichten verschieden, daß man sie unmöglich als wesentlich analog auffassen kann (239). A. interessiert sich viel mehr für das AT, wo er in den anthropomorphen Theophanien wirkliche Parallelen zu unserer ntl Gattung zu finden meint (Gen 18; Ex 3f; Ri 6 u. 13; 1. Sam 3). Zu dieser Kategorie rechnet er auch – mit zweifelhaftem Recht – was er eigentümlicherweise „die anthropomorphen Theophanien der intertestamentlichen Literatur" nennt, d. h. Tob 5 u. 12 und Test. Abr., die ja nicht Theo- sondern Angelophanien sind – zu einem Zeitpunkt verfaßt, in dem die Grenze zwischen dem Herrn und seinen Engeln ganz klar gezogen wird. Diese atl und apokryph-pseudepigraphischen Geschichten sind auch in die Text-Synopsis aufgenommen.

Bei diesem letzten Punkt möchte ich mein erstes ernstes Fragezeichen setzen: Die angeführten Parallelen überzeugen mich nicht ohne weiteres. Sie sind meistens viel zu vage und allgemein. Vor allem muß man fragen, ob in der Frühzeit der Kirche, in der man sich nach A. die Entstehung der Gattung vorstellen soll, wirklich eine so hoch entwickelte Christologie annehmen darf, die also bewußt die Offenbarung des Auferstandenen Jesus von Nazareth nach dem Muster biblischer Geschichten von der Offenbarung Gottes geschildert habe. A. ist selbst ziemlich zurückhaltend in seinem Exkurs über Κύριος Ἰησοῦς (156–159). Wie A. auch zugibt, liegen die θεῖος-ἀνήρ-Geschichten näher, insofern sie die Offenbarung eines Gestorbenen und doch weiterlebenden Menschen beschreiben (241). Er muß auch zugeben, daß die atl und intertestamentlichen Geschichten nie in den relevanten Evangelientexten angeführt werden. Die Schwierigkeit wirklich überzeugender Analogien zu den Offenbarungsgeschichten der Evangelien scheint mir jedenfalls von größerer und positiver Bedeutung in der Historizitätsfrage, die der Vf. stellen will, zu sein, als eine mögliche atl-jüdische Analogie.

Das zusammenfassende Kap. dieses Buches bestätigt erneut den Eindruck von großer Klarheit – ausgenommen die Diskussion über einen möglichen Sitz im Leben, wo die angenommene Verbindung zu atl-jüd. Theophaniegeschichten als Argument gebraucht wird, was die Skepsis des Rezensenten in diesem Punkt eher verstärkt.

Ohne Zweifel ist die vorliegende Untersuchung aufs Ganze gesehen ein sehr wichtiger Beitrag zur Diskussion über Auferstehung Jesu, indirekt und direkt bahnbrechend, was das begrenzte Ziel betrifft. Einige allgemeine Schablonen, wie die Ansicht, daß das Lichtglanzerlebnis des Saulus vor Damaskus die ursprüngliche Form der Offenbarungsgeschichten darstellt, die allzu leichte Bezeichnung aller Ostergeschichten und besonders der Erzählungen vom leeren Grab als legendär und vor allem die pauschale Verneinung jeder Möglichkeit, hinter die Redaktion der Offenbarungsgeschichten zu dringen, werden in der gründlichen, sauberen und nüchternen Arbeit A.s als äußerst fraglich erwiesen. Auf diesem Grund wird man m. E. wesentlich weiterbauen müssen.

Viele Detailanmerkungen könnten natürlich angeführt werden, etwa: Zu Anm. 267 (vgl. auch Index und Bibliographie): der Vf. von A Study in St. Mark heißt A. M. Farrer, nicht Ferrar. Oder zur Terminologie (41): the Jewish dogma of the resurrection of the body" (vgl. mein Buch, Life After Death 1974) – die vielleicht

jedoch nicht für die eigentliche Meinung des Vf.s steht, sondern für diejenige des referierten Forschers. Wo sind aber die Belegtexte für die Behauptung (147) von „a characterstically near eastern form of expression"? – Diese Kleinigkeiten entkräften jedoch nicht den Eindruck eines schönen und bedeutenden Buches.

Uppsala Hans C. C. Cavallin

Merklein, Helmut: **Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief.** – München: Kösel 1973. 440 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 33) kart. DM 92.–

Vf. verweist in der Einleitung des Buches, das die überarbeitete Fassung seiner Dissertation (Würzburg 1971/72) ist, auf die moderne Amtsproblematik, die eine Rückbesinnung auf die Anfänge nötig mache, zugleich aber auf die Tatsache, daß bisher eine monographische Bearbeitung der Amtstheologie des Epheserbriefes überraschenderweise fehlt, obwohl sich hier eine sehr frühe Reflexion über das Amt niedergeschlagen hat (15ff).

Bei der Bearbeitung seines Themas geht er weit über dessen Grenzen hinaus. Das zeigt sich schon im ersten Teil, den „Präliminarien", wo bis ins einzelne die Frage der Echtheit bzw. der Pseudonymität des Epheserbriefes behandelt wird. Es zeigt sich ebenso in den zahlreichen Exkursen des zweiten Teiles, der die ausführliche Einzelexegese von Eph 4,7–16; 2,19–22 und 3,1–7 enthält, vor allem aber in dem dritten Teil über die „Entwicklungsgeschichtliche Einordnung der Ämter des Epheserbriefes", wo er mit dem vorpaulinischen und paulinischen Amtsverständnis einsetzt und die Linie bis zur völligen Ausbildung des institutionellen Amtes in den Pastoralbriefen durchzieht.

Als Leitgedanke der Darstellung schält sich mehr und mehr heraus, daß die im Epheserbrief erstmals in Ansätzen sich abzeichnende Institutionalisierung des Amtes weder eine gegenüber der ältesten Zeit völlig neuartige Entwicklung ist, vielmehr tendenziell auch dort schon erkennbar wird, noch als sachfremd angesehen werden darf, da das Amt eine geradezu notwendige „Folge des zu tradierenden Evangeliums" ist (383).

In den „Präliminarien" (17–54) wird zusammengetragen, was an sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Argumenten sowie aufgrund des Verhältnisses des Epheserbriefes zum Kolosserbrief gegen die Echtheit des Epheserbriefes gesagt worden ist und gesagt werden muß.

Als Kompendium, in dem alle Aspekte und die gesamte wesentliche Sekundärliteratur zusammengetragen ist, mag dieser Teil seine Funktion haben, dennoch hätte Vf. sich hier wesentlich kürzer fassen können (geradezu absurd wird die Sache, wenn er mehrfach auf die noch ausführlichere maschinenschriftliche Fassung seiner Dissertation verweist). Für einen evangelischen Theologen ist diese Darstellung nur verständlich im Sinne eines für einen katholischen Exegeten immer noch notwendigen Terraingewinns hinsichtlich der Frage der Pseudonymität einer dem Corpus Paulinum angehörenden neutestamentlichen Schrift. Prägnanter und eigenständiger werden die Ausführungen erst dort, wo Vf. den doppelten Anlaß für den Anschluß des Epheserbriefes an den Kolosserbrief behandelt, und dies als „Paulinisierung" sowie weiterführende „Interpretation" aufgrund erweiterter theologischer Einsicht kennzeichnet (40ff) und wo er den (judenchristlichen) Autor des Briefes als einen kirchlichen Funktionsträger charakterisiert, der am innergemeindlichen Verkündigungsprozeß beteiligt war, deshalb auch sein Schreiben als Ausdruck dieser innergemeindlichen Verkündigung versteht (44ff, vgl. bes. 46f). Trotz der ausführlichen Darstellung wird allerdings die in diesem Zusammenhang interessante Frage nach dem epistolarischen Charakter des Epheserbriefes nicht berührt. Für das deuteropaulinische Schreiben wird mit guten Gründen eine Datierung zwischen 80 und 90 n. Chr. vorgeschlagen (47f). Ein knapper Überblick über die neuere Diskussion der religionsgeschichtlichen Problematik des Epheserbriefes schließt diesen Teil ab (48ff).

In den drei Exegesen des zweiten Hauptteiles (55–231) geht Vf. methodisch verschieden vor. Während er bei Eph 4,7–16 und 2,19–22 die Form einer fortlaufenden Auslegung wählt, behandelt er Eph 3,1–7 nach sachlichen Gesichtspunkten. Mir ist die Notwendigkeit dieses unterschiedlichen Vorgehens nicht wirklich klar geworden, aber es stört bei der Lektüre nicht und beeinträchtigt auch nicht die Intensität der Analyse. Vf. arbeitet sehr gut heraus, daß in Eph 4,7–16 (57–117) durch die Verbindung mit dem alttestamentlichen Zitat und mit der Vorstellung der „Gabe" des Erhöhten das Amt eine andere Bewertung erhält, als dies bei Paulus der Fall ist, wobei es sich nun zeigt, daß hier eine Reflexion über das Amt eingesetzt hat. Trotz scheinbarer Nähe zur paulinischen Charismenlehre wird deshalb an dieser Stelle bereits eine Lehre vom Amt vorgetragen und mit einer beschränkten Zahl von Ämtern gerechnet; als „Institution Christi für seine Kirche" (80) erhalten sie konstitutive Bedeutung für Wesen, Leben und Ordnung der Kirche. Das entspricht den Verschiebungen, die sich hinsichtlich des Kirchenbegriffs und -verständnisses im Epheserbrief abzeichnen, was in einem ausführlichen Exkurs über die Leib-Christi-Vorstellung herausgearbeitet wird (83–97, mit einer präzisen Abgrenzung gegenüber dem Kolosserbrief). Wichtig ist für alle kirchlichen Ämter die Verbindung mit und die bleibende Bindung an das apostolische Amt, sodann die Bedeutung der Verkündigung für die verschiedenen in Eph 4,11 genannten Ämter. Von hier aus ergibt sich auch die in V. 13–16 behandelte Aufgabenbestimmung.

Die insgesamt sehr ausführliche Exegese mündet in eine überraschend kurze Besprechung von 4,16 ein. Dies fällt um so mehr auf, als hier die Frage gestellt werden müßte, ob die Grundthese, daß V. 7 nur auf die Ämter von V. 11 zu beziehen sei, haltbar ist. Es wäre doch zumindest zu prüfen, ob die Aussagen über das „jedem einzelnen Teil zugemessene Maß" (so die Übersetzung des Verfassers S. 115) nicht im Unterschied zu V. 11 auf alle Glieder der Kirche abhebt, so daß dann V. 7 eine übergeordnete Bedeutung hätte und die Charismenlehre des Paulus zwar nicht in V. 11, wohl aber in V. 16 durchaus noch zum Tragen käme.

Die Auslegung von Eph 2,19–22 (118–158) wirkt von den drei exegetischen Abschnitten am geschlossensten. Mit Recht wird die Kennzeichnung der Apostel und Propheten als „Fundament" eingehend untersucht. Dabei stellt sich vor allem die Frage, ob die vorgebrachten Argumente ausreichend und durchschlagend sind, um für ἀκρογωνιαῖος die früher übliche Deutung „Eckstein" statt der heute meist bevorzugten „Schlußstein" wieder zur Geltung zu bringen (144ff).

Etymologisch spricht in der Tat sehr viel dafür, aber die ursprüngliche Sinngebung eines Wortes ist in vielen Fällen verloren gegangen oder erheblich modifiziert worden. Bedenklich dürfte sodann das Argument sein, daß die von Schlier vertretene Interpretation im Sinne von „Schlußstein" mit dem Zusammenbruch des „klassischen Anthroposmythos" hinfällig sei, denn letztlich entscheidend ist nicht der religionsgeschichtliche Hintergrund, sondern die weltbildhafte Vorstellung des Epheserbriefes selbst. Wenn aber in 4,7ff das Amt durch den Erhöhten eingesetzt ist, und wenn gerade in 4,10 betont wird, daß Christus ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν erhöht worden sei, dann spricht doch dies gerade für die Bedeutung „Schlußstein", wofür es immerhin etliche Belege gibt. Daß der Wachstumsgedanke schließlich dagegen spreche, ist unzutreffend, da ja auch πλήρωμα nach Vf.s eigener Interpretation sowohl Wesensfülle als auch das noch unabgeschlossene Durchdringen des Alls bedeutet (70ff). Daß durch das Verständnis als „Schlußstein" Christus von den Aposteln und Propheten isoliert, nicht aber genügend mit ihnen verbunden werde, trifft ebenfalls nicht zu, da ja die maßgebende Rahmenvorstellung die des Baus ist.

Abgesehen von dieser Einzelfrage wird in diesem Zusammenhang betont herausgestellt, daß die Apostel und Propheten als „uranfängliche Verkündiger" und als „Größen der Vergangenheit" zur „Traditionsnorm" werden (156).

In der Einzelbesprechung von Eph 3,1–7 (159–231) wird im Blick auf die hier vorliegende Beschreibung des Amtes und der Person des Apostels Paulus die bereits im letzten Abschnitt berührte Frage nach Tradition und Traditionsnorm erneut aufgegriffen (vgl. auch den Exkurs 177ff mit Vergleich zwischen Kolosser- und Epheserbrief). Dabei wird auch die Frage untersucht, wie Offenbarungsgeschehen und Offenbarungsempfang im Epheserbrief verstanden werden, und zwar unter Berücksichtigung von Aussagen des Kolosser- und des Galaterbriefes. Gerade die Vorstellung der fundamentalen, den Aposteln und in anderer Weise – nämlich durch den Geist – auch den Propheten zuteil gewordenen Offenbarung deutet hin auf das Motiv der Traditionsnorm, wie umgekehrt die mit Hilfe des Geheimnisbegriffs gewonnene Interpretation des Christusgeschehens auf den ekklesiologischen Gesamttext verweist.

Gerade in diesen wieder sehr breit angelegten Ausführungen kann man sich des Eindrucks einer gewissen Überinterpretation der Texte nicht erwehren. Vor allem bleibt zu fragen, wie es denn mit der Reflexion des Epheserbriefes über die Tradition steht. Zweifellos ist mit dem hier vorliegenden Verständnis des Amtes der Apostel und Propheten implizit auch ein Traditionsverständnis gegeben. Aber wird Vf. hier eigentlich seinem eigenen methodischen Prinzip gerecht, wonach, wie er zutreffend feststellt, entwicklungsgeschichtliche Tendenzen „selten in der Gegenwart, sondern meist erst im nachhinein" greifbar werden und eine ausdrückliche Formulierung finden (15)? Was im Blick auf das Amt im Verhältnis des Epheserbriefs zu Paulus gilt, wäre im Blick auf die Tradition an der Weiterentwicklung, etwa im Verhältnis

des Epheserbriefs zu den Pastoralbriefen, aufzuzeigen. Obwohl es Ansätze zu einem reflektierten Traditionsverständnis schon im Kolosserbrief gibt, sind überraschenderweise im Epheserbrief gerade keine expliziten Aussagen über die Tradition vorhanden (vgl. Kol 2,6f mit Eph 4,14–16). Eph 1,9; 3,5a.9, worauf Vf. Bezug nimmt (179f), sagen in dieser Hinsicht kaum etwas aus; Eph 4,20 beschränkt sich auf paränetische Überlieferung. In Eph 2,19–22 und 3,1–7 wäre also zwischen dem faktischen, aber unausgeführten Traditionsverständnis und dem erstmals explizit vorliegenden Verständnis von dem einmaligen, in der Vergangenheit liegenden Amt der Apostel und Propheten klarer zu unterscheiden.

Im dritten Hauptteil (233–392) werden die bisher gewonnenen Ergebnisse in einen größeren Rahmen gestellt und weitergeführt. Der Vf. beginnt mit Bemerkungen zum Ansatzpunkt und zur Methode der Darstellung (235–248); dabei hebt er im Anschluß an eine sehr gute stilistische Untersuchung von 1 Kor 12,28 vor allem die Bedeutung der Trias „Apostel, Propheten und Lehrer" hervor. Ob diese allerdings so sicher als antiochenische Überlieferung anzusehen ist, wie er voraussetzt, bleibt zu fragen. Das erste Kapitel beinhaltet dann „Erwägungen zur vorpaulinischen Gestalt der Trias" (249–287). Vf. betont zwar von vornherein, daß hier nicht „zu Ergebnissen letzten Sicherheitsgrades zu kommen" sei (249), aber das Problem des ganzen dritten Hauptteils ist dadurch gegeben, daß hypothetisch erschlossene Zusammenhänge doch zu selbstverständlich vorausgesetzt werden, um darauf weitere Hypothesen aufzubauen. Rückschlüsse sind für den Historiker unerläßlich, versuchsweise auch Kombinationen, aber die Grenze des jeweils noch Begründbaren und die klare Unterscheidung zwischen Nachgewiesenem und Erschlossenem darf hierbei nicht verloren gehen. Vf. holt sehr weit aus und untersucht auch die Entstehung und Anfänge des urchristlichen Apostelbegriffs.

Dieser Abschnitt ist stark von Spekulationen überladen, so daß man sich auf diesem Glatteis äußerst unsicher fühlt. Zweifellos ist es richtig, beim „jüdischen Autorisationsterminus" als einem formalen Legitimationsbegriff einzusetzen, aber man ist dann doch erstaunt, was Vf. alles weiß über den Jerusalemer, den antiochenischen Apostelbegriff, über die paulinische Uminterpretation desselben, und die dadurch (sic!) überraschenderweise erreichte Berührung mit dem Jerusalemer Apostelbegriff, wobei für diesen ganzen Denk- und Interpretationsprozeß „eine gewisse Zeitdauer" vorausgesetzt werden muß (252ff, 260ff, 293). Zwar ist im Neuen Testament ein Nebeneinander mehrerer Apostelbegriffe zu konstatieren, aber bei der äußerst schmalen Textbasis, vor allem für Antiochien, wäre es doch wohl richtiger, von den bei Paulus tatsächlich nachweisbaren Übereinstimmungen mit dem „Jerusalemer" Apostelbegriff auszugehen. Daß Gal 1,17 und 1 Kor 15,8–10 so gut wie unberücksichtigt bleiben, fällt ohnehin sofort auf (vgl. nur 297f); und gerade hier wird doch von Paulus der zahlenmäßig begrenzte Apostolat und seine eigene Gleichstellung mit den Jerusalemer Aposteln betont hervorgehoben.

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Aposteln, Propheten und Lehrern zueinander und zur Gemeinde (278ff) wird das Problem des „Amtsbegriffs" und der Beziehung zwischen Charisma und Institution thematisch aufgegriffen (280ff), sodann die Beziehung der Trias zum Amtsgedanken erörtert (286f). Wenn „Amt als kirchliche Institution" die „Festlegung eines Rahmens für bestimmte Charismen im Zuge einer fortschreitenden Erkenntnis der ekklesiologischen Relevanz derselben" ist und wenn dabei im besonderen die Verkündigungsaufgabe und die Traditionsbindung eine Rolle spielen (so die Definition 285), dann besteht zwischen göttlicher Gabe (Charisma) und kirchlicher Institution (Amt) eine unmittelbare Verbindung, weil die Gabe von der Gemeinde als solche anerkannt wird; beides auseinanderreißen „hieße nichts anderes als den Geist selber spalten, der sowohl hinter dem Charisma als auch hinter der Gemeinde steht" (287).

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen lenkt Vf. zu Beginn des zweiten Kapitels über „Apostel, Propheten und Lehrer im paulinischen Verständnis" (288–331) wieder zum exegetischen Befund zurück. Es geht ihm bei der paulinischen Interpretation des Apostelbegriffs vor allem um die „ekklesialen Konsequenzen", um die Vollmacht des Apostels und die Normativität seiner Verkündigung. Von hier aus ergibt sich eine Betrachtungsweise, die „de facto ... auf eine Institutionalisierung des Apostolates hinausläuft", so wenig damit dessen Einmaligkeit aufgehoben ist, vielmehr eine „notwendige Implikation des Apostelbegriffs" darstellt (305). – Hiernach werden wesentlich knapper die Propheten und die Lehrer in den paulinischen Gemeinden behandelt (306ff, 313ff) und wiederum die Frage nach dem amtlichen Charakter ihrer Funktion gestellt. Vf. sieht, daß jeder Charismatiker auf Anerkennung angewiesen war, weshalb in etwas anderer, aber letztlich noch sehr viel direkterer Weise sich eine „gewisse Tendenz zum Amt als kirchlicher Institution" abzeichnet (321). Dies wird seiner Meinung nach dadurch unterstrichen, daß für Leitungsfunktionen die „Tatsache der Benennung mit rechtlichen Termini" zu beachten ist, was wiederum eine „Tendenz zum Institutionellen" erkennen läßt (327, vgl. auch die Zusammenfassung 330f).

Die Übergänge vom Charisma zum Amt werden zweifellos richtig anvisiert, aber es bleibt doch die Frage, ob hier der Begriff des Rechtlichen und Institutionellen nicht etwas zu früh eingeführt ist (etwa bei der paulinischen Bezeichnung von Leitungsfunktionen 323ff). Die Kritik an von Campenhausen trifft schon deshalb nicht in allen Stücken zu, weil mit jeweils verschiedenen Begriffsbestimmungen argumentiert wird. Das Insistieren von Campenhausens auf dem „völligen Fehlen einer rechtlichen Ordnung" ist insofern stärker zu berücksichtigen, als tatsächlich zwischen „Voraussetzungen" und gegebenenfalls einer „Tendenz" zur Institutionalisierung und einer daneben bereits erkennbar werdenden institutionellen Ordnung bei Paulus klarer unterschieden werden muß, als das hier geschieht. Es geht nicht darum, daß bestritten werden soll, daß „Kirchenrecht eine Sache sui generis" sein kann (so in Auseinandersetzung mit Käsemann 328), wohl aber darum, daß aufgrund des bei Paulus nachweisbaren Verständnisses der Funktionen des Apostels, der Propheten und Lehrer, das rechtliche Element erst adaptiert und unter Voraussetzung jener Tendenz zur Institutionalisierung zu „einer Sache sui generis" ausgebildet werden mußte. Gerade dies ist aber bei Paulus nicht so eindeutig zu erkennen, wie der Vf. es voraussetzt.

Das dritte Kapitel ist dem Verständnis der „Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer im Epheserbrief" gewidmet (332–392). Nach einem Hinweis auf die Typisierung des Apostelbegriffs bei Lukas setzt Vf. mit einer Kennzeichnung des Paulusbildes im Epheserbrief ein. Paulus gilt hier als der Apostel schlechthin. „Aus der Interpretation des konkreten Aposteldienstes des Pl ist im Eph die Idee des ‚Apostolischen' geboren" (345). Neigt Vf. hier eher zu einer Überakzentuierung, so ist man umgekehrt überrascht, daß er bei den „Evangelisten" in Eph 4,11, d. h. denjenigen, „die in der Gegenwart missionarische Tätigkeit ausüben" (346), feststellt, der Begriff habe zwar „technische Bedeutung", sei jedoch „kaum als Amtstitel, sondern als Funktionsbezeichnung zu verstehen" (347).

Wenn der Apostolat in Eph 2,20; 3,1–7 und 4,11 als „Ur-Institution der Kirche" (350) und damit als Amt gekennzeichnet wird und wenn der institutionelle Charakter der „Gaben" im Sinne der Einzelexegese von Eph 4,7–11 tatsächlich gelten soll, dann ist nicht recht verständlich, warum nun gerade hier lediglich von einer Funktionsbezeichnung gesprochen wird, so wenig wir allerdings Näheres über die Evangelisten aus dem Epheserbrief erfahren.

Bei der anschließenden Verhältnisbestimmung von Prophetie und Lehre wird auf jüdische Traditionen Bezug genommen (350ff, 355ff), mit Recht aber nur auf eine „gewisse Vergleichbarkeit im theologischen Denken" abgehoben (358). Nicht überzeugend begründet ist jedoch die These, der prophetische Geist sei auf den Lehrer übergegangen und dieser werde deshalb neben dem Hirten „die gewichtigste Erscheinung in der Kirche des Epheserbriefes" (360).

Das schließt Vf. vor allem auch aus der Funktion des unbekannten Verfassers dieses Briefes (vgl. 44f, 397), doch übersieht er dabei, daß faktisch der Autor ein Lehrer gewesen sein mag, in dem pseudonymen Schreiben jedoch die Aufgabe der Schriftauslegung und der Deutung des Heilsgeheimnisses sehr bewußt als eine „apostolische" darstellt. Im übrigen darf nicht unbeachtet bleiben, daß der Lehrer am Ende der Reihe steht und daß diese Anordnung wohl doch eine Abstufung impliziert, so wie das auch für die Trias in 1 Kor 12,28 der Fall ist. Überraschend ist darüber hinaus, daß Vf. gar nicht die Frage nach dem formalen Verhältnis der triadischen und der pentadischen Aufreihung stellt. Wenn die Apostel und Propheten Größen der Vergangenheit geworden sind und wenn etwa, wie auch Vf. feststellt, die missionarische Aufgabe des Apostels auf die „Evangelisten" übergegangen ist, dann ist es doch naheliegend zu folgern, daß die Aufgaben des „Propheten" nun von den „Hirten" übernommen werden, während die „Lehrer" in ihrer bisherigen Stellung bleiben. Anders ausgedrückt: durch die Sonderstellung und Vorordnung der „Apostel und Propheten" entsteht eine neue Trias „Evangelisten, Hirten und Lehrer" im Blick auf die „amtlich" wahrzunehmenden Aufgaben in der gegenwärtigen Gemeinde.

Sind Apostolat und Prophetie als Ur-Institutionen der Kirche einmalige Erscheinungen, so sind die Evangelisten und Hirten deren „Amtsnachfolger" geworden, während die urchristlichen Lehrer

unmittelbare Nachfolger in dem jetzt genauer definierten „Lehramt" erhalten haben. Das hat dann allerdings auch Konsequenzen für die nähere Bestimmung der Stellung der „Hirten". Mit Recht geht Vf. von dem bildhaften Gebrauch von „Weiden" und „Aufsehen" aus (365ff). Er unterscheidet auch die selbständige Vorstellung der Gemeindeleiter als Hirten von der christologischen Verwendung des Hirtenmotivs (vgl. 371), aber es ist von den neutestamentlichen Texten her völlig unberechtigt, die Bezeichnungen „Episkopos" und „Hirte" als historisch und sachlich parallel anzusehen und dann zu erklären, bei einem solchen Gang der Entwicklung sei es „auffällig", daß überall dort, wo der „Episkopos" mit der Hirtenfunktion in Verbindung gebracht wird, die „Diakone" fehlen (378).

Gerade die konsequente Verbindung von Episkopen und Diakonen in Phil 1,1 und in den Pastoralbriefen sowie die speziellen Voraussetzungen des „Hirten" im Epheserbrief zeigen doch, daß hier mit selbständigen Entwicklungen gerechnet werden muß. Sicher handelt es sich in beiden Fällen um Gemeindeleitung, im Epheserbrief dürfte aber trotz des ansatzweise erkennbar werdenden Verständnisses im Sinne eines Amtes noch sehr viel stärker die charismatische Komponente eine Rolle spielen, als dies bei der sich alsbald durchsetzenden Episkopalverfassung der Fall ist. Daß die Stellung der Episkopen (und Diakone) im Rahmen der Presbyterialverfassung im Übergang von der „ersten zur zweiten nachapostolischen Generation (um 90)" besonders ausgebaut wurde, ist gut herausgearbeitet, auch wenn man dabei die Voraussetzungen der relativ frühen Jerusalemer Presbyterialverfassung m. E. stärker in Ansatz bringen muß, als das hier geschieht (386f).

Mögen im einzelnen Korrekturen nötig sein, Vf. betont zutreffend den gleitenden Übergang zu einem stärker institutionalisierten Amtsverständnis. Die Kernfrage bleibt nun aber, ob die Amtsproblematik des Epheserbriefes exakt in den Blick gefaßt ist. Vf. geht bei Eph 4,11 davon aus, daß spezifische und für die Kirche unerläßliche „Gaben" von Christus selbst „eingesetzt" wurden und damit zur „Institution" des Erhöhten geworden sind. Im Zusammenhang mit Evangeliumsverkündigung und Tradition ergibt sich für ihn daraus eine spezifische Gestalt „kirchlich-institutioneller" Ordnung, also „Kirchenrecht" als Sache sui generis. Das bedeutet letztlich aber doch, daß hier das heilsgeschichtliche Denken des Epheserbriefes im Sinne eines amtlich-institutionellen Verständnisses (um)interpretiert wird. Es soll nicht bestritten werden, daß später über den Traditionsbegriff heilsgeschichtliche Konzeptionen für das Amtsdenken rezipiert worden sind; aber ich habe erhebliche Bedenken, ob dies beim Epheserbrief bereits in einer so eindeutigen Weise erfolgt ist.

Der Epheserbrief ist im Rahmen späterer katholischer Kirchen- und Amtsauffassung zweifellos mehrfach in Anspruch genommen worden (z. B. bei der Anschauung vom mystischen Leib Christi). Es liegt mir fern, dies eo ipso negativ zu beurteilen. Zu überlegen bleibt nur, ob tatsächlich schon in der frühen nachapostolischen Zeit, aus der der Epheserbrief stammt, dies vorausgesetzt werden kann. Vf. will ja nicht nur klären, wieweit das Amt schon eine kirchenrechtlich definierte Institution ist, sondern darüber hinaus auch, wieweit es auf göttliche Anweisung zurückgeht, also „göttlichen Rechtes" ist (280, 347ff, 378ff). In diesem Sinne wird dann formuliert, daß hinter einer grundsätzlichen Aussage wie Eph 4,11 die Überzeugung der Gemeinde steht, „daß die in ihr konkret vorhandenen und sich nach dem Maßstab allgemein-kirchlichen Bewußtseins profilierenden Institutionen sich auf den Erhöhten selbst zurückführen lassen. Damit bahnt sich zumindest das Bewußtsein göttlicher Anweisung oder eines Iuris-divini-Charakters des Amtes an" (382). Aber hier müßte die heilsgeschichtliche Begründung eines sich konstituierenden Amtes von dem „kirchen-rechtlichen" Verständnis doch noch deutlicher abgehoben werden, wenn man nicht unnötig Verwirrung schaffen will. Die Übergänge zur Institutionalisierung sind eins, die kirchenrechtliche Definition ist ein zweites, was klar auseinanderzuhalten ist.

Die Arbeit ist von hohem theologischen und kirchlichen Verantwortungsbewußtsein getragen. Die schon im NT feststellbare Institutionalisierung des Amtes wird vom Vf. im Blick auf die heutige Krise des Amtsverständnisses in ihrer Eigenart und in ihren Voraussetzungen gleichsam bis in die letzten Winkel ausgeleuchtet. Das hat ihn einerseits dazu geführt, in ungewöhnlicher Breite sein Thema zu untersuchen, andererseits aber auch dazu, daß er gewisse Tendenzen, die er meint feststellen zu können, überbetont und Verbindungslinien postuliert, die man aufgrund des uns vorliegenden Textbefundes so für den Epheserbrief noch nicht ziehen darf. Das besagt nicht, daß das Gesamtbild einfach falsch wäre, wesentliche Tendenzen und Entwicklungen innerhalb des Urchristentums sind hier gut getroffen und beschrieben. Aber die Übergänge und angeblichen Verästelungen sind in einer Weise nachgezeichnet, die nicht nur Wiedergabe, sondern Vervollständigung der im Neuen Testament erst umrißhaft erkennbaren Entwicklung darstellen. Ebenso gilt dies für den Prozeß der Institutionalisierung und für die kirchenrechtliche Näherbestimmung des Amtes. Innerhalb der exegetischen Forschung werden die Ergebnisse und Hypothesen dieses Buches zweifellos Beachtung finden und Diskussion auslösen. Eine Verwendbarkeit über den Kreis der Fachwissenschaft hinaus wird durch die Überinterpretationen leider etwas beeinträchtigt. Im übrigen kann ich es nicht unterlassen, in diesem Falle doch noch einmal grundsätzlich anzumerken: bei aller Sorgfalt und Gründlichkeit kann man Dinge auch kürzer sagen und darstellen. Gerade auch wegen seiner z. T. unnötigen Länge wird das Buch nicht die Resonanz finden, die es vom Thema und der Problemstellung her verdient.

Die Zahl der Druckfehler ist erstaunlich niedrig, erwähnt sei nur die mehrfach fehlerhafte Schreibung des Namens von F. Maass.

Hochheim Ferdinand Hahn

Goldstein, Horst: **Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1975). 119 S. (Stuttgarter Bibelstudien 80) kart. DM 16.–

Mit diesem Buch ergänzt Goldstein seine Dissertation: „Das Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbriefes" (als Manuskript gedruckt 1973, 487 S.). Die neue Schrift stellt zunächst die Theologie der Gemeinde nach dem 1. Petrusbrief dar. Der Brief gilt G. als pseudepigraphisch. Die im Brief vorausgesetzte Bedrängnis der Gemeinde (4,12ff) weist wohl in die Verfolgung des Domitian. Danach wird der Brief auf das Ende des 1. Jh.s zu datieren sein.

In drei Kapiteln wird die Ekklesiologie des 1. Petrusbriefes sodann mit jener der ursprünglichen Paulusbriefe, dann des Epheserbriefes, endlich der Pastoralbriefe verglichen. Durch sorgfältige Exegese werden überzeugende theologische Ergebnisse gewonnen. Der 1. Petrusbrief verfügt ncht über die schöpferische Ursprünglichkeit des Apostels Paulus. Der Brief kennt nicht mehr Reichtum und Fülle paulinischer Charismen. Aber man muß das pastorale Engagement des Briefes, seine theologische Redlichkeit und seine praktische Klarheit anerkennen. „Vf. und womöglich auch die Gemeinde des Briefes befinden sich auf dem Weg zur Einsicht in die Rechte des Menschen und tragen zu ihrer Verdeutlichung bei." (Ist freilich der Begriff der Menschenrechte nicht erst ein ganz modernes Anliegen?) Paulinisches Erbe ist in 1 Petr deutlich. Paulus wie 1 Petr begreifen beide die Gemeinde als von Gott her auf Gott hin. Ekklesiologie ist für beide Gestaltwerdung soteriologischer Erhöhungschristologie. Kirche ist die Schar derer, die dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn durch die Passion in die Auferstehungswirklichkeit nachfolgen. Statt des paulinischen Bildes von der Kirche als dem Leib Christi gebraucht 1 Petr das Bild des Hauses (2,4f). Das Schicksal Israels ist für 1 Petr längst nicht mehr bedrückende Frage wie für Paulus; die Kirche ist jedoch nachdrücklich durch ihre missionarische Pflicht in die Welt gewiesen (2,12.15; 3,1.15f). In den Ämtern der Gemeinde lebt das Charisma fort (4,10f), wie jedoch Namen und Institution der Presbyter (5,1ff) auch alttestamentlich-jüdische Ordnungsschemata erkennen lassen. Manches wird aus der paulinischen Tradition auch schon formelhaft (so „in Christus" 3,16; 5,10.14).

1 Petr und Epheserbrief stellen beide nachdrücklich die Kirche dar. Der Epheserbrief sieht die Kirche visionär in einer das All erfüllenden Mächtigkeit, während 1 Petr die Gemeinde in ihrer konkreten Gegebenheit in der Welt schildert. Die Eschatologie des Epheserbriefes betont die Gegenwart, 1 Petr die Zukunft. Verschiedene Zeit und Situation der Kirche zwischen 1 Petr und den Pastoralbriefen bedingt eine verschiedene Ekklesiologie. Während 1 Petr in der Auseinandersetzung mit der gegensätzlichen Umgebung steht, ist die Kirche der Pastoralbriefe mit ihren inneren Problemen befaßt. Die Kirche ist hier eine statische Institution, die das Überlieferte bewahrt. Die Zeit der freien Charismen liegt weit zurück. Die Ämter machen die tragende Struktur der Kirche aus; die Gläubigen stehen weithin außerhalb des Interesses.

Christliche Gemeinde ist vom Neuen Testament als ihrer Gründungsurkunde her in vielfältiger Gestalt angelegt. Sie erscheint in einer Entwicklung, die durch mancherlei zeit- und kulturgeschichtliche Faktoren bedingt ist. Vielfalt und Entwicklung sind der Kirche vom Ursprung an als Auftrag mitgegeben. Sie tun der Kirche von heute bitter not.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, bearb. und hrsg. von F. W. Bautz. Lieferung 1–10: A – Faustus von Byzanz. – Hamm: Traugott Bautz (1970–75). 1600 Sp. br.

Ein biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon als ein Ein-

Mann-Projekt herauszugeben, ist ein mutiges Unternehmen, das verständlicherweise mit Mängeln belastet ist. F. W. Bautz hat das Wagnis einer solchen Veröffentlichung auf sich genommen. 1970 erschien der erste Faszikel, 1975 die zehnte Lieferung. Eine Überprüfung ergab, daß etwa 10 Prozent der aufgenommenen Stichworte sich nicht in den modernen Lexika finden. Angesichts der Anlage des Lexikons ist es nicht zu verwundern, daß die Literaturangaben oft nicht über die einschlägigen Lexika hinausführen. Die Literaturauswahl ist zudem nicht immer repräsentativ. So wird z. B. bei dem Artikel über Columban „Der endlose Chor" von P. Hünermann zitiert. Bei Coelestin V. wird z. B. an Literatur angegeben: H. Hümmeler, Helden und Heilige; P. Hünermann, Der endlose Chor. Daneben steht die Dissertation von M. Bertram, Die Abdankung Papst Coelestins V. und die Kanonisten (Diss. Berlin 1968), die übrigens 1970 in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte kan. Abt. veröffentlicht wurde. Über Cochlaeus heißt es, daß in seiner Lutherbiographie die Zuverlässigkeit der Berichterstattung fehle. Adolf Herte, der als Literatur zitiert wird, hat genau das Gegenteil nachgewiesen.

Beim Artikel Casparo Contarini wird erfreulicherweise bereits die Arbeit von Matheson über Kardinal Contarini in Regensburg (1972) zitiert. Nicht gerade objektiv ist das Schlußurteil: Infolge seines Todes blieb es Contarini erspart, die Verfolgung seiner Gesinnungsgenossen mitzuerleben und sich zwischen Martyrium oder Widerruf zu entscheiden.

Über Franz Xaver Dieringer wären die Arbeiten von August Franzen, in: 150 Jahre Universität Bonn (Bonn 1968) und neuestens: Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das erste Vatikanische Konzil (Köln 1974), zu ergänzen. Im Artikel Döllinger liest man, daß er das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis, ebenso den Syllabus von 1854 verworfen habe. Bei Clemens-August von Droste-Vischering fehlt die Arbeit von N. Trippen (1972) über das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln. Bei zahlreichen Artikeln der letzten Lieferungen, u. a. bei Duns Scotus, Annette von Droste Hülshoff, Erasmus von Rotterdam, bietet das Lexikon eine Fülle von z. T. unbeachteter Literatur. Im Artikel Ehses wird der Deutsche Campo Santo in Rom zum Camp Santo. Engelbert I. wurde nicht von seinem Neffen, sondern dem Sohn seines Vetters Friedrich von Isenburg ermordet.

Diese wenigen Beispiele zeigen die Grenzen und den Wert des vorliegenden Lexikons. Man darf dem Werk, das bei vielen Artikeln ein wichtiges Hilfsmittel darstellt, einen guten Fortgang wünschen.

Freiburg Remigius Bäumer

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Wolfgang Braunfels.

Band V: Ikonographie der Heiligen Aaron bis Crescentianus von Rom mit 239 Abbildungen. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, 520 Sp. Lw. Subskr. DM 148.–

Band VI: Ikonographie der Heiligen Crescentianus von Tunis bis Innocentia mit 259 Abbildungen. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1974. 588 Sp. Lw. DM 148.–

Band VII: Ikonographie der Heiligen Innozenz bis Melchisedech mit 289 Abbildungen. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1974. 628 Sp. Lw. DM 158.–

Das vielbeachtete, durch eine Reihe von Rezensionen herausgestellte „Lexikon der christlichen Ikonographie" beginnt mit dem 5. Band die „Ikonographie der Heiligen". Von dem in vier Bänden geplanten Werk liegen drei Bände vor (5–7). Mit zahlreichen Abbildungen versehen wurden die Heiligen der römischen Kirche, aber auch die byzantinischen, russischen, syrischen und koptischen Heiligen behandelt.

Lesenswert ist des Herausgebers Braunfels' Vorwort. Man erfährt, daß die ursprüngliche Konzeption, die Menge der Artikel von Spezialisten schreiben zu lassen, scheiterte, weil gar nicht soviele Fachgelehrte über Heilige gearbeitet haben. So konnten nur in begrenztem Umfang größere Beiträge an Spezialisten vergeben werden. Eine Kern-Arbeitsgruppe hauptamtlicher Mitarbeiter, die an einem Ort tätig sind, bewältigen das übrige. Der Nachteil liegt darin, daß nun viele Unerfahrene mitarbeiten, junge Doktoren und fortgeschrittene Studenten. Die Vorteile der konzentrierten Gruppenarbeit werden so wieder nivelliert. Ein Mangel, der schon der „Allgemeinen Ikonographie" (Bde 1–4) anhaftete, ist dadurch augenscheinlich noch gewachsen: es gibt zuviel Zwergartikel, die wenig nützen.

Die Einführung „Konzeption und Praktik der Heiligenbände", von K. G. Koster, J. Boberg, V. Mayr unterzeichnet, läßt wissen, daß man auch bei diesem modernen Ikonographie-Werk noch mit drei Prozent Irrtümern in den Zuweisungen von Darstellungen rechnen muß, da sie „notwendig zum größeren Teil aus der vorhandenen Literatur übernommen" werden. Das ist fatal und prekär, und man muß den Widerspruch anmerken, der sich zu Braunfels' Vorwort ergibt, in dem unter Kritik und Verurteilung wenig zuverlässiger älterer Arbeiten stolz für dieses Werk der Rückgriff auf die ersten Quellen verkündet wird (6*).

Bei solchem Aufwand und Apparat und dann noch von vornherein 3 % zugestandenen Fehlern kann unmöglich ein einzelner Rezensent sich auf ein Podest schwingen, das ihm gestatten könnte, all diese Arbeitslast vieler Einzelner und ganzer Gruppen souverän zu überblicken, zu loben und zu kritisieren. Kritische Rezension wird hier zur absurden Überforderung, wenn man ehrlich ist. Man kann etwas suchen, und wenn man es nicht findet, dies bemängeln. Nur so kann der eine oder andere Test der Heiligenbände durchgeführt werden. Man stößt dann bald darauf, daß die Kleinartikel viel anfälliger sind als die großen Spezialarbeiten. Und immer wieder erhebt sich die Frage nach dem wirklichen Wert des Ganzen. Ich kenne keine bessere Lexikonform als die des Pauly-Wissowa (Reallexikon für die klassische Altertumswissenschaft). Aber für ein solches Unternehmen braucht man Zeit, Könner, großzügige Mittel. Dergleichen ist ein Immerwährendes, das man neu beginnt, wenn man am Ende angekommen zu sein scheint.

Es soll keine Frage aus gesellschaftspolitischer Perspektive, aber doch auch aus dem Blickwinkel der Ökonomie sein, wenn gefragt wird: Wer initiiert dergleichen Unternehmungen wie solche modernen, auf bestimmte Bandzahl festgelegten Lexika? Ist das wirklich ein einzelner Forscher, der meistens bei aller Beschleunigung den Ansatz kaum überlebt? Man gewinnt den Eindruck, daß – bei einem gewiß vorhandenen natürlichen Interesse der Wissenschaft und der gebildeten Welt – Verlagsinteresse der eigentliche Antrieb ist. Deshalb muß es schnell gehen, die Herstellungskosten müssen in Grenzen gehalten werden. Das Werk muß abgesetzt werden und Gewinn bringen. Die Verlagshilfe für die Wissenschaft ist weitgehend eine scheinbare geworden. Die Wissenschaftshilfe für die Verlage ist ansehnlich.

Man sollte bei dem bewährten Verfahren bleiben, daß für echte umfassende Instrumente der Wissenschaft, die ein einzelner nicht schaffen kann, maßgeblich Akademien, Institute und vergleichbare Institutionen die Initiative haben, aber nicht Verlage. So wie es bei den großen Corpus-Unternehmungen war und weitgehend noch ist. Wer wie die heutigen Verlage ein Ganzes, möglichst ein Mammut-Werk aus dem Boden stampfen will, kann dies, auch wenn er Heerscharen von Mitarbeitern einsetzt, nur durch Verdeckung der Lücken. Die Wissenschaft sollte solche Versuche, unbeschadet der guten Einzelbeiträge, als Ganzes nicht akzeptieren.

Nach dieser Gesamtbeurteilung im Interesse der Sache gebe ich noch einige, nur ganz wenige Proben sachlicher Einzelkritik.

Im Artikel „Anaklet I" (von Dr. Lieselotte Schütz, Mitglied der Redaktion) heißt es: „Über Wirken A.s nichts bekannt"; dabei schreibt der Liber Pontificalis I 54: Hic memoriam beati Petri construxit et composuit ubi episcopi reconderentur. Er erbaute also die Memoria des heiligen Petrus und ordnete den Platz, wo die Bischöfe begraben werden sollten. Es ist zwar in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion um das Petrusgrab strittig, ob im Liber Pontificalis vielleicht eine Namensverwechslung mit Anicetus, der 155–166 Bischof von Rom war, vorliegt (s. E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten[3] 136). Aber der Verdacht ist um so weniger gerechtfertigt, als eine Schematisierungsaufgabe am „Begräbnisplatz" sehr einleuchtenderweise dem zweiten Nachfolger Petri zufallen konnte oder mußte, als dieser seinen unmittelbaren Vorgänger Linus zu bestatten hatte. Wie es auch sei: diese mit Anaklet verbundene Nachricht darf nicht verschwiegen werden. Der heilige Papst bekommt hier Profil. Er ist der erste, der geschichtlich etwas am „Petrusgrab" tut. Und wenn es monumenthaft noch so wenig greifbar für uns wird, es steht doch da, es ist überliefert. Es gehört zum Quellennachweis dieser Heiligengestalt.

Ein Wort zu einem anderen Artikel: „Caesar Baronius". Bei aller Hochschätzung hätte ich „C. B." nicht im Heiligenlexikon gesucht. Er ist Venerabilis. Genannt wird Herausgabe (seit 1584) des Martyrologium Romanum. Vor allem wird man doch die Annales Ecclesiastici nennen, die ihn vor allem berühmt gemacht haben. Davon liest man nichts. – Die Quellennachweise erscheinen zu willkürlich: Rom, Ss. Nereo e Achilleo. 17. Jahrhundert. Übermalung eines älteren Gemäldes. Ferner S. Maria in Vallicella, ebenfalls 17. Jahrhundert. Wie wird die zeitliche

Lücke geschlossen? Und wenn es schon zwei Baronius-Bilder in Rom gibt, dann sähe man doch gern eines. Keine Abbildung.

Zur Bebilderung der Bde V und VI hat J. M. C. Toynbee im Jahrbuch für Antike und Christentum 16, 1973, 159f und 17, 1974, 176 Kritisches gesagt und berechtigte Wünsche vorgebracht.

Ludwig Voelkl hat in seiner Rezension in der Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 70, 1975, 112ff andere Mängel und Fehler aufgezeigt. U. a. weist er auf den Artikel „Agnes von Rom" hin. Darin heißt es: „Im 4. Jahrhundert errichtete Konstantina, die Tochter Konstantins, über A.s Grab an der Via Nomentana die Basilika S. Agnese f.l.m., die 624–638 neu gebaut wurde." Voelkl nennt die Notiz unklar. In Wirklichkeit ist sie falsch. Denn der Grabungsbefund ergibt, daß die alte Kirche S. Agnese mit dem Mausoleum nicht über dem Grab der heiligen Agnes errichtet ist. Es ist fraglich, ob sie überhaupt eine Grabeskirche war. Die Ähnlichkeit im Grundriß mit S. Sebastiano (alte Apostelkirche an der Via Appia) weist in andere Richtung. Erst 624 entsteht die noch heute vorhandene und in Gebrauch befindliche Agneskirche über dem Grab der Heiligen.

So fortfahrend ließe sich ein dickes Buch schreiben. Ich schließe mit dem Hinweis, daß jeder der Mitarbeiter sicher tat, was er konnte; daß die Mängel und Fehler dennoch beträchtlich sind; und daß die grundsätzlichen Einwände nicht geringer werden, wenn man erfährt, daß immer mehr Käufer und Benutzer des Lexikons über den Kreis der Wissenschaftler hinaus aus den verschiedensten Bereichen und Interessengebieten stammen. Gerade ihnen müßte man das Beste bieten. Denn sie können die Fehler nicht immer von selbst erkennen. Vor solchen ausgeweiteten Benutzerkreisen wächst die Verantwortung von Herausgeber, Mitarbeitern und Redaktion unermeßlich.

Münster Josef Fink

Schmöle Klaus: **Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien.** – Münster: Aschendorff (1974). VIII u. 152 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 38). kart. DM 38.–

Ziel der Arbeit ist die Interpretation der Texte, in denen Klemens das Motiv von der postmortalen Läuterung durch Feuer verwendet. Als Leitlinie dafür dient der bei Klemens äußerst weit gefaßte Begriff der Anastasis, die sich seit der Taufe im Leben des Gläubigen bereits auswirkt und dann jenseits des Todes in der endgültigen Anastasis ihren Höhepunkt erreicht. Die Läuterung nach dem Tode ist also ein Bestandteil dieser Erneuerung des Menschen zu immer größerer pneumatischer Reinheit. In früheren Arbeiten hat man gern darauf verwiesen, daß Klemens mit seinem platonischen Dualismus die biblische Lehre von der Auferstehung des Fleisches verflüchtige; Sch. möchte diese nach seiner Meinung oberflächliche Beurteilung vermeiden.

Als wichtigster Vermittlungsbegriff zwischen biblischer und philosophischer Auffassung erscheint der stoische Pneumabegriff, der vom Materiellen bis zum Geistigen, vom Natürlichen bis zum Göttlichen alles umfaßt. Die Taufe ist der Beginn der pneumatischen Auferstehung mit der Neugestaltung der Sarx. In Taufe und Eucharistie erfaßt das Pneuma den sarkischen und pneumatischen Teil des Menschen und versetzt ihn in ein erstes Stadium der Auferstehung. Dem muß die ethische Verfassung entsprechen, indem die Leidenschaften beseitigt werden, begleitet von der Metanoia als Wesenserkenntnis der Sünde. So gelangt der Christ zur Wesensverwandlung in der wahren Gnosis; Glaube und Gnosis erheben ihn über seine irdische Leibgebunenheit und bereiten ihn auf den überirdischen Vollendungszustand vor. Dem wahren Gnostiker erscheint der Tod als Ausrichtung des leiblich-seelischen Gefüges auf die geistige Wesensmitte der Person. Im Dienst von Tod und Auferstehung stehen Feuer und Pneuma als theologisch-anthropologische Kategorien. Im Anschluß an Platon und Philon hat Klemens dabei jedoch den kosmologischen Realismus überwunden; die Kosmologie dient ihm nur noch zur Veranschaulichung überirdischer pneumatischer Wirklichkeiten. Die valentinianische Konzeption des jenseitigen Feuers zur Läuterung für Dämonen und zur Vernichtung hylisch gewordener Psychiker hat Klemens kräftig verändert. Das Feuer ist zur Läuterung der Psychiker bestimmt. Klemens überwindet die stoisch-panentheistische Auffassung vom Feuerpneuma, obwohl stoisch-heraklitische Grundlagen für die klementinische Auffassung vom Feuer (Ekpyrosis) recht deutlich erkennbar sind. Die metaphysische Rolle des Feuers sieht Klemens bei der Anastasis, die durch Feuer hindurchführt, sowohl bei Christus wie bei den Gläubigen; platonische Lehren erscheinen als Bestätigung eschatologischer Lehrsätze. Dabei werden platonische Elemente aus den Jenseitsmythen stoisch-heraklitischen Spekulationen angepaßt; deren theologische Verarbeitung ist jedoch das eigene Werk Klemens', der dafür recht geschickt immer wieder biblische Anknüpfungspunkte zu finden weiß, die allerdings dann doch nur sekundäre Bedeutung haben. In der griechisch-römischen Welt ist die Vorstellung eines endzeitlichen oder postmortalen Gerichtsfeuers weitverbreitet, der Klemens besonders bei den Valentinianern begegnete: dreierlei Arten von Schicksal nach dem Tode erwarten die drei Gruppen von Menschen, die ungerechten und gerechten Psychiker und die Pneumatiker. Unter dem Einfluß Philons hat Klemens diese valentinianische Spekulation ausgeweitet mit seiner Lehre, daß alle durch ein pneumatisches Feuer hindurchgehen müssen. Systematische Aspekte der klementinischen Eschatologie zeigen sich im pneumatologischen Aufstiegsschema, das eng mit der Engellehre Klemens' verbunden ist. Die Seele muß beim Durchgang durch die verschiedenen Engelklassen die Spuren irdischer Leiblichkeit ablegen und kommt so stufenweise zur Auferstehung, die durch Christi Auferstehung eröffnet wurde. Der jenseitige Heils- und Reinigungsprozeß erscheint in ekklesiologischen Kategorien, weil die Engel zur Kirche gehören. So führt der Weg der pneumatischen Anastasis zu einem pneumatischen Soma, beginnend mit der Taufe, bis zum Gipfel der eschatologischen Vollendung. Dazu gehört die Läuterung nach dem Tode, bei der das Feuerpneuma als Mittel dazu dient, den irdischen Leib-Seele-Zwiespalt zu überwinden.

Sch. hat in geschickter Darstellung die wesentlichen Probleme klementinischer Eschatologie vorgeführt, was bei der bekannten Eigenart Klemens' nicht leicht ist. Seine Beziehungen zur griechischen Philosophie sind gebührend gezeichnet. Die alte Streitfrage, in welchem Umfang Klemens die Hellenisierung christlicher Theologie betrieben hat, wird dadurch aber nicht leichter entscheidbar. Sch. meint: „Das historische Verdient des Klemens liegt darin, daß er die zu allen Zeiten unter den jeweils veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen notwendige Begegnung von philosophischer und theologischer Eschatologie mit seinen denkerischen Mitteln im Rahmen seiner religiösen Gesamtmetaphysik zum erstenmal in Gang gebracht hat." Unabhängig von der Beantwortung solcher Fragen bleibt die Feststellung, daß Sch. in eindringender Analyse noch deutlicher gemacht hat, wie sehr Klemens von seiner ekelektischen Philosophie bestimmt war. Dies ist in jedem Fall ein Verdient der soliden Untersuchungen, bei denen man sich öfters allerdings weniger komplizierte Formulierungen gewünscht hätte.

Bochum Alfred Stuiber

Courcelle, Pierre: **Recherches sur Saint Ambroise.** ‚Vies' anciennes, culture, iconographie. – Paris: Études Augustiniennes 1973. 375 S., (einschl. 91 Bildtafeln). Lw FF 120.–

Die Form eines Sammelbandes erlaubt dem angesehenen Ambrosius- und Augustinus-Kenner Courcelle, Untersuchungen verschiedener Bereiche der Ambrosiusforschung gleichzeitig vorzulegen. Sie gehen in drei Richtungen: Untersuchungen von Texten des Ambrosius und des Paulinus von Mailand (Kapitel I–V); Edition und Kommentar einer neu entdeckten und von A. Paredi erstmals edierten karolingischen Vita des Ambrosius (Kapitel VI u. VII); Untersuchungen zur Ikonographie des Ambrosius (Kapitel VIII u. IX).

Der erste Teil bringt zunächst einen kurzen Beitrag „Ambroise ‚professeur de philosophie'" (Kap. I, Seite 9–16), der sich dem von Paulinus berichteten Unterfangen „philosophiam profiteri voluit" (Vita VII, 9) zuwendet, durch welches sich Ambrosius der Übernahme des Bischofsamtes entziehen wollte. Entgegen der geläufigen Deutung, Ambrosius habe sich nach seiner Proklamation der christlichen Philosophie zugewendet, habe ein asketisches Leben begonnen oder habe sich für eine philosophische Lehrtätigkeit entschieden, sieht C. in dieser Bemerkung den Versuch des Ambrosius, sich als Philosoph verdächtig zu machen und so als des Bischofsamtes unwürdig zu erscheinen.

Der zweite Beitrag „Ambroise et Calcidius" (II, 17–24) stützt in ausführlichen und interessanten Textvergleichen die These von J.-H. Waszink, daß Calcidius ein gegen 400 in Mailand lebender christlicher Neuplatoniker sei, wobei die vorgetragenen Gründe hypothetisch bleiben, aber einleuchten und sehr vorsichtig formuliert sind.

Der dritte, ebenfalls kurze und scharfsinnige Beitrag „Ambroise dévot de la monade" (III, 25–33) gilt einigen Aussagen, in denen Ambrosius auffordert ‚unus esse', einer zu sein. Sie gelten nicht der Anpreisung zurückgezogenen Lebens, sondern fordern die Identität mit sich selbst (Ep 63,60 PL 16,1204 D: assuesce unus esse; Ep 7,22 PL 16, 911 A: unus esto). Diese von Ambrosius als ‚vetus dictum' bezeichnete Forderung (Ep 63,60) scheint ein Wort Zenons von Citium zu sein, das Ambrosius über Macrobius er-

reicht haben mag. In ihm lebt die antike Hochschätzung vor der als göttlich angesehenen Eins weiter, was durch zahlreiche Zitate belegt wird. Mit Recht sieht C. darin ein Zeichen der geistigen Weite des Ambrosius, der sich diese Gedanken zueigen macht, und ein Beispiel mehr für den Einfluß des Neuplatonismus.

Der vierte Beitrag „Ambroise et les spectres" (IV, 35–24) verweist auf einen bislang nicht vermerkten Einzelzug in den Werken des Ambrosius, der eine verbreitete Volksmeinung widerspiegelt, nach welcher die Seelen jener, die ins Böse verstrickt starben, vor allem die Seelen der Selbstmörder, keine Heimat finden und als Gespenster zwischen den Gräbern irren. Diese Meinung findet sich bereits bei Platons Phaidon und war, wie die Untersuchung zeigt, bei Heiden und Christen bekannt. Ambrosius nennt sie an drei Stellen: In Ps 38,31,1; De Abraham II, 9,64 und In Ev Luc VI, 43.

Der fünfte und letzte der kleinen Beiträge des ersten Teiles „Ambroise face aux comiques latins" (V, 41–48) macht wie die beiden vorhergehenden auf Beziehungen zwischen Ambrosius und der klassischen Literatur aufmerksam. Ambrosius kennt auch die heidnischen Komödiendichter und verwendet sie auf originelle Art für seine spirituellen Absichten. Wieder deckt C. in seiner scharfsichtigen Art Abhängigkeiten von Plautus und Terenz auf, die nicht alle in den Ausgaben des CSEL vermerkt sind, und stellt sie listenartig zusammen. Bisweilen scheinen Anklänge allerdings schwach zu sein (wie etwa bei dem ‚exercere sumptum' in Ep 81,2 [vgl. S. 44]).

Der zweite Teil befaßt sich in zwei Kapiteln mit einer karolingischen ‚Vita Ambrosii', deren Text C. neu ediert, nach seinen Quellen befragt und kommentiert.

Der sechste Beitrag „La ‚Vita Ambrosii' carolingienne. Texte et sources antiques" (VI, 49–121) ist der umfangreichste des Bandes und bringt einen Text, welcher die Erstedition von A. Paredi aus dem Jahr 1964 an nicht wenigen Stellen verändert, worüber ich mir allerdings kein Urteil zutraue. Dabei ist jeweils die linke Seite für die umfangreichen Quellenverweise reserviert, welche sich beziehen auf: Ambrosius, Pseudoambrosius, Paulinus von Mailand, Ennodius von Padua, Cassiodor, Gaudentius von Brescia, Caesarius von Arles, Vergil, Augustinus, Plautus, Possidius, Pseudo-Victor de Vita, Cicero, Commodius, Hilarius, Symmachus, Laktanz, Vita Sti. Gaudentii Novariensis, Gregor von Tours, Petronius und Fortunatus. Diese Verweise sind mit der für C. typischen Scharfsichtigkeit gegeben und um Aufdeckung kleinster Entsprechungen bemüht, die bisweilen zuweit hergeholt erscheinen (z. B. das ‚perduxerat fama' aus Augustinus, Conf. V, 13,23,9 [S. 76f], oder die bloße Wortgleichung in ‚melliflua doctrina' und der Bezeichnung ‚De officiis melliflui libri tres' bei Cassiodor, Inst., I,16,4 [S. 76f], ähnlich die Parallelität von ‚obmutescere fecit' mit dem ‚obmutescant' aus Ambrosius, Exam VI,7,40 [S. 78f] und die von ‚deo sacrificium obtulit' mit dem bloßen ‚obtulit' aus Ambrosius, Cain I,10,42 [S. 112f], wobei an dieser Stelle im Text der Vita der Name Abel hätte kursiv gedruckt werden müssen, weil er zur Parallele gehört, und im selben Abschnitt des Textes der Vita eine falsche Zitation stehen blieb [Gn 6,9 statt Ps 50,19]; auch auf S. 117 fiel eine falsche Markierung der Parallele auf: in Zeile 1011 durfte ‚nec' nicht kursiv gedruckt werden, während es bei ‚imperator' hätte geschehen müssen).

Der siebente Beitrag „La ‚Vita Ambrosii' carolingienne. Étude philologique, littéraire et historique" (VII, 123–253) ist die wohl wichtigste Untersuchung. Sie bringt den Kommentar zum Text und legt dessen Quellen offen. Wieder fällt die längst genannte Scharfsichtigkeit auf, die nur aus bester Kenntnis der Quellen erwachsen kann, auch wenn bei aller angewandten Genauigkeit und Vorsicht manches wieder zuweit hergeholt erscheint. Die Untersuchung weist den Hagiographen als guten Kenner der Quellen aus, die dieser dann auch recht frei gegen die größere Genauigkeit der Quellen verwendet, wobei er allerdings die Vita des Paulinus an einer Stelle auch verbessert (142). Überflüssig erscheinen allerdings die langen freien Wiedergaben der Vita durch C.

Eine wichtige Tabelle (143–148) stellt die aufgewiesenen Parallelen und Quellen zusammen, wobei deutlich wird, daß C. den 76 in der Edition Paredis vermerkten Quellenverweisen weitere 147 neu aufgedeckte hinzufügen konnte (die von C. genannte Zahl 149 konnte ich nicht verifizieren), wobei 59 Bibelzitate nicht mitgezählt sind, von denen P. nur 8 angibt.

Ein abschließendes Facit (148–153) vermerkt nochmals die grundsätzliche Treue, mit der sich der karolingische Hagiograph an die Quellen hält: für die allgemeine Geschichte an Cassiodors Historia Tripartita, für die persönliche Geschichte des Ambrosius an die Vita des Paulinus, die er beide in bisweilen langen Zitationen übernimmt. Offensichtlich ein gebildeter Mann, zeigt er seinen historischen Sinn auch darin, daß er von Ambrosius selbst vor allem historische Quellen benutzt. Eine einzige Episode der Vita ist nicht durch Quellen zu belegen (p 67,697–68,704), wofür C. mit guten Gründen gegen P., der die Episode für ungeschichtlich hält, ein nicht mehr erhaltenes Votivbild in der Basilika des Ambrosius annehmen möchte (151ff).

Der dritte Teil des Bandes beschäftigt sich in zwei Kapiteln mit der Ikonographie des Ambrosius.

Der achte Beitrag „Portraits Ambrosiens" (VIII,155 – 167) beschreibt 16 Darstellungen des Heiligen, darunter 4 bislang nicht veröffentlichte; der neunte Beitrag „Scènes ambrosiennes (sic!)" (IX, 169–232) tut dies mit 80 szenischen Darstellungen, worunter sich ganze Zyklen befinden (so der Paliotto der Basilika S. Ambrogio in Mailand mit 14 Darstellungen, das Apsismosaik mit 2 Darstellungen und die 12 Reliefs des Chorgestühls aus der gleichen Basilika, 4 Fresken von Masolino aus S. Clemente in Rom, die Predella von Bergognone mit 5 Szenen, 2 Wandteppiche nach Philippe de Champaigne und die 7 Fresken des Bon Boullogne aus Saint-Louis des Invalides zu Paris; insgesamt 80 Darstellungen, von denen 17 zum erstenmal veröffentlicht sind.

C. beschreibt jede einzelne der auf 91 Glanzdruck-Tafeln (237–344) wiedergegebenen Porträts und Szenen, wobei er besonderes Gewicht auf die bislang nicht veröffentlichten legt. Immer werden dabei vor der eigentlichen Beschreibung und Deutung, soweit solches möglich ist, Inhalt, Darstellungsart, Künstler, Alter und Aufbewahrungsort genannt wie auch die Quellen, auf welche sich die Darstellungen beziehen. Leider ist das eigentliche Auswahlprinzip nicht von Anfang an deutlich genug genannt. Lediglich bei der Beschreibung des ersten Portraits wird gesagt, daß die Bilder aus den weniger bekannten und den bezeichnendsten ausgewählt wurden (vgl. S. 155), während erst auf den letzten Seiten dieser Grundsatz ein wenig präzisiert wird (234). So bleibt der Eindruck dieser beiden letzten Kapitel eigenartig zwiespältig. Wieder fällt die Beobachtungsgabe des Vf. auf, die bis in Einzelheiten hinein genau zusieht, feststellt und auch erklärt, anderseits bisweilen etwas oberflächlich ist; ebenso vermag die Beschreibung oft den künstlerischen Gehalt erschließen, während sie anderseits auch wieder in der nüchternen Aufzählung bleibt. Ein Zwiespalt, der wohl bei so vielen Beschreibungen nicht zu vermeiden ist.

(Ein Hinweis mag vermerken, daß mir auf Bild XLVI,3 Ambrosius doch mit der Peitsche dargestellt erscheint gegen die Feststellung C.s; weiter ist ein dummer Druckfehler stehen geblieben, der bei den Tafeln das Chorgestühl von S. Ambrogio ins XI statt ins XV Jahrhundert verlegt.)

Eine „Conclusion" (233–236) zieht noch einmal ein Facit, das in besonderem Maße auf den dritten Teil eingeht, indem die Hauptmotive genannt (Darstellung des Ambrosius mit der Geißel, der dem Kaiser Theodosius verweigerte Zugang zur Kirche und andere, vor allem der Legende zugehörige Motive) und auch der Bezug mancher Darstellung zur karolingischen Vita aufgewiesen werden (die z. B. die Haltung des Ambrosius gegenüber den Arianern mit der Tempelreinigung durch Jesus vergleicht). Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, daß diese Beobachtungen eben auf den hier vorgelegten Darstellungen basieren.

Drei Tafeln (I Table bibliographique, II Table des noms propres, III Table des planches) (347–369) schließen das Werk ab und machen es zu einem wichtigen Bestandteil der neuen Ambrosiusliteratur. Da Stellungnahmen und auch kritische Bemerkungen in die ausführliche Vorstellung des Werkes mit eingegeben wurden, erübrigt sich eine abschließende Würdigung, die doch nur wiederholend die Wichtigkeit des Werkes für die Ambrosiusforschung und die Bewunderung für die Arbeitsleistung festhalten müßte.

Hennef / Sieg Viktor Hahn

Die Benediktus-Regel, lateinisch – deutsch. Hrsg. von Basilius Steidle OSB. 2. überarb. Aufl. – Beuron: Beuroner Kunstverlag 1975. 211 S., 2 Abb. Lw. DM 18.–

Die Regel des Magister oder Die Regel der heiligen Väter. Ins Deutsche übertragen von Albert Ohlmeyer OSB. Als Manuskript gedruckt. (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1974.) 159 S. br.

Die Benediktus-Regel wurde ebenso wie die erste Auflage im Anschluß an den Codex 914 der Stiftsbibliothek von St. Gallen herausgegeben.

Angesichts der heute neu diskutierten, aber noch nicht endgültig geklärten Frage, ob dem 100 Jahre älteren Codex von Oxford (Bodleian

Library, Hatton 48) aus dem 7. Jahrhundert nicht doch der Vorrang zukommt vor dem Codex Sangallensis, hat der Hg. die vom Codex Sangallensis abweichenden Lesarten und Interpolationen des Codex Oxoniensis in den Variantenapparat zum Text mitaufgenommen. Wenn er aus bestimmten Gründen der Lesart des Codex Oxoniensis den Vorzug einräumte, so setzte er die Lesart des Sangallensis in den Apparat. Jene älteste noch vorhandene Abschrift der Regel Benedikts (RB) steht heute im Mittelpunkt der gelehrten Diskussion, da einige Forscher zu der Auffassung neigen, daß der Oxforder Codex doch der ersten Redaktion der RB näherkommt als der Sangallensis 914, der von der Reichenau aus überarbeit und beeinflußt worden sei, während der Oxforder Text möglicherweise auf eine unmittelbarere Tradition auf dem Weg über das Kloster Lérins und das Kloster Condat im Schweizer Jura zurückgehe. Da die Ausgabe mehr praktische Zwecke verfolgt und einer späteren kritischen Ausgabe nicht vorgreifen will, ist diese Lösung wohl akzeptierbar.

Außer biblischen Verweisen hat der Hg. auch wichtigere monastisch-patristische Analogien seinem Zitatenapparat hinzugefügt und zudem das Sachverzeichnis zu einer Art Kommentarersatz ausgestaltet.

Besonders dankenswert ist die ausführliche Einleitung, die mit den Forschungsergebnissen der letzten Jahrzehnte bekannt macht. Vf. weist darauf hin, daß Augustinus einen bestimmenden Einfluß auf die RB ausübte; sein Geistesgut ist in die RB eingeströmt und ließ Benedikt zum Reformator des gesamten abendländischen Mönchtums werden durch seine Charakterisierung des Klosters als einer Gemeinschaft von Menschen, die „in Eintracht und Liebe" (Augustinus) ihr gemeinsames Leben führen. Gerade darin unterscheidet die RB sich von ihrer anderen Vorlage, der Regula Magistri (RM), die das Kloster als „Schule, als Lehr- und Erziehungsanstalt" für unmündige Menschen betrachtet. Die Mönche der RB sind, wie Steidle mit Recht hervorhebt, nicht nur, wie der RM, vertikal auf den Abt als ihren Lehrer und Erzieher, sondern auch horizontal „aufeinander hingeordnet" (16) und haben Mitverantwortung für das gemeinschaftliche Zusammenleben.

Die Kontroverse bezüglich der Frage, ob Benedikt die RM als Vorlage benutzt habe, gilt seit dem 2. Regulae-Benedicti-Kongreß in Maria Laach im September 1975 als endgültig abgeschlossen. Benedikt hat die RM bei Abfassung seiner Regel benutzt, aber in souveräner Weise, als Reformator, der den autoritäten Text der RM umgestaltete und vereinfachte im oben angedeuten Sinn.

Zu Recht hat Steidle diesmal nicht mit solcher Betonung wie vorher auf den Abt Cassian von Marseille als Anreger Benedikts hingewiesen. Denn gemäß den neueren Erkenntnissen, insbesondere im Referat von Ambrose Wathen OSB (Saint Benedict, Louisiana) auf dem erwähnten Laacher Kongreß, müssen literarische Texte allerdings aus den sprachlichen Überlieferungszusammenhängen interpretiert werden, zugleich aber unter „Einbeziehung des sich geschichtlich wandelnden Textverständnisses", d. h. im Kontext der heutigen Kultur. Man hat tatsächlich im Lauf der Jahrhunderte immer zur Interpretation der RB nach jenen theologischen Autoren gegriffen, die der Mentalität der jeweiligen Zeitepoche entsprachen. In Zeiten eines einseitigen Individualismus, einer übertriebenen persönlichen Selbstvervollkommnung als Hauptlebenszweck und einer dementsprechenden, lediglich um ihrer selbst willen betriebenen Askese suchte und fand man auch die zu einer solchen Geisteshaltung passenden Erklärer für die an sich so schlichte Hausordnung Benedikts. Man erklärte die Werke eines Cassian, der sich ausschließlich bei den damaligen nordägyptischen Einsiedlern umgeschaut hatte, nebst einigen ähnlichen Autoren (etwa Evagrius Ponticus) zu den Hauptquellen der RB. Eine solche Bevorzugung Cassians war zeitgebunden. Heute gehen uns die Augen auf für die wahren Quellen abendländischer Gemeinschaftsregeln. Augustinus, den Steidle mit Recht nun an erster Stelle nennt, kannte die Gründer der ersten Mönchsgemeinschaften, Pachomius, Horsiesius und Basilius, aus ihren Schriften oder den Schriften über sie und verwertete deren Anregungen für seine eigene Mönchsregel. Es ist gut, daß Steidle dies nun stärker berücksichtigt. (Vgl. zu diesem neueren Prinzip der Textauslegung Bernard Lonergan, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Quaestiones Disputatae Nr. 67, 1975; ders., Method in Theology, 1972; Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 1975).

Noch eine kleine Randbemerkung: Steidle schreibt auf S. 20, daß im Jahre 1933 „fast zur gleichen Zeit Justo Pérez de Urbel OSB (Silos) und Augustin Genestout OSB (Solesmes)" die enge Beziehung zwischen der RB und der RM entdeckten. Bernd Jaspert stellt dies in seiner umfangreichen Untersuchung über „die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse" (1975) anders dar, und zwar unter genauen Quellenangaben. Hiernach hat Genestout die Benutzung eines Teils der RM durch den Verfasser der RB als erster erkannt, im Jahre 1937 zunächst dem Generalkapitel der französischen Benediktinerkongregation durch seinen Abt mitteilen lassen und dann 1940 öffentlich vorgetragen. Pérez de Urbel ging es um ganz andere Fragen. Er glaubte an den spanischen Ursprung der RM und gestand (nach anfänglichem Widerspruch) erst viel später zu, daß die RB vielleicht doch später als die RM entstanden sei. Der inzwischen verstorbene Dom Genestout ist der einzige Entdecker der umwälzenden Erkenntnis, daß Benedikt die bis vor einigen Jahrzehnten wenig beachtete RM als Vorlage benutzte, aber, wie gesagt, zugleich mit einer damit verbundenen radikalen Revision des Grundkonzepts, nämlich unter Abkehr vom allzu autoritären, paternalistischen Regime der RM zu einer echt brüderlichen Gemeinschaftsordnung.

Die Erkenntnis, wie sehr die RM sich in ihrem Grundkonzept von der RB unterscheidet, hat die erste deutsche Übersetzung durch Abt Albert Ohlmeyer nunmehr auch dem Nichtlateiner möglich gemacht. Seine Übersetzung ist als Arbeitspapier gedacht. Diese deutsche Wiedergabe des „nicht selten unentwirrbaren, holperigen und knorrigen Vulgärlatein" der RM bietet eine ideale Vergleichsmöglichkeit. Die geniale Leistung des Reformators Benedikt springt geradezu in die Augen, wenn man nur einmal etwa nachliest, wie die Gäste, die Postulanten und die kranken Brüder nach den Anordnungen der RM behandelt werden sollen. Man soll sie bespitzeln und die Erkrankten zunächst einmal als Simulanten behandeln. Der Nachfolger des Abtes wird von diesem allein und ohne Befragung der Brüder bestimmt oder (beim plötzlichen Tod des Abtes) von Außenstehenden ernannt.

Beverungen Oda Hagemeyer

Prinz, Franz SJ, **Kirche und Arbeiterschaft** – gestern – heute – morgen. – München, Wien: Günter Olzog (1974). 370 S. (Geschichte und Staat. Bd 175/176, Großbd Aktuell) Ppb. DM 7.80

Vf., der fast drei Jahrzehnte in der Arbeitnehmerseelsorge tätig war, bezeichnet es als das Anliegen des Buches, „in die Gegenwart hineinzuwirken, die Bedeutung der katholisch-sozialen Bewegung wieder bewußter zu machen und für die Zukunft neue Anregung zu geben" (12). Es geht um den Aufweis der für das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft in Deutschland wichtigen Faktoren und Verbindungslinien vom Beginn der „sozialen Frage" im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Da es bisher an zusammenfassenden Arbeiten fehlte, füllt das Buch eine Lücke und ist geeignet, sowohl dem Vorwurf, die Kirche habe versagt, als auch dem Minderwertigkeitskomplex unter Katholiken, die die eigene Geschichte nicht mehr kennen, entgegenzuwirken.

Das Buch ist in sieben Teile gegliedert. Zunächst wird in kurzen Strichen „Die Entwicklung der sozialen Frage" gezeichnet (15–26), woran sich ein Kapitel über „Der Einbruch des Sozialismus in die Massen der Arbeiter" anschließt (27–64). Die thematische Spannweite dieses zweiten Teiles, der nicht nur vom Frühsozialismus, von der Bedeutung von Karl Marx für das Verhältnis der Arbeiter zur Kirche und von der Sozialdemokratischen Partei mit ihren Wandlungen handelt, sondern ebenfalls die Beziehung der „freien Gewerkschaften" und später des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB) zur Kirche erörtert, bedingt die skizzenartige Darstellung mit allen Vor- und Nachteilen. Der dritte Teil untersucht die Hemmnisse, die dem sozialen Engagement der Kirche im Wege standen, angefangen von ihrer Schwächung durch die Säkularisation und den Staatsübergriffen über die mangelnde Erkenntnis von Wesen und Ursachen der sozialen Frage bis hin zu den verschiedenen Lösungsversuchen der konservativ-ständischen und der „liberalen" Richtung im Katholizismus (65–96). Wenn Karl Freiherr von Vogelsang als bedeutendster Vertreter des „christlichen Sozialismus" bezeichnet wird (93f), so ist dies irreführend, da er, wie die meisten Romantiker, für die ständische Verfaßtheit der Wirtschaftsordnung plädierte. Der vierte Teil ist überschrieben: „Das Ringen der Kirche um die rechte Ordnung der Gesellschaft nach 1890" (97–162). Neben der Kapitalismuskritik, dem Gedanken der Sozialreform, einigen Anmerkungen über die Lehre der Kirche zur Revolution als Hebel der Systemveränderung, der Besinnung auf das Naturrecht als Grundlage der katholischen Sozialbewegung stehen hier die Überlegungen zur Sozialpolitik und zur heutigen Strukturpolitik im Mittelpunkt. Das gelegentlich vertretene Modell einer „laboristischen Ordnung" wird mit guten Gründen zurückgewiesen. Ob „die Arbeit" als Organisationsprinzip der Gesellschaft (156) betrachtet werden kann, ist fraglich. Die angeführten Tatbestände beziehen sich auf die

Rechtsstellung der Arbeitnehmer im Wirtschaftsprozeß. Es überrascht, daß auf die Partnerschaft zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern, gerade auch im Gegensatz zum marxistischen Klassenkampfprinzip, wenig eingegangen wird. Der fünfte Teil befaßt sich mit der „Verwirklichung der rechten Ordnung" und erstreckt sich u. a. auf die Gründung, Organisation und das Wirken der katholischen Arbeiterbewegung mit einem Hinweis auf das evangelische Pendant, der christlichen Gewerkschaften, der Kolpingfamilie und der christlichen Parteien (163–296).

Die beiden letzten Teile behandeln „Kirche und Arbeiter in der Gegenwart" (297–306) und „Kirche und Arbeiter in der Zukunft" (307–331). Die Anregungen für künftige Schwerpunkte des Heilsdienstes der Kirche am Arbeitnehmer bieten keine neuen Einsichten, schärfen aber die Nutzung der bislang schon vorhandenen Möglichkeiten ein. Schließlich ist noch eine Übersicht über Organisation und Dienste der KAB und wichtiger Verlautbarungen der Kirche zur sozialen Frage beigefügt.

Vf. hat mit großer Umsicht und Belesenheit in der einschlägigen Literatur die Schwierigkeiten im Verhältnis der Kirche zur Arbeiterschaft aufgezeigt, aber ebenso die in die Tat umgesetzten Impulse zur Bewältigung der sozialen Frage. Daß bei einer so breit angelegten Untersuchung eine Reihe von Aspekten zu kurz kommen mußte, ist verständlich. Neben der durch die persönliche Erfahrung geprägten Sicht dürften hierin die Gründe für manche Einseitigkeit liegen. Auch hätte man gewünscht, daß die Entwicklung seit 1945, als auf Betreiben auch katholischer Sozialethiker die christlichen Gewerkschaften nicht mehr wiederbegründet wurden und damit der einst so wirksamen katholisch-sozialen Bewegung ein schwerer Stoß versetzt wurde, wesentlich kritischer beurteilt worden wäre. Insgesamt aber ist das Buch eine höchst verdienstvolle Arbeit. Man kann nur hoffen, daß es zu der vom Vf. angezielten Bewußtseinserneuerung im deutschen Katholizismus beiträgt.

Augsburg Anton Rauscher

Iserloh, Erwin: **Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik,** dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel von Kettelers. – Mainz/Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur / (in Kom. bei) Steiner (1975). 26 S. (Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1975, Nr. 3) br. DM 10.60

Ausgehend von dem vielfach erhobenen Vorwurf, das Christentum und die Kirchen hätten angesichts der sozialen Frage im 19. Jahrhundert versagt, untersucht der renommierte Kirchenhistoriker und Kettelerforscher anhand des einschlägigen Schrifttums die verschiedenen Entwicklungsstufen, die den Standort des Mainzer Bischofs in dieser zentralen Frage seiner Zeit markierten. Gerade weil Ketteler durch und durch Seelsorger war, bedrängten ihn „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart", die er bereits 1848 zum Thema seiner berühmten Adventspredigten wählte. Dieses Problembewußtsein ist um so bemerkenswerter, weil damals weder von den herrschenden liberalen Kräften noch von den Wissenschaften soziale Anstöße kamen und weil auch das kommunistische Manifest von Karl Marx in Deutschland wirkungslos, ja unbekannt geblieben war. Was die Lösung der sozialen Frage betrifft, so zeigt der Vf. in einer gerafften Zusammenschau, wie Ketteler sie zunächst von der Änderung der Gesinnung durch die christliche Nächstenliebe erhoffte, allmählich aber die Notwendigkeit der Sozialreform und der staatlichen Sozialpolitik erkannte. Damit zeichnete er die Grundlinien für die Integration der Arbeitnehmerschaft in die Gesellschaft vor, wie sie dann auch zum Programm der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland wurde. Die Abhandlung wirkt vom Boden einer gesicherten Geschichtsforschung jener Mythenbildung entgegen, als ob das christlich-soziale Denken und Handeln steril gewesen sei und erst der Sozialismus den Umschwung herbeigeführt hätte.

Augsburg Anton Rauscher

Schellenberger, Barbara: **Katholische Jugend und Drittes Reich.** Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz. – Mainz: Matthias Grünewald 1975. 202 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Bd 17) kart. DM 54.–

Das Buch von Barbara Schellenberger ist eine sehr interessante Studie zur Geschichte der katholischen Jugendarbeit und zugleich ein weiterer wichtiger Beitrag zur Aufhellung der Beweggründe und des Ausmaßes der Jugendopposition unter der NS-Diktatur. Die Eingrenzung auf den Katholischen Jungmännerverband und auf das Gebiet der ehemaligen preußischen Rheinprovinz ist insofern gut begründet, als der Katholische Jungmännerverband unter den katholischen Jugendverbänden durch seine zahlenmäßige Stärke und seine pädagogische und jugendpolitische Bedeutung eine besondere Rolle spielte und seinen Schwerpunkt im Gebiet der Rheinprovinz hatte.

Nach einer kurzen Einführung, die sehr prägnant die Entwicklung der katholischen Jugendverbände insgesamt und insbesondere die Stellung des Katholischen Jungmännerverbandes nach der grundlegenden Umgestaltung durch Ludwig Wolker skizziert, sowie wertvolle Informationen über das Verhältnis der katholischen Jugendverbände zur Politik vermittelt, folgen zwei größere Kapitel über die Maßnahmen des NS-Regimes gegen die katholische Jugend in den Jahren 1933 bis 1936 und über deren innere Situation in dieser Zeit. In diesem Rahmen findet der Leser auch interessante Exkurse über die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher, einer sehr kurzlebigen Organisation katholischer Nazi-Kollaborateure, die gleichwohl der katholischen Jugendarbeit große, geradezu verhängnisvolle Schwierigkeiten bereitete, über das Ende der katholischen Sportorganisation, Deutsche Jugendkraft, und über die Sonderentwicklung an der Saar vor und nach der Abstimmung von Januar 1935. Daran schließen sich zwei weitere, etwas knappere Kapitel über die katholischen Jugendverbände in der Sicht ihrer nationalsozialistischen Gegner und über die Endphase des Kampfes um die organisierte katholische Jugendarbeit von 1936 bis 1939 an. In diesem Zusammenhang wird auch der Weg zu den Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge nachgezeichnet, die die deutschen Bischöfe im April 1936 erließen und die für die kirchliche Jugendarbeit eine neue Periode eröffneten. Durch sie wurde die Jugendarbeit in allen ihren Formen zur Pflichtaufgabe der ordentlichen Seelsorge. Ein historisches Ereignis und zugleich eine pastorale Notwendigkeit, die heute vielerorts nicht mehr gesehen wird. Dokumente und graphische Darstellungen ergänzen die Studie.

Die Autorin breitet eine Fülle von Material aus, zum Teil aus bisher noch gar nicht oder nur sehr wenig erschlossenen Quellen. Dabei entsteht ein umfassendes Bild vom Kampf der Kirche und des Katholischen Jungmännerverbandes gegen den Totalitätsanspruch von Staat und Partei. Die Studie schildert die Ereignisse von den ersten, schon bald nach der sogenannten Machtübernahme einsetzenden Zermürbungs- und Zwangsmaßnahmen, die teilweise noch unkoordiniert und widersprüchlich waren, über die Verordnungen des Oberpräsidenten der Rheinprovinz, der immerhin den – wenn auch vollkommen unzulänglichen – Versuch machte, die Stellung der katholischen Jugendarbeit einigermaßen rechtlich zu umschreiben und gegenüber der Hitler-Jugend abzugrenzen, bis hin zu den systematisch geplanten und durchgeführten Unterdrückungs-, Verbots- und Verfolgungsaktionen des NS-Staates. Sehr interessant ist dabei insbesondere auch die Auswertung der Lageberichte der Regierungspräsidenten, der Gestapo und des SD über die Arbeit der katholischen Jugend und die Darstellung der Motive und Methoden des Kampfes der Hitler-Jugend gegen die katholischen Jugendverbände.

Breiten Raum nimmt auch die Schilderung der zähen dreijährigen Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und den deutschen Bischöfen einerseits und den Partei- und Staatsstellen andererseits über die Auslegungsgrundsätze zu Artikel 31 des Reichskonkordats ein. Dieser Artikel regelte die Tätigkeit der katholischen Organisationen und Verbände. Die Autorin arbeitet heraus, in welcher Weise die Bischöfe und der Hl. Stuhl in diesen Verhandlungen getäuscht wurden und wie man sie immer wieder mit rein verbalen Beteuerungen abzulenken suchte. Dabei wird nicht verschwiegen, daß es unter den deutschen Bischöfen hier und da mindestens in der Anfangszeit der Verhandlungen und Auseinandersetzungen illusionistische Vorstellungen etwa über die Möglichkeiten einer katholischen Jugenderziehung im Rahmen der Hitler-Jugend gab. In Rom sah man die Dinge sehr viel klarer und steuerte von Anfang an einen unnachgiebigen Kurs gegenüber der Zermürbungstaktik der Nazis, die mit der Zeit immer deutlicher machten, daß sie sich die totale Unterwerfung der katholischen Jugendverbände zum Ziel gesetzt hatten. Ohne das Reichskonkordat wäre dieses Ziel einige Jahre früher erreicht worden. Mit ihm hatten die katholischen Jugendverbände immerhin eine Rechtsgrundlage, auf die sie sich berufen konnten und die ihnen wenigstens zeitweise einen gewissen Schutz verlieh.

Sehr detailliert werden in der Studie sodann die Maßnahmen des Katholischen Jungmännerverbandes geschildert, mit denen er

die neue Situation zu bewältigen suchte, die Kräfte auf das Wesentliche und im Kern vom Nationalsozialismus Unterscheidende hinführte und zäh um einen Freiheitsraum für die katholische Jugendarbeit rang. Dabei entwickelten sich ganz neue Taktiken und eine „Sprachregelung", die sich dem heutigen Leser, insbesondere dem, der keine Vorstellung von dem Leben in einer totalitären Diktatur hat, nicht immer ohne weiteres erschließen und ihn zu falschen Schlüssen verleiten könnten. Es ist ein besonderes Verdienst des Buches, durch die Fülle des herangezogenen Materials und dessen umsichtige und einfühlsame Zuordnung und Deutung einen entscheidenden Beitrag zur richtigen Beurteilung damaliger Aussagen und Maßnahmen geleistet zu haben.

Sehr eindrucksvoll wird herausgearbeitet, wie in dieser Zeit trotz des Drucks von außen und aller Einschränkungen, die er zur Folge hatte, und trotz mancher zahlenmäßigen Verluste die Geschlossenheit des Katholischen Jungmännerverbandes wuchs und seine innere Kraft noch zunahm. Die Autorin zeigt diese Entwicklung am Beispiel verschiedener Aktionen auf, insbesondere der Aktion „vom guten Recht der katholischen Jugend", die vom damaligen Kölner Domvikar Josef Teusch für Mai 1934 vorbereitet worden war und über die Erzdiözese Köln hinaus das Rheinland erfaßte. Später waren es die Gott-Bekenntnistage, die den Widerstandswillen katholischer Jugend gegen den nationalsozialistischen Ungeist weithin sichtbar machten. Die eigentliche Wappnung gegen die Herausforderung durch den Nationalsozialismus lag aber in einer auf das Wesentliche konzentrierten und beständig geleisteten religiösen und menschlichen Bildung und Erziehung der Führer und Mitglieder. So konnte es geschehen, daß der Katholische Jungmännerverband und mit ihm auch die anderen katholischen Jugendverbände in den schweren Jahren von 1933 bis 1939 in mancher Hinsicht geradezu eine Blütezeit erlebten, deren Auswirkungen noch bis in die 60er Jahre hinein spürbar waren.

Der Widerstand der katholischen Jugend gegen den Nationalsozialismus war – wie Sch. zutreffend feststellt – nicht in erster Linie politische Opposition, sondern Gewissenswiderstand. Unter den Bedingungen des totalitären Staates erhielt dieser Widerstand aber in steigendem Maße politische Bedeutung und schärfte das politische Bewußtsein derer, die ihn leisteten. Darüber hinaus trug er ganz wesentlich dazu bei, daß immer mehr Menschen in der Kirche die Bedrohung durch den Nationalsozialismus erkannten und daß der nationalsozialistische Totalitätsanspruch in einem wichtigen Gesellschaftsbereich, in der deutschen Jugend, nicht voll durchgesetzt werden konnte.

Das Buch von Sch. ist ein Beitrag zur Geschichtsschreibung. Die Zeit, die es behandelt, ist abgeschlossen. Und dennoch kann es auch für heute von großem Nutzen sein, indem es dazu anregt, die gegenwärtige Situation der Jugend der Kirche und das Wirken der Kirche für diese Jugend im Lichte der Erfahrungen und Leistungen einer großen Geschichtsepoche zu betrachten. Aus einer solchen Betrachtung ließen sich manche Orientierungspunkte gewinnen, Beiseitegeschobenes und Verschüttetes käme wieder in den Blick, und Glaubenstreue und Freude an der Gemeinschaft der Kirche könnten dadurch geweckt und gestärkt werden.

Bonn Felix Raabe

GOTT – MENSCH – UNIVERSUM. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hrsg. von Johannes Hüttenbügel. – 8. Aufl. (Graz, Wien, Köln): Styria (1974). 819 S. Ln. DM 59.–

Das Werk, ursprünglich eine Übersetzung von Jacques de Bivort de la Saudée „Essai sur Dieu l'Homme et l'Univers", hat in seiner vorliegenden dritten deutschen Ausgabe (im Gesamtwerk der achten) eine wesentliche Umgestaltung erfahren. War es nach Zeit und geistiger Umwelt seines Entstehens vor allem als Auseinandersetzung mit dem Materialismus und Marxismus gedacht, versuchen seine Beiträge jetzt, Fragen an den Glauben und Einwände gegen ihn auf breiter Front der heutigen Situation entsprechend aufzunehmen und zu beantworten. So ist der Band nach Aufbau und Inhalt fast völlig neu, seine Beiträge sind zahlreicher und vielseitiger. Mit einem einleitenden und abschließenden Aufsatz „Der Mensch im Mittelpunkt" und „Erfülltes Leben" faßt Heinrich Fries das Ganze programmatisch zusammen.

Der Inhalt des Werks gruppiert sich in drei Teile. Im ersten: „Herausforderungen der Zeit" sollen zunächst eine Bestandsaufnahme der Glaubenssituation und verschiedene Ansätze der Religionskritik gesammelt werden. Zu Wort kommen durch folgende Autoren Positivismus (Norbert Schiffers), Religionssoziologie (Raban Tilmann), Ideologiekritik (Gerhard Schmied), Futurologie (Kuno Füssel), die bedrohte Gesellschaft (Edmund Braun), Revolte und Aufbruch der Jugend (Roman Bleistein), Marxismus (Herbert Vorgrimmler), Tiefenpsychologie (Erwin Ringel) und philosophische Anthropologie (Georg Scherer). Wie immer bei Sammelbänden mit verschiedenen Autoren sind auch hier die einzelnen Abhandlungen von unterschiedlichem Gewicht. Manche sind zu knapp, andere lassen es bei schon allgemein bekannten Tatsachen bewenden; nicht immer gelingt es, die für den Glauben entscheidende Fragestellung scharf und deutlich herauszuarbeiten. Als besonders gelungen seien genannt Norbert Schiffers' Darstellung des Positivismus bis hin zu der Frage, welche Bedeutung seinen Fallstudien vor der Gesamtwirklichkeit zukomme (67ff) oder Georg Scherers Entfaltung des Gottesgedankens aus den „transzendentalen Bestimmungen des Menschen" (266ff). Manche Aussagen allerdings fordern, auch wenn sie recht modern scheinen, durch ihre Indifferenziertheit Widerspruch heraus. So wird über mögliche Ideologiekritik in der Theologie gesagt: „Der Wahrheitsbegriff der heutigen Theologen ist nicht mehr statisch. Die von Scholastikern fixierten Begriffe gelten nicht mehr... als Gehäuse, die Wahrheiten beinhalten, wobei der Wahrheitscharakter bereits als verloren gilt, wenn der Inhalt eines Begriffes nur um Nuancen geändert wird" (126). Oder als wahrscheinlicher Grund für die Zurückhaltung gegenüber der Tiefenpsychologie wird angegeben, „daß die Kirche ihrerseits vielfach neurotisiert ist und deswegen als Institution... einen anhaltenden Widerstand gegen die tiefenpsychologischen Lehren entwickelt" (243f). Man fragt sich, was der wissenschaftliche Wert solcher Aussagen sein soll.

Der zweite Teil, der mit seinen Themen und Autoren einzig noch die frühere Auflage übernimmt, behandelt „Naturwissenschaft und Theologie" mit den Beiträgen: Der Kosmos. Aufbau und Entwicklung der Welt im großen (Udo Becker), Das organische Leben. Sein Wesen und seine Herkunft (Johannes Haas), Die Evolution zum Menschen hin. Der Weg der Hominisation (Paul Overhage), Der Mensch. Evolutionsprodukt und Schöpfungstat Gottes (Adolf Haas), Glaube und Wissen. Grundsätzliche Überlegungen (Heimo Dolch).

Schließlich wird in einem drittel Teil „Orientierung aus dem Glauben" gegeben. Gern folgt man Leo Scheffczyk bei der Darstellung der Geschichtlichkeit des Glaubens (475ff) und Norbert Lohfink in der Anleitung zum Verstehen der Heiligen Schrift (497ff). Herbert Haags „Woher kommt der Mensch?" nach der Aussage der Genesis (531ff) ist ein wenig kurz geraten. Gotthold Hasenhüttl behandelt „Die Gottesfrage heute" (545ff) am Gegenbild des heutigen Atheismus. Dafür hätte man sich die positive Darstellung vertiefter und umfassender gewünscht. Es ist zu wenig, Gott als „ein eminent gesellschaftskritisches Prinzip" zu bezeichnen oder zu sagen „Gott aber fungiert als eine Tendenz, den Horizont des Menschen absolut freizugeben" (565). Ebenso wäre es notwendig gewesen, mögliche Gotteserfahrung deutlicher zu bestimmen. So richtig auf die Liebe als Ort solcher Erfahrung und auf Jesus als Modell verwiesen wird (fraglicher ist schon die Gotteserfahrung aus der „Dialektik der Wirklichkeit", auch wenn sie mit dem netten Wortspiel „verstehbar – verstehbar" erklärt wird), so ungenügend ja falsch ist es, Gott als „pädikativische Aussage von menschlicher Beziehung" (571), als „Prädikation" bzw. „Qualifikation" eines dialektischen Geschehens (573) zu bezeichnen. In seinem Entwurf einer Christologie geht Wilhelm Breuning von der Wirkungsgeschichte Jesu im Glauben der Kirche aus. Diese Wirkungsgeschichte ist nichts anderes als Jesu Selbstmitteilung, deren Inhalt sein „für uns" und sein „Leben für Gott" ausmacht. Sie gründet darin, daß der Auferweckte identisch ist mit dem Gekreuzigten und daß die Sache Jesu sich allein in seiner Person selber darstellt. Wertvoll ist, daß Breuning auch auf heutige Versuche einer „Christologie von unten" oder einer „transzendentalen Christologie" kurz zu sprechen kommt und die bei ihnen verbleibenden Fragen nicht verschweigt. Nach dem in Jesus selbst begründeten Glauben der Kirche ist er der einzige, durch den Gott sich und seine Liebe mitteilt, der Sohn Gottes. Es steht zu erwarten, daß „Neue Ansätze in der Moraltheologie" heute begleitet werden von entschiedener Kritik an Kasuistik, Legalismus, statischer Sicherheitsethik oder einseitiger Sakralisierung in der bisherigen Moraltheologie, wie Bernhard Häring das tut. So berechtigt diese allmählich bekannte Kritik sein mag, die neuen Ansätze sind leider nicht deutlich und klar genug. Es ist die Rede von vertiefter Motivation christlichen Handelns durch den Glauben und das Kennenlernen Christi. Aber die „spezifisch christliche Normenbildung" bleibt in seltsamer Schwebe. Einerseits soll sie sich ergeben aus den „Zielgeboten", der „Heilspädagogik" und der Geschichtsführung Gottes (641ff). Anderseits wird gut naturgesetzlich gesagt: „Die Erkenntnis der allgemeinen Normen des Handelns folgt der Erkenntnis und Zielbestimmung des Seins" (640). „Die traditionelle Lehre vom natürlichen Sittengesetz ist unter Zuhilfenahme der Humanwissenschaften, im Blick auf die Möglichkeiten und Nöte von heute, neu zu überdenken", heißt die allgemeine Regel (648). Aus ihr ergibt sich die wenig beinhaltende Norm des Sowohl – als auch: „Es gilt also ... den Pharisäismus gründlich auszutreiben, ohne jedoch die sittlichen Normen zu verdunkeln" (651). Zum Problem des Übels sagt Yves Congar abschließend, daß es „für

uns stets Ärgernis und Geheimnis zugleich" ist (653ff). Wolfgang Beinert zeigt die Kirche als stellvertretende Gegenwart Christi, als Sendung, Gemeinschaft und Grundsakrament des Heils (677ff). In seinem Beitrag „Wohin gehen wir?" behandelt Walter Strolz die von der Heilsverheißung eröffnete Zukunft und die aus ihr entspringende christliche Grundhaltung der Hoffnung (705ff). Zustimmen wird man auch Max Seckler, wenn er zur Theologie der Religionen entschieden auf das eine Heil verweist und von der nötigen „Enttabuisierung des Feldes der Religionen als Heilswege" spricht (745). In Johannes Brosseders Beitrag über den Ökumenismus ist die Hingabe an das Anliegen deutlich, doch bleibt dem Leser die Frage, ob der Vf. über die erreichte Konvergenz in der Lehre und über die pragmatische Lösung der „konziliaren Gemeinschaft" nicht zu optimistisch urteilt (747ff).

Im ganzen ist zu sagen, daß der umfangreiche Band „Gott – Mensch – Universum" dem Christen ein reiches Spektrum von Antworten auf drängende Fragen bietet, ihn aber auch ebenso mit Fragen zum Weiterdenken entläßt.

Heidelsberg Richard Hauser

Marlé, René: **Parler de Dieu ajourd'hui.** La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling. – Paris: Du Cerf 1975. 48 S. (Collection Cogitatio Fidei, Nr. 82) br. FF 38.–

Marlé stellt – in Anlehnung an Ebeling's Lutherinterpretation (13–100) – methodologisch (17–58) und pastoral (59–100) theologische Hermeneutik in einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang. Es wird gezeigt: Sinnsuche als Selbstverständnis hat ihren Ort in der Differenz. Die Differenz wird sichtbar, wenn der Sinnsuchende sich erfährt angesichts Gottes und angesichts der Welt. Mit dieser Differenz-Sicht kann Marlé „formal" Luther wie Ebeling der Tradition bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin zuordnen (108–123). Ganz im Sinne dieser Tradition besteht Marlé mit Ebeling auch inhaltlich darauf, daß Gott und Welt je andere Sinngegenstände bleiben. Wer Gottes Eigenschaften mit Schleiermacher ins Gefühl für die absolute Abhängigkeit (124ff) oder mit Bultmann in die Sinnfrage hineinnimmt (128ff), nimmt Gott das, was Gott zeigt, Gottes Eigenschaften also. Er redet nicht mehr „von" Gott, sondern existential nur noch „über" Gott. Heute seien Moltmann und Pannenberg Exponenten dieser existenziellen Formalisierung, dieses Erbes aus dem Idealismus (132f). Die Differenz zwischen Gott und Welt werde vernachlässigt – und damit auch das Verständnis der Offenbarung in Jesus Christus verunmöglicht.

Seit Descartes sei solche Nivellierung modern. Die beständigen Fragen nach Gewißheit überhaupt (136ff), Fragen über die Vergewisserung in der Geschichte (146ff), zur Seins-Gewißheit (165ff), Fragen vor allem danach, ob sich in Sprache Realität zeige (185ff) – dies alles seien die Kennzeichen einer Moderne, die nach sich selbst frage und doch bei sich selbst die letzte Antwort nicht finde. Solche Fragen seien nicht nur Ausweis für das Bestreben nach Verifikation (169), sondern hintergründig für die Gegenwart des Mysteriums (194). Dies zeige sich bei Themen wie denen der Begründung des Singulären, der Transformation der Welt (195f), der Sprachhermeneutik (202ff) und der Verantwortung von Erfahrung, Freiheit, Glaube und Liebe (225ff).

Wer diesen Problemen heutiger Hermeneutik nicht ausweiche, sondern sich ihnen stelle, trete ein für ein erwachsenes Christentum, stehe auf der Seite der Humanisten und eines fundierten Glaubens (288ff).

Das alles klingt sehr zuversichtlich. Die Krise wird gesehen, ihre Vorgeschichte kritisch auf Bestehenbleibendes abgeklopft, Aufgaben und Gruppenziele werden benannt. Zufrieden aber ist man am Schluß des Buches nicht. Wer wohl könnte die Augen davor verschließen, daß nicht erst seit heute Verifikation nicht nur Gewißheit als Selbstvergewisserung sondern weit öfter Sicherheit in einem praktikablen System bedeutet? Sicherheit in den technologisch-anwendbaren Wissenschaften, in der ökonomischen und politischen Pragmatik, im Glauben daran, daß es aus der Krise genau beschreibbare und deshalb vordringlichere Auswege geben muß als den der hintergründig und also nicht genau festlegenden Sprachhermeneutik? Marlé sieht diese Differenz in seinem Buch noch weniger als Ebeling. Der kämpft an gegen das, was er als pragmatisches Sicherheitsdenken für den Verderb der Neuzeit hält. Solche Apologetik wäre wenigstens noch ein Zeichen für das Gruppenbewußtsein von christlichen Humanisten. Auch dann noch, wenn sie das Problem „diese unsere Gruppe" und die „Öffentlichkeit" nur stellen, nicht weitertreiben würde.

Rez. scheint, schon aufgrund der jüdisch-christlichen Überlieferung, in der Gott der Gott aller und nicht nur einer humanistischen Gruppe ist, hätte Marlé Ansätze genug gehabt, von der Sprachhermeneutik aus sich mit der Sozialhermeneutik auseinanderzusetzen. Gewiß – von Freiheit, Glaube, Liebe, Individualität, Erfahrung und Transformation muß man sprechen. Gerade dann, wenn sie systematisch gefährdet sind. Aber es gibt auch System-Bedingungen für die Sprache, die nicht von der Sprache gesetzt werden, sondern Sprache erst ermöglichen. Sprachhermeneutik ist eines – alles ist sie nicht, wie man in der Tathermeneutik des Jakobusbriefs und heute noch einmal anders bei Systemkritikern nachlesen kann. Marlé verharmlost die damit aufgegebenen Probleme. Seine Zustimmung zur Moderne ist halbblind und deshalb sein Buch wohl so irenisch.

Regensburg Norbert Schiffers

Ricoeur, Paul / **Jüngel,** Eberhard: **Metapher.** Zur Hermeneutik religiöser Sprache. – München: Kaiser 1974, 122 S. (Sonderheft Evangelische Theologie) br. DM 19.50

Das Sonderheft der „Evangelischen Theologie": „Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache" enthält zwei Aufsätze des Philosophen und Theologen P. Ricoeur (Paris), die mit einer Einführung von P. Gisel versehen sind, sowie einen umfangreicheren programmatischen Aufsatz des Tübinger Systematikers E. Jüngel. In den Aufsätzen beider Autoren geht es um die Semantik der Formen „religiöser Sprache", deren Voraussetzungen an den theoretischen Bestimmungen des Begriffs der Metapher aufgezeigt werden können.

In seinem ersten Aufsatz „Philosophische und theologische Hermeneutik" will Ricoeur philosophische Hermeneutik in eine Organonfunktion für die theologische Hermeneutik einsetzen: in dieser Funktion klärt sie nach R. die Bedingungen der Interpretation, die sich an spezifischen Merkmalen des Textes aufweisen lassen (27f). R. nennt vier solcher Merkmale, denen er dann Kategorien der theologischen Hermeneutik zuordnet (34f). Anhand der Merkmale: Schriftlichkeit des Textes, der Text als strukturiertes Werk, der Text als Entwurf einer Welt und als Vermittlung des Sich-Verstehens des interpretierenden Subjekts soll der metaphorische Charakter der biblischen Texte verstanden werden können. Im Zusammenhang mit dem als hermeneutische Kategorie entwickelten Begriff der „Aneignung" kommt R. zu Konsequenzen, in denen er eine Kritik der existentialen Hermeneutik andeutet (43f): Der Glaube ist aufgrund seiner Sprachlichkeit immer wieder erneuerte Interpretation biblischer Geschichte als Geschichte der Befreiung des Menschen zu seinen wesenhaften Möglichkeiten (44). Der Text fordert nicht sofort die „Entscheidung" des Lesers, sondern spricht zunächst zu dessen Einbildungskraft.

Der zweite Aufsatz („Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache"), in dem R. zeigen will, daß der Text dem Leser „Bilder" seiner Befreiung vorgibt, schließt mit der These, daß die Ethik einer Poetik untergeordnet sein muß (70). Das Verstehen der „poetischen" Sprache ist jedoch nach R. an die praktische Verwirklichung der in ihr gezeigten Möglichkeiten gebunden. Um mit dem Begriff der Metapher die Struktur „religiöser" Sprache an der biblischen Sprache und entsprechend die strukturelle Eigenart der Interpretation zu erfassen, versucht R. die dichterische, „sinnstiftende" Funktion der Metapher gegenüber ihrer bloß rhetorischen Funktion zu bestimmen.

An Ricoeurs Kritik des Metaphernverständnisses der antiken Rhetorik knüpft Jüngel in seinem Aufsatz „Metaphorische Wahrheit" an. Der Untertitel „Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie" verweist auf die von Ricoeur hervorgehobene Bedeutung der Kategorie der „Erzählung" für die Ausarbeitung einer alt- oder neutestamentlichen Theologie (38), sowie auf Ricoeurs Bestimmung des Verhältnisses von Metapher und Gleichnis unter dem Aspekt des Erzählens (54ff). Der programmatische Charakter dieses Aufsatzes ergibt sich u. a. daraus, daß J. die Forderung von J. B. Metz nach einer „narrativen Theologie" (vgl. z. B. Concilium 9 [1973] H. 5) aufnimmt und im Zusammenhang damit eine theologische Metaphorologie als Desiderat der systematischen und der praktischen Theologie nachzuweisen sucht. J. Ausführungen sind im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit einer sprachpositivistisch bestimmten Religionskritik (z. B. der von G. Szsesny), sowie im Hinblick auf die von ihm angedeutete Gegenüberstellung von

„narrativer" und „negativer" Theologie interessant. Die strukturelle Verwandtschaft zwischen dichterischer und religiös-biblischer Sprache, die Ricoeur im Zusammenhang mit dem Begriff der Metapher thematisiert, wird von J. christologisch begründet. Die religiöse Sprache ist notwendig metaphorisch, weil in bezug auf Christus jedes Wort eine neue Bedeutung annimmt (Luther).

Aus diesem Grund und weil die Metapher ein elementarer Vorgang der Sprache überhaupt sei, auf welche das „Reden von Gott" angewiesen ist, habe die Theologie der metaphorischen Rede eine dogmatisch grundlegende und deshalb hermeneutisch entscheidende Funktion zuzuerkennen (77). J. knüpft außer an Ricoeur an Ergebnisse der neutestamentlichen Gleichnisforschung und an Diskussionen in der Philosophie und Sprachwissenschaft an. Ein Abschnitt des Aufsatzes befaßt sich sodann mit dem Wahrheitsbegriff und der Sprachauffassung Nietzsches, ein weiterer mit der von Nietzsche destruierten Wahrheits- und Sprachauffassung des Aristoteles, die impliziert, daß es ein unmetaphorisches, „eigentliches" Reden gibt, das durch metaphorisches, „uneigentliches" Sprechen zu bestimmten Zwecken substituiert werden kann. Trotz der Einschränkung des Wertes der Metapher bei Aristoteles gewinnt J. aus dessen Schriften die Bestimmungen der Struktur der Metapher, denen zufolge sie in „theologischer Sprachlehre" als „eigentliche" Redeweise verstanden werden muß. Wenn nach Aristoteles Metaphern u. a. durch Übertragungen gemäß analogischer Beziehungen zwischen den Dingen gebildet werden, so ergibt sich die hermeneutische Relevanz daraus, daß wie in der Metapher getrennte, aber dem Hörer jeweils vertraute Phänomene in der Weise vermittelt werden, daß Wirklichkeit durch mögliche Wirklichkeit überboten wird, so im Reden von Gott notwendig eine fundamentale Differenz von Gott und Welt mitgesagt ist. Damit ist der Bezug zur „Erzählung" gegeben, denn das Reden von Gott (z. B. in dem Satz „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen", den J. in Analogie zu dem Beispielsatz antiker Metapherndefinition „Achill ist ein Löwe" aus dem Bericht vom Tod Jesu im vorletzten Kapitel des Matthäusevangeliums [Matth. 27,54] zitiert [vgl. S. 71–73]) setzt, um verstanden zu werden, voraus, daß „Vertrautheit" mit Gott durch Erzählung der Geschichte Jesu hergestellt wurde bzw. hergestellt wird.

Die Sprachform der Erzählung wird damit von J. nicht als dem „Reden von Gott" äußerlich oder in bezug auf die „Wirklichkeit Gottes" „uneigentliche" Redeweise verstanden, sondern in Verbindung gebracht mit dem heilsgeschichtlichen „zur Welt kommen" Gottes in Jesus. Sofern die Geschichte Jesu, in der Gott mit den „Mitteln der Welt" zur Sprache kommt, Heilsgeschichte ist, verändern diese Mittel ihre Bedeutung. Durch diese veränderte Bedeutung wird der Hörer „angesprochen", der seinerseits im Gebet auf diese Anrede metaphorisch antwortet. J. hat in seinem Buch: Paulus und Jesus (Tübingen, 3. Aufl. 1967) die Gleichnisse Jesu bereits von diesem Ansatz her zu interpretieren versucht. Das Verhältnis der Wundererzählungen zu den Gleichnissen müßte in diesem Zusammenhang untersucht werden. Ferner wäre zu fragen, was die Metaphorizität der Sprache des Gebetes bedeutet, auf die J. in der thesenartigen Zusammenfassung seines Aufsatzes abschließend hinweist (122).

Münster Edzard Krückeberg

Leipold, Heinrich: **Missionarische Theologie.** Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 298 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd 29) kart. DM 54.–

Es handelt sich hier um den ersten Teil einer Habilitationsschrift mit dem Titel „Theorie der Verkündigung – Der Streit um die Frage der ‚Anknüpfung zwischen E. Brunner und K. Barth". Der zweite Teil, dessen Veröffentlichung noch aussteht, soll Barths Auseinandersetzung mit dem Problem der Anknüpfung zum Inhalt haben und darauf abzielen, „die Frage nach einer Annäherung bzw. einer bleibenden Differenz der Standpunkte" zu klären (S. 290, Anmk. 181). Wenn man diese ursprüngliche Anlage der Untersuchung nicht beachtet, kann der Titel des vorliegenden Buches leicht irreführen. Denn das Interesse des Vf.s an der theologischen Anthropologie Brunners konzentriert sich konsequent auf den Streitpunkt zwischen Barth und Brunner und auf den Weg, den Brunners Denken in diesem Punkte genommen hat. Geleitet ist dieses Interesse von der systematischen Fragestellung nach einer Theorie der Verkündigung, die zugleich die Souveränität des glaubenschaffenden Wortes Gottes und den Menschen als Angeredeten, als zur Antwort Aufgerufenen in rechter Weise zur Geltung bringt (15). Mit dieser Fragestellung führt der Vf. bereits ein Kriterium ein, das ihm erlaubt, im Gang der Untersuchung zugleich zu prüfen, ob Brunners Theologie noch auf dem rechten Wege ist oder – gemäß dem Vorwurf Karl Barths – auf Abwege gerät.

Die Untersuchung setzt ein bei der vordialektischen Zeit, in der Brunner eine Theorie des religiösen Erkennens entwickelt, die noch ganz der Bewußtseinsphilosophie verhaftet ist. Sie zeigt dann, wie Brunner gleich beim ersten Erscheinen des Römerbrief-Kommentars von Barth sich auf dessen Seite schlägt und um der Sache der Theologie und des Glaubens willen mit ihm den Kampf aufnimmt gegen die liberale protestantische Theologie. In der dialektischen Abhebung der Sache Gottes und des Offenbarungswortes von jeglichem menschlichen Selbst- und Gottesverständnis findet er bisweilen noch radikalere Formulierungen als Karl Barth. Jedoch, bei aller Dialektik kreist Brunners Denken immer schon um die Grenzbestimmung zwischen Vernunft und Glaube, menschlichem Können und göttlichem Heil, um den Punkt also, wo der Mensch an seine Grenze kommt, in die Krise gerät, „die Wende, wo immanentes Erkennen und Glauben sich berühren" (S. 98 zit. nach Brunner). Der Vf. versteht es, überzeugend deutlich zu machen, daß Brunners Entwicklung zur „anderen Aufgabe der Theologie", zur Frage nach dem Anknüpfungspunkt, nach dem Adressaten des Wortes Gottes, keinen Sprung oder Bruch darstellt, „der wie ein Sündenfall den reinen Impuls der dialektischen Theologie verkehrte" (102); daß es sich jedoch andererseits auch nicht um die innere Dynamik eines rein gedanklichen Prozesses handelt. Vorantreibendes Motiv darin waren die praktischen Anforderungen, vor die sich die kirchliche Verkündigung gestellt sah angesichts eines immer mehr heidnisch werdenden Abendlandes wie auch gegenüber anderen Religionen. Dieser missionarische Impuls der Theologie Brunners konnte aber erst systematisch zur Geltung kommen auf dem Wege eines dialogischen Wortverständnisses, wie es Brunner bei Ebner entdeckte und dann in seiner Theologie immer mehr kategorial entfaltete. Das dialogische Wortverständnis ermöglichte ihm, die Ansprechbarkeit und Ver-Antwortlichkeit des Menschen als Voraussetzung der Zuwendung Gottes im Wort zu thematisieren, ohne daß dabei dieser Zuwendung Gottes auch nur das geringste an Unverfügbarkeit und Souveränität gegenüber dem Menschen genommen würde. Denn „Ansprechbarkeit" sagt noch nichts aus über die Existenz, die folglich als eine im totalen Widerspruch zu Gott und damit zur eigenen Ansprechbarkeit (Sünder) vollzogene begriffen werden kann. Das zeigt die Untersuchung bis ins einzelne an Brunners dialektischem Verständnis der Anknüpfung, der formalen und materialen Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Schöpfungsoffenbarung im Verhältnis zur Christusoffenbarung. Freilich setzte sich Brunner mit so belasteten Begriffen wie „Anknüpfung", „formale (= unverlierbare) Gottebenbildlichkeit", „natürliche Theologie" usw. fast zwangsläufig mannigfachen Mißverständnissen aus, denen z. T. auch Karl Barth zum Opfer gefallen ist. Das Ergebnis der Untersuchung, daß Karl Barths Vorwurf gegen Brunners theologische Anthropologie auf Mißverständnissen beruhe, dürfte kaum anfechtbar sein. Der Vf. vermittelt durch seine Untersuchung den Eindruck, als sei Brunners theologische Anthropologie eine formalbegriffliche Konstruktion, eine theologische Theorie vom Menschen, die ausschließlich vom Anspruch des Wortes Gottes hergeleitet wird. Wer sich den systematischen Forschungsansatz, den der Vf. mitbringt, nicht vorbehaltlos aneignet, könnte daher verwundert sein, wenn er in einer Anmerkung liest, Brunner räume ein, daß das theologische Urteil über außerbiblische Gotteserfahrungen und -vorstellungen „am geschichtlichen Tatbestand nachgeprüft werden kann und muß" (S. 283, Anmk.). Das dialektische Nein des Wortes Gottes, das alle menschliche Religiosität als Sünde und Abgötterei richtet, muß die Wirklichkeit des Menschen treffen und also auch an dieser Wirklichkeit kontrollierbar sein. Brunner meint, den Nachweis erbringen zu können, daß angesichts der liebenden Hinwendung Gottes zum Menschen in Christus, dem Wort Gottes in Person, alle andere religiöse Erkenntnis und Erfahrung irrig und irreführend sei. Aber die Forderung einer Realitätskontrolle, einer empirischen Verifikation theologischer Aussagen, macht deutlich, daß es Brunner nicht nur um ein begriffliches Zusammendenken des Sünderseins vor Gott und des doch noch Ansprechbarseins durch das Wort Gottes geht. Gemäß dem praktischen Vorgang der Verkündigung richtet sich sein Interesse – wenigstens auch – auf den konkreten Menschen in den empirischen Gegebenheiten seines Daseins. Nun ist aber dieses Bemühen um

Realitätskontrolle nicht, wie die oben erwähnte Anmerkung vermuten lassen könnte, ein Einzelfall. Es kennzeichnet als durchgehende Tendenz die Anthropologie Brunners. So fragt er z. B. nach dem Zeitpunkt in der psychischen Entwicklung des Menschen, wo die Ansprechbarkeit für das Wort Gottes (die formale Gottebenbildlichkeit) empirisch greifbar werde. Er fragt nach der größeren oder geringeren Nähe des sittlichen Verhaltens von Menschen außerhalb des christlichen Glaubens zur Liebe im biblischen Sinne. Gerhard Gloege hat bezüglich der Dogmatik Brunners darauf aufmerksam gemacht, daß das dialektische Gott-Mensch-Schema reichlich formal gehandhabt werde, innerhalb dessen ein quantifizierendes Stufensystem angewendet werde, das sich hauptsächlich aus empirischen Beobachtungen psychologischer, moralstatistischer und soziologischer Art anreichere (Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1951/52, S. 57–78). Wäre es nicht denkbar, daß Barths kritische Warnung mit Berufung auf das „Ur-Dogma" dialektischer Theologie Brunner darin behindert hat, seine eigene theologische Problematik zu Ende zu denken? War Brunner auf dem Wege vom dialektischen Dialogismus zu den Bedingungen eines tatsächlichen Dialogs zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen? Unter einer solchen Fragerichtung wäre allerdings ein Rekurs auf die Biographie Brunners und auf sein Erleben der zeitgeschichtlichen Ereignisse unumgänglich. Auf beides verzichtet der Vf. bei seiner Deutung der Eigenart Brunner'schen Denkens völlig. Ein systematischer Forschungsansatz mag seine Berechtigung haben und zu plausiblen Ergebnissen führen für jeden, der ihn teilt. Dem Rezensenten erscheint es jedoch notwendig, daß sich das systematische Interesse methodisch offenhält für die Eigentümlichkeit und die Eigendynamik des Forschungsgegenstandes. Das durchgängige Bemühen der theologischen Anthropologie Brunners, sich den empirisch greifbaren Realitäten menschlichen Daseins zu stellen, dürfte für eine Theorie der Verkündigung nicht ohne Belang sein – und schon gar nicht für eine missionarische Theologie. Oder muß es belanglos sein, weil es den dialektischen Rahmen zu sprengen droht?

Münster Bernhard Langemeyer

Hommes, Ulrich / **Ratzinger,** Joseph: **Das Heil des Menschen.** Innerweltlich – Christlich. München: Kösel (1975). 63 S. kart.

Das Christentum kann die Auseinandersetzung mit innerweltlichen Heilsprogrammen, vor allem dem Marxismus, noch lange nicht als abgeschlossen betrachten. Man darf sich sogar fragen, ob wir uns nicht erst in einer anfänglichen, vorläufigen Phase dieser Auseinandersetzung befinden, einer Phase, in der die unterschiedlichen Positionen oft noch nicht in ihren letzten Intentionen und Konsequenzen wahrgenommen worden sind. Dem Wahrnehmen und Unterscheiden sind die beiden kurzen, aber wichtigen Beiträge dieses kleinen Buches gewidmet, wobei der erste auf philosophischem, der zweite auf theologischem Weg dasselbe Ziel ansteuert. Vor allem Ratzingers Beitrag enthält eine nüchterne und treffende Analyse der geistigen Strömungen unserer Zeit und versucht die christliche Antwort zu formulieren. Dabei wird sichtbar, daß zur Beurteilung der christlichen Jenseitshoffnung die Frage nach der Wirklichkeit entscheidend ist. Entspricht dem Glauben eine Wirklichkeit, dann ist Jenseitshoffnung keineswegs Vertröstung zum Schaden des Diesseits, sondern im Gegenteil die wichtigste Kraft zur Bewältigung des Lebens. Es ist ein Verdienst der Untersuchung, so eindringlich auf die Frage nach der Wahrheit und der Wirklichkeit hingewiesen zu haben, auf die Frage also, die – obwohl entscheidend – im christlichen Gespräch mit dem Marxismus sonst oft unbetont bleibt.

Münster Alexander Gerken

Heinz, Hanspeter: **Der Gott des Je-mehr.** Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars. – Bern/Frankfurt a. M.: H. Lang/P. Lang 1975. 306 S. (Disputationes Theologicae 3) kart. sfr. 39.60

Die unter Leitung von W. Breuning, Bonn, angefertigte Dissertation bietet wesentlich mehr, als der Untertitel erkennen läßt. Sie stellt eine materialreiche, durch umfangreiche Zitationen dokumentierte Einführung in das theologische Gesamtwerk H. U. von Balthasars dar. Die Einleitung setzt sachgerecht mit der Ästhetik an und beschreibt sorgfältig den geistesgeschichtlichen Ort der Theologie von Balthasars. Durch intensiven Umgang mit den Texten von Balthasars gelangte Vf. zu der richtigen Vorentscheidung, daß die „Mitte" der Theologie von Balthasars die Christologie ist und daß in deren Zentrum wiederum die Theologie des Karsamstags („der Todesschrei Jesu und sein Verstummen und das trinitarische Schweigen des Karsamstags" 89) zu sehen ist. Dem entsprechend verwies er die übrigen großen systematischen Themen in „Kontexte", die er vorgängig zur Christologie behandelt, die Kontexte Trinität, Kirche, (Heils-)Geschichte und Kosmos. Gut hundert Seiten gelten, konsequent kenotisch strukturiert, der Christologie von Balthasars, innerhalb derer erneut die Trinitätstheologie und zu deren Abschluß auch die konkrete Mariologie des Schweizer Theologen dargestellt werden.

Vertritt man den Standpunkt, daß eine theologische Dissertation sich darauf beschränken kann, einen einzelnen Autor, gegebenenfalls unter systematisierenden Gesichtspunkten, darzustellen und daß dies bereits eine nennenswerte Förderung der theologischen Wissenschaft bedeutet, so daß also beispielsweise von einer Problematisierung des behandelten Autors, von einer genaueren Konfrontation seiner „Ansätze" mit vergleichbaren früheren oder zeitgenössischen „Ansätzen" usw. abgesehen werden kann, dann hat H. zweifellos eine gute Arbeit geschrieben. Sie wird in der Gewichtung der Schwerpunkte, in der Berücksichtigung der Quellen von Balthasars und in der Andeutung seiner Polemik ihrem Gegenstand vollauf gerecht und ist methodisch einwandfrei. Daß die Sprache H. nicht den Glanz, die Begeisterung, ja Leidenschaft der Sprache von Balthasars erreicht, wird man ihm nicht zum Vorwurf machen können.

Trotz der unbestreitbaren Zuverlässigkeit der Arbeit begegnet sie jedoch auch schweren Bedenken, die hier nicht verschwiegen werden sollen. Gewiß wird ein Autor, der von vornherein nur referierend an sein Thema herangehen, es allenfalls systematisierend bearbeiten möchte, nicht allenthalben nach Möglichkeiten zur Kritik suchen. Es gibt jedoch Grenzen der Kritiklosigkeit. Für das Gemeinte möchte ich drei Beispiele anführen.

Die Frage nach der Verbindlichkeit der Unveränderlichkeit Gottes oder die Frage nach einem möglichen Werden Gottes sind nicht erst seit Hegel ein erstrangiges dogmatisches Problem. Man wird von einem Referenten der Christologie von Balthasars nicht verlangen können, daß er hier einen Versuch zu einer die dogmatische Tradition respektierenden Lösung macht, zumal nicht angesichts der Tatsache, daß die bei H. Mühlen in Paderborn angefertigte Dissertation von W. Maas, „Die Unveränderlichkeit Gottes als dogmatisches Problem. Zum Verhältnis von biblischer zu griechisch-philosophischer Gotteserfahrung" (Paderborn 1974), die Frage auch nicht einen Schritt näher zu einer Antwort bringen konnte. Kann man sich aber so wie H. kritiklos mit der „Theologie vom Werden, von der Veränderbarkeit Gottes" bei von Balthasar identifizieren und schlicht konstatieren: „Gott hat in der Kenosis Jesu zu seinem Alles wirklich etwas dazugelernt", ohne hier (101) auch nur entfernt ein Problembewußtsein anzudeuten?

Kann man die Trinitätskonzeption von Balthasars blindlings referieren, ohne im mindesten anzudeuten, auf welche Schwierigkeiten und Einwände sie innerhalb der heutigen Diskussion der Trinitätstheologie auftrifft, da sie mehrfache Subjekte und damit in der Sprache der frühen Konzilien mehrerlei Wesen in die Gottheit einträgt, die auf der einen Seite durch „Sendungswillen", auf der anderen Seite durch „Sendungsgehorsam", ja durch „nackten Sendungsgehorsam", durch „blinden Kadavergehorsam" (des Sohnes) charakterisiert sind (186)?

Stellt es dogmatich und dogmenhistorisch überhaupt kein Problem dar, daß von Balthasar in das Zentrum seiner Theologie eine Theologie des Karsamstags stellt, die nach dem Eingeständnis von H. selbst sich weder auf das AT noch auf das NT berufen kann, sondern auf die 1967 verstorbene Adrienne von Speyr zurückgeht, die zweifellos mystisch begabt war, bei H. aber unversehens zur Heiligen wird (192)? Es ist ein wesentlicher Beitrag von Balthasars, zur klassischen dogmatischen Argumentation die Heiligen als „loci theologici" hinzugefügt zu haben. Ist aber eine Theologie einfach unproblematisch, deren Herzstück sich allein auf jemand berufen kann, der möglicherweise visionär begabt war?

Angesichts des Gewichts dieser Kritiklosigkeit ist es bereits nicht mehr verwunderlich, daß H. auch die Polemik von Balthasars gegen K. Rahner und dessen „fundamental fragwürdige" Christo-

logie unkritisch referiert (z. B. 85, 94, 191) und von einer minimalistischen Deutung des Todes Jesu durch Rahner spricht (182), wobei er Rahners Todestheologie von 1958, nicht aber die von ihm selbst im Literaturverzeichnis angeführte Christologie von 1972 zitiert. Den banalen Schlagworten gegen Rahners „transzendentalen Ansatz" sollte das Buch von K. P. Fischer, „Der Mensch als Geheimnis" (Freiburg 1974), definitiv ein Ende gemacht haben.

So bleibt die Arbeit von H. das, als was sie eingangs bezeichnet wurde: eine Einführung. Als einen Beitrag zur Theologie als Wissenschaft wird man sie nicht verstehen können; sie kann keinesfalls als ernsthafte Auseinandersetzung (die stets Bewunderung einschließt) mit der Theologie von Balthasars gelten.

Münster Herbert Vorgrimler

Grillmeier, Alois: **Mit ihm und in ihm.** Christologische Forschungen und Perspektiven. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 768 S. Lw. DM 98.–

In dem Jahr, in dem für die christlichen Kirchen die 1650. Wiederkehr des Konzils von Nizäa ein Anlaß zur Besinnung auf das gemeinsame Erbe wurde, legt der Frankfurter Dogmengeschichtler A. Grillmeier zwei voluminöse Bände vor, die die Größe der altchristlichen Zeit retrospektiv und prosepektiv beleuchten. Die bisher nur im Englischen erschienene Ausgabe „Christ in Christian Tradition" (erstmals London 1965) ist in ihrer zweiten Auflage auf den jüngsten Stand der Forschung gebracht (Vgl. ThRev 72 [1976]). Den Ertrag seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit aber gibt er in „Mit ihm und in ihm" heraus, dessen Teile sich als „Vor- und Begleitarbeiten" (6) des vorhin genannten Standardwerkes verstehen. G. geht hierin der Christologie der alten Kirche in Einzeluntersuchungen nach, die aber so aufeinander abgestimmt sind, daß sie insgesamt doch ein Ganzes bilden. Sie stammen aus der Zeit zwischen 1949 und 1972, abgesehen von zwei Erstveröffentlichungen. Durchweg blieben sie im Kern der Aussage gleich, mit Ausnahme von Erweiterungen oder Überarbeitungen, die durch neue Quellen oder Studien notwendig geworden sind.

G. unterteilt sein Werk in fünf Abschnitte. Der erste „Zum Christusbild der Väterzeit" behandelt vorwiegend heilsgeschichtlich-dogmengeschichtliche Themen. Christliche Kunst und Theologie enger zu verbinden bemüht sich G. in „Die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi. Zur Bild-Theologie der Väterzeit" (19–75). Zahlreiche Faktoren lassen die Darstellung des Christusbildes und die mit ihr einhergehende Begründung der christlichen Kunst spät einsetzen: das Bildverbot aus dem Dekalog (Ex 20,4f), die Kritik des griechischen Rationalismus, wonach eine gültige, das Urbild treffende Darstellung unmöglich zu malen sei, die Gefahr der Verwechslung mit dem heidnischen Götterbilderkult sowie auch der neuplatonische Gedanke, der im Abbild das Urbild wirkmächtig anwesend glaubt. Trotz dieser mahnenden oder sogar verbietenden Einwürfe gelingt es den kappadozischen Vätern, das Christusbild zu verteidigen und im theol. Hausmacht zu verschaffen: Die künstlerische Form erfasse ja nur die Menschennatur Christi, seine Gottheit bleibe für die Kunst unerreichbar. Darauf kann Gregor d. Gr. aufbauen, der dieser Idee die klassische Form für das Abendland gibt. Über die populäre Literatur hinaus wirkt die bildhafte Christusdarstellung auch für die gelehrte Theologie befruchtend: Wo das Wort versagt, vermag die künstlerische Ausdrucksfähigkeit weiterzuhelfen.

Der überarbeitete Beitrag „Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung" (76–174) gehört sicherlich zum Besten, was dieser Band zu bieten hat. Im soteriologischen Teil geht G. vor allem der Abstiegslehre Melitons von Sardes und Hippolyts von Rom nach: Durch die Sünde ist der Mensch den drei eschatologischen Mächten Tod, Hades und Satan ausgeliefert worden, die das Endschicksal des Menschen bestimmen, sofern ein Erlöser sie nicht befreit. Der in die Unterwelt kommende Christus überwindet aber das Böse und erobert sich den gottfernen Ort. Im christologischen Teil wendet sich G. den Problemen des Abstiegs Christi zu. Der Ausgangspunkt, ob eher der Logosabstieg oder der Abstieg der Seele Christi kirchlich gültig sei, veranlaßt ihn, das gesamte Panorama des frühchristlichen Befundes auszubreiten. Abschließend skizziert er die Entwicklung so: „Zunächst gibt sich die Idee des Logosdescensus und die Annahme einer Trennung der Gottheit vom Leibe im Tode als eine von Haus aus populäre vorwissenschaftliche und unreflexe Ansicht." (172) In dem Maße aber, „als die christologische Besinnung einsetzte und fortschritt, wurde die Idee des Logosdescensus ... aus der kirchlichen Theologie ausgestoßen und konnte von da aber nur in Verbindung mit häretischen Gedanken ... ihr Dasein fristen." (172)

Neues Licht in das Dunkel frühchristlicher Erbsündelehre wirft der Artikel „‚Das Erbe der Söhne Adams' in der Paschahomilie Melitons. Ein Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit" (175–197). Erstmals 1949 veröffentlicht, erscheint er nun in neuer Bearbeitung. Die Paschahomilie Melitons bietet einen theol. fruchtbaren Einstieg in Kenntnis und Verarbeitung der nt Lehre von Sünde, Schuld und Heilsverlust. Nach G. sind Grundzüge der paulinischen Erlösungslehre zwar vorhanden, aber doch einem anderen Vorstellungsschema (Ägypten als Inbegriff des Verderbens – Errettung Israels durch das Osterlamm) untergeordnet. Meliton verkörpert eher den augustinischen Typus der Erbsündelehre; daher hebt er sich noch stärker vom Ansatz des Irenäus ab, als G. glauben macht (195). Der Beitrag „Maria Prophetin. Eine Studie zu einer Messianisch-Patristischen Mariologie" (198–216) blieb im wesentlichen unverändert. Die marginal bezeugte patristische Idee von Maria als Prophetin fußt entweder auf dem Magnifikat – und davon abhängig auf anderen Mysterien des Marienlebens – oder auf Jes 8,1–4, aufgrund dessen die Gottesmutter in die Reihe der at wie nt prophetischen Zeugenschaft eingereiht wird.

Einen breiten Raum nimmt die ökumenische Bedeutung der altkirchlichen Christologie ein, die G. im zweiten Abschnitt „Christologie und Ökumene" untersucht. In besonders konziliantem Ton ist der Artikel „Häresie und Wahrheit. Eine häresiologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute" (219–244) geschrieben. Kernpunkt der Erörterung bildet das Dilemma der frühen Kirchenspaltungen, die durch die Konzile von Ephesus und Chalcedon auftraten. G. umreißt seinen Standpunkt folgendermaßen: „Die historische Bedingtheit dieser Kirchenspaltung muß allseits sichtbar gemacht werden, um den Getrennten die Überzeugung zu vermitteln, daß ihre berechtigten eigenen Anliegen ernst genommen werden und auch oder gerade innerhalb der Einheit verwirklicht werden können." (220). Mit Hilfe einer gründlichen Begriffsbestimmung von ‚Wahrheit' und ‚Häresie' versucht G. zu einer neuen Sicht der Dinge vorzustoßen, die das Gespräch mit der Griechisch-Orthodoxen und der Koptisch-Orthodoxen Kirche erleichtert: „die Christenheit war sich im Glauben an Christus ... mehr eins, als sie selber wußte. Die Vergabe des Titels des ‚Häretikers' an die heute von uns Getrennten war unberechtigt und voreilig." (244). „Aus der Distanz von anderthalb Jahrtausenden erkennt die heutige Forschung, daß die Kirchenspaltungen von 431 und 451 vermeidbar gewesen wären, wenn eine intensive Fühlungnahme der sich verketzernden Parteien stattgefunden hätte." (242).

„Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht" (245–282) schließt sich harmonisch an das Vorausgegangene an. Noch einmal werden – und diesmal mit kaum überbietbarer Genauigkeit im Detail – die theol. Grundpositionen des 5. Jhs. auf Orthodoxie und Heterodoxie geprüft und ausgewertet. Zusammen und in Auseinandersetzung mit dem italienischen Gelehrten L. I. Scipioni beschreibt G. die Nähe und Ferne der Position Cyrills zu Nestorius: Beide verwenden das Bild vom brennenden Dornbusch als Illustration der Verbindung der beiden Naturen in Christus (278), beide trennen sich jedoch wieder durch ihren je verschiedenen Ausgangspunkt und die unterschiedlich rezipierte Überlieferung (278f). „Leidenschaft und Ungestüm auf beiden Seiten haben den Weg verbaut, der in einem gemeinsamen, sorgfältigen theologischen Bemühen zur Lösung der damaligen Probleme geführt hätte. Durch Unklugheit kam es zu einem großen Skandal und durch Leidenschaft zu einer unglückseligen Spaltung" (282).

Bei der Erstveröffentlichung von „‚Piscatorie' – ‚Aristotelice'. Zur Bedeutung der ‚Formel' in den seit Chalkedon getrennten Kirchen" (283–300) geht es um das Verständnis des Wortlautes der christlogischen Definition, wie sie die Konzilsväter 451 abgegeben haben. Einem heute vielfach ausgesprochenen Trend zuwiderlaufend, unterstreicht G. die kerygmatische Ausrichtung des Chaldedonense, indem er die Zeugdie kerygmatische Ausrichtung des Chalcedonense, indem er die Zeugnach Art der Fischer, nicht nach der Art des Aristoteles. Eine Gruppe von Bischöfen betrachtete Chalcedon als Interpretation von Nizäa, das bekanntlich die Glaubenssätze in der Sprache des Symbolums formuliert hat. Wer daher Chalcedon widerstreitet, zerstört die überlieferte Glaubensgrundlage.

Der dritte Abschnitt ist der Wirkungsgeschichte des Konzils von Chalcedon gewidmet. Im Zuge der wachsenden Bedeutung, die in der Theologie dem Phänomen ‚Rezeption' beigemessen wird, beschäftigt sich G. in „Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart" (303–334) mit der Aneignung der ökumenischen Konzile in späteren Generationen bzw. Jahrhunderten. An den Anfang stellt er methodische Erwägungen der Rechtshistoriker, wobei er vor allem F. Wieacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit (Göttingen, 2. Aufl. 1967) auslegend ausschreibt und dessen Verständnis als ein exogener und epidemischer Prozeß darlegt. Dieser Einstieg von der Jurisprudenz her ist und bleibt ein legitimer Ausgangspunkt, wenngleich sich G. mit Y. Congar darin einig weiß, „daß die Begrifflichkeit Wieackers nicht streng auf die vielfältigen innerkirchlichen Rezeptionsvorgänge anwendbar ist, da die Kirche ... doch eine vorgängige ‚communio' ist" (310 Anm. 18). – Der folgende geschichtliche Überblick lenkt den Finger auf zukünftige Aufgaben, die, werden sie unternommen, das ökumenische Gespräch vorantreiben und befruchten können.

Einen ersten Schritt in dieser Richtung wagt G. in „Die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche" (335–370). In einer Art Forschungsbericht analysiert er die Aufnahme des Dogmas von Chalcedon, einmal in der Zeit von Leo d. Gr. bis zu Gregor d. Gr., dann in der scholastischen Theologie des lateinischen Mittelalters; schließlich rundet er ihn mit der Enzyklika Pius' XII. „Sempiternus Rex" ab. G. konkludiert wie folgt: „An den Glauben von Chalkedon hat das Lehramt, wie es in der lateinischen Kirche verstanden wird, und die kirchliche Theologie bis jetzt festgehalten." (368).

Unter der Überschrift „Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte" (371–385) referiert G. über das Verständnis der Epoche von 451 bis zum 2. Konzil von Konstantinopel (553), wobei er sich auf die Vorarbeiten von J. Lebon, A. von Harnack, Ch. Moeller und M. Richard stützen konnte. Im Geflecht der voranschreitenden Annäherung von antiochenischer und alexandrinischer Theologie wurde das Stichwort ‚Neu-Chalkedonismus' geprägt. Trotz vieler Versuche blieb eine exakte Begriffsbestimmung jedoch ein Desiderat; in Umrissen meint Neu-Chalkedonismus eine Weiterentwicklung der Synthese von Chalcedon mit cyrllischen Zusätzen; er hebt sich aber vom strengen Chalcedonismus durch eine feste Grenze ab, die durch die berühmte Formel ‚die eine fleischgewordene Natur des Logos' und die aus dem 12. Anathematismus Cyrills abgeleitete theopaschitische Aussage gebildet wird. (375f).

In der zweiten Erstveröffentlichung „Auriga mundi. Zum Reichskirchenbild der Brief des sog. Codex Encyclius (458)" (386–419) geht G. eingehender auf die politische und theol. Nachgeschichte des Konzils von Chalcedon ein. Die Synodal- oder auch Einzelbriefe des Codex Enyclius sind zwei Fragen gewidmet, die Timotheos Ailuros, der sich des Patriarchenstuhls bemächtigt hat, auslöste: die Legitmation der Nachfolge des Timotheus und die Revision von Chalcedon. G. greift – über das Aktuelle hinaus – in seiner quellenkritischen Analyse insbesondere das Verhältnis zwischen Kaiser und Kirche heraus, das in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert ist: Das enge Zusammengehen von Staat und Kirche, wie es Kaiser Konstantin inauguriert hat, scheint noch weiter vorangeschritten zu sein; denn die weitaus meisten Bischöfe sprechen sich für das theodosianische Reichskirchenprinzip aus. Der christliche Kaiser wird mit „auriga mundi et princeps totius orbis" tituliert; er gilt als sakrale Persönlichkeit, als Fundament der Kirche, dem sich die Bischöfe beugen. Dieser nicht ungefährlichen Omnipotenz des Kaisers steht eine beschränkte Selbständigkeit des kirchen Amtes gegenüber, wie sie sich im Rekurs auf die Konzile geltend macht.

Der vierte Abschnitt „Hermeneutik und Christologie" verdient besondere Beachtung. Der gut dokumentierte und in seiner Wertung ausgeglichene Artikel „Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas" (423–488) hat nichts an seiner Aktualität eingebüßt. Die theol. Skizze setzt mit der Reformation ein, in der das hier behandelte Problem erstmals thematisch wurde, und geht dann durch die einzelnen Jahrhunderte schwerpunktmäßig durch; es schließt mit der Darlegung derjenigen Strömungen, wie sie vor allem durch A. von Harnack und R. Bultmann ausgelöst worden sind. Einige Linien zieht G. bis in die Gegenwart weiter (487f), wobei allerdings die Ergebnisse von H. Dörrie (ThRu 36 [1971] 285–302) und von E. P. Meijering (ThRu 36 [1971] 303–320) noch nicht eingearbeitet sind.

Einen Sprung in die Gegenwart wagt G. in seiner weitausladenden Abhandlung „Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute" (489–582). Die in der katholischen wie evangelischen Theologie zunehmende Beachtung der hermeneutischen Voraussetzungen beim Bedenken ihres Gegenstandes veranlaßt G., in einem ersten Teil „Verschiedene Ansätze zu einer Methodenlehre des Verstehens und ihre Anwendbarkeit auf theologische Aussagen" (494–527) zu skizzieren, wobei er ausführlich auf die wichtigsten Ansätze eingeht (H.-G. Gadamer, G. Ebeling, W. Pannenberg, J. Moltmann, K. Löwith, J. Habermas). Sodann wendet er sich in einem zweiten Teil der „speziellen Hermeneutik altkirchlicher konziliarer Aussagen" (528–582) zu. An zahlreichen Beispielen altkirchlicher Synoden demonstriert G. den in den ersten Jahrhunderten um sich greifenden Enthellenisierungsprozeß, wie er insbesondere durch Nizäa und Chalcedon offen zutage trat. Dieser erfolgte auf doppelte Weise: „(1) indem die antiochenische Theologie ... an die Stelle des ... Logos-Sarx-Schemas das Logos-Anthropos-Schema stellte; das heißt, in Christus ist eine wahre und vollkommende Menschennatur aus Leib und Seele zu bekennen, die dem göttlichen Logos geeint ist, aber nicht auf dem Wege der apollinaristischen Natursynthese; (2) durch die Unterscheidung von Person und Natur bzw. die Herübernahme dieser Unterscheidung aus dem trinitätstheologischen Bereich in die Christologie" (539f). Sodann legt G. die Bedeutung der Hermeneutik für die Wiedervereinigung der durch Ephesus und Chalcedon getrennten Kirchen dar (573–581); er schlägt vor, hinter die Spaltungen zurückzugehen, den damaligen Mangel an Hermeneutik zu durchschauen und so die gegenseitigen Verstehensschwierigkeiten zu beseitigen (573f).

Im fünften und letzten Abschnitt geht es um Fragen systematischer Christologie. Patristik und Scholastik bilden in der Geschichte der Theologie zwei Epochen, die den Eindruck einer tiefgreifenden Verschiedenheit erwecken. Diese allgemeine Klassifizierung nicht ihrer berechtigten Grundlage zu berauben, wohl aber einer Grenzverschiebung zu unterziehen, beabsichtigt der Beitrag „Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik" (585–636). G. zeigt die Verbindung zum Frühstadium der scholastischen Summen auf; er legt den Finger auf Ansätze, die eine theol. und methodische Zusammenschau erst greifbar werden lassen, obwohl selbst da die Systematik „noch nicht ... zu einem inneren Prinzip der inneren Durchdringung der Glaubenswahrheiten" (635) erhoben ist. Die abendländische Theologie vom 5.–12. Jh. greift mit Vorliebe auf Augustins Werke ‚De doctrina christiana', ‚Enchiridion ad Laurentium' und ‚De civitate Dei' zurück (623f) und übernimmt dessen Einteilungsprinzipien ‚Glaube, Hoffnung und Liebe', das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Vaterunser oder ‚res et signa' für ihre systematischen Versuche. Der Bischof von Hippo bleibt seinen Schemata jedoch nicht treu: Indem er sie ineinanderschiebt, gibt er eine geschlossene Synthese praktisch auf, woraus folgt, daß er auf viele theol. Entwürfe der Frühscholastik mehr anregend als prägend wirkte.

In dem ähnlich gelagerten Beitrag „‚Fulgentius' von Ruspe ‚De Fide ad Petrum' und die ‚Summa Sententiarum'. Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik" (637–679) handelt es sich um den Aufweis einer auch nachweisbaren Interdependenz zwischen den Glaubensformeln an der Wende zweier Epochen. G. analysiert sorgfältig das Credo des Fulgentius – unter Einschluß seiner Vorgänger Gennadius, Augustinus und dem Symbolum Quicumque – und vergleicht es mit der ‚Summa Sententiarum', die in die frühscholastische Periode eingereiht wird. Er kommt zu dem Ergebnis, „daß wir hier vor einer kontinuierlichen theologischen Entwicklung stehen, die in konsequentem Ausbau von den genannten patristischen ‚Handbüchern' oder Zusammenfassungen der gesamten Glaubenslehre her bis zu einem schon ‚scholastisch' geprägten Werk geführt hat, das in der ‚Summe Sententiarum' gegeben ist." (679).

Ein ausschließlich systematisches Interesse verfolgt der Artikel „Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie" (680–715); ursprünglich in dem bekannten Sammelband ‚Fragen der Theologie heute' (Einsiedeln 1957) erschienen, zeigt er die Entwicklungslinien der katholischen Theologie im 20. Jh. in groben Zügen auf. Fragestellung und Forschungsstand bleiben an der Mitte der 50er Jahre orientiert; die Linien bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil oder sogar bis in die jüngste Vergangenheit auszuziehen, wäre ein ebenso schwieriges wie reizvolles Unterfangen gewesen, ein Desiderat, das durch das Nachwort weder geleistet werden kann noch will (713–715).

„Mit ihm und in ihm. Das Mysterium und die Mysterien Christi" (716–735) schließt die Aufsatzsammlung ab. Hierin breitet G. den Reichtum der Mysterien Christi im Spiegel der Kirchenväter aus; auf dieser Grundlage stellt er einige Anhaltspunkte für die gegenwärtig erforderliche Erneuerung von Theologie und Kirche heraus: Lehre und Verkündigung bleiben nur dann Jesus Christus treu, wenn beide zur Betrachtung der Mysterien Christi zurückgekehrt sind.

Ein ausführliches Register (Hl. Schrift, griech. und lat. Wörter, Personen, Sachen) beschließt das Werk.

Wenn man auf diese umfangreiche Arbeit zurückblickt, muß die Absicht Vf.s bestätigt werden, der versucht hat, „das Werden des Glaubens der Kirche an Jesus Christus, wie er sich ausdrückt im Kerygma, im Bekenntnis und in der theologischen Reflexion, in möglichst ursprünglicher Weise zu erschließen." (5) Auf der Grundlage einer reichen Quellen- und Literaturkenntnis bietet G. einen Durchblick von bleibendem Wert. Sein Gehalt scheint mir auf drei Gebieten zu liegen: In der Christologie demonstriert er aufs neue die gültige Auslegung von Nizäa und Chalcedon; indem er die Botschaft von der Gottessohnschaft Jesu in die Gegenwart stellt, vermag sie vor den erneut aufkommenden Zweifeln und Infragestellungen Stand zu halten, die sich vor allem um die Gottheit Jesu Christi und um die sog. Enthellenisierungsthese kristallisieren. Das so vorgelegte Plädoyer für die Notwendigkeit einer patristischen und dogmengeschichtlichen Theologie bricht die Enge einer bloß nt Theologie auf, die, je mehr sie sich auf sich beschränkt, nicht mehr das Ganze der Christusbotschaft in den Blick bekommt und so einseitig wird. Ferner ist Vf. für seine ökumenische Ausrichtung Dank zu sagen. Ein weiterführendes Gespräch mit den Orthodox-Orientalischen Kirchen und mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche gelingt erst dann, wenn man zu den Ursprüngen der Spaltung zurückkehrt und den gemeinsamen Glauben wiederentdeckt. Endlich leistet G. einen anerkennenswerten Beitrag auf dem Gebiet der Hermeneutik. Je mehr hier Vorstöße erzielt werden, um so eher können Wege zu einer wachsenden Verständigung gefunden werden.

Nur dem, der willens ist, in die „Gruben- und Bergwerksarbeit" (5) einzusteigen, werden die Schätze geschenkt, die die alte Kirche für ihn bereithält. Er wird dann manche merklich breit

angelegten Aufsätze leichter auf sich nehmen – sie stellten auch für den Rezensenten keine leichte Kost dar –, er wird Überschneidungen und Wiederholungen nicht so mißlich empfinden (II1, II2); er wird es dem Vf. nicht so ankreiden, daß etwa I4 (Maria Prophetin) von der Gesamtthematik nicht gedeckt ist, oder, daß einzelne Beiträge isoliert für sich stehen (I1, I3, V2). Der Gewinn dieses Buches wird sich erst so recht dem erschließen, der zu ihm greift und es in Geduld und Beharrlichkeit liest. Eine zweifache Belohnung sei ihm garantiert: Das Erbe der Vergangenheit wird ihm zu einer sicheren Grundlage, mit deren Hilfe er die christologischen Fragen der Gegenwart mutig angehen kann und sogar eine Lösung bereitzustellen vermag.

Köln Helmut Moll

Ziegenaus, Anton: **Umkehr, Versöhnung, Friede.** Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 324 S. kart. DM 35.–

Der Dogmengeschichtler muß seit längerer Zeit feststellen, daß unsere theologische Methode an einem Mangel leidet. Es ist durch die vielfältigen und höchst anerkennenswerten Bemühungen unserer Exegeten üblich geworden, daß wir von der gegenwärtigen Theologie immer gleich den Blick auf das NT wenden und dort nach expliziten oder impliziten Basiselementen für spätere Glaubens- und Lehrentfaltungen suchen. Zwei neuere Werke über die Geschichte des Bußsakramentes haben in dieser Hinsicht eine wertvolle Ergänzungsarbeit geleistet. Der Band XI der „Schriften zur Theologie" von Karl Rahner „Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen" (512 S.) zeigt an der Fülle des patristischen Materials sehr eindrucksvoll, daß wir zu wenig die Theologie oder, besser gesagt, die Theologien der unmittelbar auf die ntl Zeit folgenden Bischöfen und Theologen vor Augustinus kennen und verwerten. Gerade in dieser Zeit wurde das NT rezipiert und angewandt, hier wurde aus verschiedenen im NT noch gelehrten oder praktizierten Möglichkeiten ausgewählt, hier wurden Weichen für die spätere Lehrentwicklung und Festlegung gestellt, die uns erst unsere eigene Situation besser verstehen lehren.

Diese Eindrücke werden bestätigt und noch vertieft durch die Lektüre des Werkes von DDr. A. Ziegenaus, das er als Habilitationsschrift verfaßt hat. In dem seit längerer Zeit bestehenden Spannungsfeld zwischen sakramentaler Beichte, Bußgottesdienst und Bußgeist hat er es unternommen, die Ergebnisse der Bibelwissenschaften, der dogmengeschichtlichen Forschung und der sakramentalen Theologie aufzugreifen, aus diesem größeren Kontext die Vorschläge zur Reform des Bußvollzugs schärfer zu beleuchten und somit den theoretisch-theologischen Sinn und die praktische Bedeutung der einzelnen Bußformen näher zu bestimmen.

Die Arbeit setzt sich aus zwei Teilen zusammen: „Das Bußsakrament im Wandel der Geschichte" (11–163) und „Theologische Ortsbestimmung der Bußformen" (165–317). In sechs Abschnitten zieht Z. einen historischen Längsschnitt von den biblischen Fundamenten und den Grundzügen der altchristlichen Exkommunikationsbuße über die Entfaltung der Gnaden- und Sakramentstheologie bis zu den Lehrentscheidungen des Konzils von Trient, fügt noch interessante Aspekte aus der Aufklärungszeit an und stellt mit der Wiederentdeckung des ekklesiologischen Aspekts das Thema für den nachfolgenden systematischen Querschnitt auf.

Je nach Einstellung und persönlichem Interesse wird sich der Leser von den einzelnen Darlegungen verschieden angesprochen fühlen. Die bekannte Feststellung, daß es in den ersten drei Jahrhunderten keine Privatbeichte gegeben hat, wird ergänzt durch die Erkenntnis, daß das Wesen der kirchlichen Buße in den ersten sechs Jahrhunderten in der Exkommunikations-Buße bestand, die wegen ihrer Herkunft aus der synagogalen Bannpraxis des Judentums so im apostolischen Besitzstand war, daß das erste nachbiblische Jahrhundert über die Berechtigung der Exkommunikationsbuße nicht reflektiert hat. Die öffentliche Buße war aber keine kirchenrechtlich-pädagogisch wertvolle, jedoch im Hinblick auf die Heilsfrage freiwillige Angelegenheit, sondern ein für den bereits Glaubenden – sonst hätte sich der Sünder nicht der öffentlichen Buße unterstellt – heilsnotwendiges, sakramentales Geschehen. Der ekklesiale Charakter der öffentlichen Buße kann durch die Formel umrissen werden: Durch den Frieden mit der Kirche (durch die pax cum ecclesia) und durch die Versöhnung mit ihr wird dem gläubigen und reuigen Sünder die Versöhnung mit Gott und die Vergebung seiner Sünden durch Gott vermittelt.

Auch wenn sich die theologische Reflexion erst von der Frühscholastik ab der subtileren Aufschließung der im sakramentalen Geschehen wirksameren Einzelfaktoren zuwandte, so läßt sich doch die sakramentale Struktur der kirchlichen Buße schon sehr früh erkennen. Das Bußverfahren vollzog sich nur sichtbar in der Dimension der amtlichen und hierarchischen Kirche. Das äußere Zeichen der persönlichen Reue, Umkehr und Buße wurde in das äußere Zeichen des Gebetes und der Handauflegung des Bischofs bei der Rekonziliation integriert. Die Vollmacht zur Setzung dieser Sichtbarkeit als Binden und Lösen wurde als von Christus übertragen geglaubt und so weiter gegeben. So schlossen sich die Wirkungen des äußeren Zeichens, die Wiederaufnahme in die Gnaden- und Heilsgemeinschaft der Kirche und dadurch die Vergebung der Sünden vor und durch Gott und die Wiedererlangung des Heiligen Geistes zu einer Einheit zusammen, die man mit Recht sakramental nennen kann.

Von unserem heutigen überaus milden Beichtverfahren aus gesehen fällt die große, ja übergroße Strenge der frühchristlichen Bußleistungen als Voraussetzung für die Rekonziliation auf. Diese Strenge brachte einerseits die Hochschätzung des in der Taufe erlangten Gnadenlebens und die Heilighaltung der kirchlichen Lebensgemeinschaft zum Ausdruck, enthielt aber auch ein medizinelles Element, das bei unseren Beichten nahezu völlig ausfällt. Man war damals für die Buße eben der Auffassung, daß nur die Tatbuße, die der Rekonziliation vorausgehen mußte, wirkliche, echte und menschlich ganzheitliche Reue bekundet und vollzieht. „Die alte Christenheit spürte offensichtlich, daß eine bloße Reue, so echt sie auch ist, oder ein reiner Gesinnungswandel ohne tätige Buße, in die Gefahr gerät, an der Oberfläche zu verebben und daß eine existenzielle Weckung und Heilung einen langwierigen Prozeß voraussetzt."

Z. orientiert dann über das pastorale Scheitern der kanonischen Bußform, über den Siegeszug des keltischen Bußwesens und die Lösungen der Hochscholastik über das Problem und den Wert der Schlüsselgewalt und des Bußsakramentes, wenn es nicht die Gnade bewirkt, sondern sie bereits vorfindet. Diese Frage besteht noch heute, wenn bereits durch vollkommene Liebesreue eine außersakramentale Rechtfertigung erlangt wurde, aber dann Todsünden doch noch der Schlüsselgewalt des bevollmächtigten Priesters im Bußsakrament unterstellt werden müssen. Ebenfalls von aktuellen Interessen her wendet man sich der Darstellung und Beurteilung zu, die Z. über die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient darbietet. Wenn auch das Problem der Grenzen zwischen läßlicher und schwerer Sünde unsere ganze Beichtmoral und auch die Praxis und Reichweite von Bußandachten ohne Bußsakrament betrifft, so geht es bei den Lehrentscheidungen des Konzils von Trient (Sessio XIV, can 6 und 7) vor allem darum, ob dieses Konzil es als de fide im strengen Sinn definiert hat, daß alle schweren Sünden einzeln in der persönlichen Beichte bekannt werden müssen. Gegenüber mehreren Autoren, welche das Konzil anders zu interpretieren suchten, stellt Z. zuerst einen methodischen Grundsatz auf: „Was an einer konkreten Lehre eines Konzils als zeitabhängige Gestalt oder als bleibender Gehalt, was als Glaubensaussage oder als disziplinäre Regelung zu qualifizieren ist, kann nie pauschal ausgemacht werden, sondern bedarf einer meistens sehr diffizilen, speziellen Untersuchung der Terminologie, des Kontextes, der Formulierungsgeschichte einer Aussage und der abgelehnten Gegenthese samt der Art ihrer Zensur" (114). Z. kann sich in der Anwendung dieses Grundsatzes für seine subtilen Untersuchungen auf die neu erschienenen Bände VI, 2 (1972) und VI, 3 (1973) der Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft berufen, die zusätzliche Voten und eine wichtige Zusammenfassung der theologischen Argumentation enthalten – ein Quellenmaterial, das andersdenkenden Autoren entweder noch nicht bekannt sein konnte oder von ihnen noch nicht benützt worden ist. „Untersuchungen über das Tridentinum, welche noch nicht diese Ausgabe verarbeitet haben, müssen deshalb grundsätzlich unter einem quellenmäßigen Vorbehalt gelesen werden" (114).

Z. kommt in den ausführlichen Darlegungen des Sachverhalts (113–146) zu dem Ergebnis, daß das Tridentinum sehr wohl mit seiner ganzen Lehrautorität als de fide in strengem Sinn definieren wollte: Es ist göttlichen Rechtes und heilsnotwendig, seine Sünden zu bekennen, und zwar im Bußsakrament alle Todsünden einzeln. Wer bisher meinte, die Lehrentscheidungen des Tridentinums anders interpretieren zu können, wird nicht darum herumkommen, seine Meinung an der Argumentation von Z. überprüfen zu müssen. Hier liegt wohl eines der wichtigsten Ergebnisse seiner Forschungen vor.

Im 2. Teil, der theologischen Ortsbestimmung der Bußformen, nimmt sich Z. zuerst der Wesensbestimmung des Bußsakramen-

tes an (176–235) und analysiert es als ein sakramentales Gnadengericht, als Teilnahme an Christi Verurteilung und Auferstehung, wobei „richterlich" in einem analogen Sinn interpretiert werden muß. Während ein normales Gerichtsverfahren auf die Verurteilung des Schuldigen abzielt, wird dieser im Bußsakrament begnadigt. Unter diesem Vorstellungsmodell kann die Bekenntnisverpflichtung, an der auch die Vertreter anderer Erklärungen in bestimmten Fällen festhalten wollen, leichter einsichtig gemacht werden (185).

Als Brennpunkt der aktuellen Diskussion zergliedert Z. die schon historisch mehrschichtige Situation der Generalabsolutionen, die ja von manchen Autoren als Vorläufer und zur Legitimation von sakramentalen Bußandachten ins Feld geführt worden sind. Ihre Erteilung in Notsituationen ist vom kirchlichen Lehramt verschiedentlich ausgeweitet worden.

„Da alle diese Instruktionen Notsituationen voraussetzen, geben sie im Grunde für einen normalen Bußgottesdienst mit Generalabsolution (in unseren Gegenden) wenig Argumentationshilfe. Die Kirche besitzt daher keinen Entscheidungsspielraum hinsichtlich der Bekenntnispflicht, wohl aber bei der Festlegung der Notsituationen, die ein Bekenntnis „aufgrund höherer Gewalt" als unmöglich erscheinen lassen. Nur e i n e Not kann nicht anerkannt werden: die Scheu vor dem Bekenntnis, weil sich diese Schwierigkeit vom Sakrament der Buße selbst herleitet. Der ernste Bekenntniswille muß positiv vorliegen wie die ernste Reue" (249). Über die Geschichte der Generalabsolution wird eine noch unveröffentlichte Dissertation wohl noch mehr Klarheit bringen: „Weniser, Die Generalabsolutionen in der lateinischen Kirche vom 8. bis 13. Jahrhundert. Academia Alfonsiana Rom 1975."

Wenn Z. auch keine moraltheologische Beurteilung einzelner Sünden geben kann, so weiß er sich doch zu Recht verpflichtet, hier einige grundsätzliche Überlegungen über das Verhältnis von schweren und läßlichen Sünden beizusteuern (250–258).

Vier weitere gehaltvolle Abschnitte runden diese Summe über das Bußsakrament verdienstvoll ab: „Das Bußsakrament im Spannungsfeld mit anderen Bußformen", „Zur Lehre und Praxis der evangelischen Beichte" (278–300), „Vom Sinn der Devotionsbeichte" (300–310) und „Zur aktuellen Situation" (310–317). Das umfangreiche Literaturverzeichnis orientiert über das ganze Einzugsgebiet dieser von hohem Verantwortungsbewußtsein getragenen Arbeit über die biblischen, dogmengeschichtlichen, christologischen und allgemein-sakramentstheologischen Zusammenhänge.

Subtile Einzeluntersuchungen fesseln ebenso wie deren Anordnung in größeren systematischen Einheiten. Bei der weitgespannten Bandbreite literarischer Äußerungen und praktischer Gepflogenheiten im heutigen Bereich des Bußwesens ist es Z. zu danken, daß er eine Reihe von Problemen wieder auf festeren Strand gezogen hat. So ist diese Arbeit nicht nur innertheoretisch von großer Bedeutung, sondern wird ihren ganzen Wert erst in der Verwendung ihrer Ergebnisse in der Bußpraxis entfalten können. Sie ist allen mit der Verwaltung des Bußsakramentes Beauftragten zu empfehlen.

Augsburg Hermann Lais

Hausamman, Susi: **Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft.** Eine theologiegeschichtliche Studie zu einer Theologie der Buße. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich o. J. (1975). 370 S. (Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie, Bd 33) brosch. DM 39.50 sfr. 44.–

Die vorliegende, bereits im Okt. 1971 abgeschlossene Arbeit war ursprünglich als Habilitationsschrift geplant (Betreuung Prof. J. Staedtke/Erlangen). Die Habilitation konnte jedoch nicht mehr durchgeführt werden, da Vf. im Wintersemester 1971/72 als Dozentin für Kirchengeschichte an die Kirchliche Hochschule in Wuppertal berufen wurde. Sie hält jedoch das damals Erarbeitete auch heute noch für wichtig, „wichtig als Materialdarbietung jedenfalls, aber vielleicht auch als Diskussionsbeitrag", und bedauert heute nur, „daß die ganze Arbeit so sehr im Rahmen der konfessionell-evangelischen Tradition bleibt", weil gerade in der Frage der Buße ein ökumenisches Gespräch wichtig wäre (9f). Sie hofft, „daß die in diesem Buch vorgetragene allzu beschränkte konfessionell-evangelische Sicht vielleicht gerade durch ihre Beschränktheit und Bestimmtheit die ökumenischen Gesprächspartner . . . herauszulocken vermag" (10).

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: Der erste, einführende Teil (A. Hermeneutische Vorbesinnung, 13–32) versucht eine vorläufige Abklärung des Phänomens und der Begrifflichkeit christlicher Buße (13–29) sowie eine systematische Aufschließung des komplexen theologischen Problems mit Hilfe heuristischer Leitsätze (theo-logischer, christologisch-soteriologischer, eschatologischer, anthropologisch-ganzheitlicher und gesellschaftlicher Charakter der Buße) und heuristischer Problemsegmentierung (Adressat, Movens und Ziel der Buße) (29–32). Der zweite, historische Teil (B.) bietet: Paradigmen des christlichen Bußverständnisses aus der Geschichte der abendländischen Kirche (33–326), und zwar in drei Abschnitten: I. Das Verständnis von Buße in der abendländisch-christlichen Kirche vor der Reformation (33–94) (befaßt sich fast nur mit dem Mittelalter!), II. Die reformatorische Lehre von der Buße (94–241) (Luther, Melanchthon, Johann Agricola, Calvin), III. Das Verständnis der Buße in der neueren Theologie (241–326) (Pietismus, Schleiermacher, Wilhelm Herrmann, Karl Barth, politische Theologie). Der dritte, systematische Teil (C.) enthält: Reflexionen zu einer Neufassung des evangelischen Bußverständnisses für die Gegenwart (327–364). Hier geht es I. um Sinn und Bedeutung des theologischen Redens von Buße in unserer Zeit (327–338) und II. um einige Aspekte eines theologisch relevanten Redens von Buße für die Gegenwart (338–364). Ein Personenregister bildet den Abschluß (365–370).

Die Arbeit ist (bes. auch durch die umfangreichen Zitate und Referate sowie die im allgemeinen klar erkennbare Trennung von Referat und Kommentar) auf jeden Fall historisch informativ. Natürlich werden bei einer solchen Übersicht in Quellen- und Literaturbenützung immer Wünsche offen bleiben. So könnte man sich an einigen Stellen sicher eine signifikantere Literaturauswahl vorstellen (etwa S. 84 Anm. 226: Devotio moderna, S. 316f Anm. 8: politische Theologie).

Interessant ist die Arbeit auch in systematischer Hinsicht, und zwar nicht zuletzt auch dadurch, daß sie einen dezidiert (bisweilen sogar intransigent) konfessionell-evangelischen Diskussionsbeitrag darstellt. Dies kommt bereits in der Stoffauswahl zum Ausdruck: im Mittelpunkt steht die reformatorische Theologie. Die Theologiegeschichte vorher, genauerhin das Mittelalter, erscheint als negative Vorgeschichte, die neuere (protestantische) Theologie gewissermaßen als Wirkungsgeschichte.

Noch deutlicher ist dies in der inhaltlichen Wertung: „Luther hat die Buße der Gesetzlichkeit der römischen Beichtpraxis enthoben und zu einem von Gott selbst gewirkten Anfang für eine christliche Existenz im Glauben und im verantwortlichen Handeln der Liebe uminterpretiert. Er hat sie dadurch zu einer wirklichen Wende im Menschenleben werden lassen, die befreit und weiterführt und etwas von der Freiheit der Kinder Gottes sichtbar macht" (126). Dem würden insbesondere der Ansatz beim Evangelium als dem Ursprung und der Quelle christlicher Buße, wodurch die Buße an der Liebe zu Gott orientiert werde, und der Ansatz beim Glauben als dem Vertrauen auf die promissio dei, die im Absolutionswort dem Büßer zugesprochen werde, entsprechen (127).

Demgegenüber sei die Buße im Laufe des Mittelalters immer mehr zu einem „Instrument kirchlicher Herrschaft in geistlicher Gerichtsbarkeit und Seelenführung" geworden, seien die Gläubigen einer Gesetzlichkeit unterworfen worden, die kaum mehr Raum gelassen habe für ein freiverantwortliches Handeln, sei der Gnaden- und Geschenkcharakter der Buße kaum zum Tragen gekommen, weil der Bußgedanke zu sehr vom Gerichtsgedanken beherrscht gewesen sei (91f); durch die zentrale Stelle der Reue und ihren Furchtcharakter habe die Buße zudem den „bitteren Geschmack einer dauernden Selbstvergewaltigung" erhalten, und habe die Buße in ihrer Konzentration auf das Heil des einzelnen den mittelalterlichen Menschen nicht aus seiner Selbstbezogenheit herausreißen können (93). Kurz: „Die Buße ist im Mittelalter nicht ein Neuanfang in christlicher Freiheit als Annahme der Versöhnung mit Gott und als Reaktion auf diese. Sie ist vielmehr eine Teilabzahlung einer belastenden Schuld zum Zweck, dadurch der Versöhnung mit Gott würdig und teilhaftig zu werden" (94).

Erweist sich so die reformatorische Bußtheologie als kritischer Maßstab ihrer mittelalterlichen „Vorgeschichte", so zeigt sich auf der anderen Seite, daß der Kanon des Reformatorischen historisch gesehen keineswegs eindeutig ist: neben Luther stehen z. B. Melanchthon, Johann Agricola, Calvin; neben der Frühzeit etwa die Probleme und Lösungen der Antinomismus-Diskussion 1536–1540. Während Calvin insgesamt eine positive Würdigung erfährt und selbst das Anliegen Agricolas unterstrichen wird, bezieht sich die Kritik (wie das seit der Luther-Renaissance nach dem Ersten Weltkrieg fast selbstverständlich geworden ist) auf Melanchthon (doktrinärer und rationalisierender Zug, Vergesetzlichung, 144, 152ff, 162, 166ff). Dadurch, daß Luthers Bußtheologie in der Spätzeit in wichtigen Punkten sich Melanchthons Theologie annähert, erreicht auch sie die Kritik; sie erscheint nun als Verrat an seiner frühen Lehre von der viva vox evangelii (bes. 222–225).

Hier zeigt sich m. E. deutlich die Problematik einer bloß konfessionellen Hermeneutik, die auf Grund ihrer inneren Logik nicht nur gezwungen ist, nach dem Kanon im Kanon des Reformatorischen zu suchen, sondern ihn auch innerhalb des Reformatorischen selbst zu finden, wodurch eine dogmatische Verabsolutierung von bestimmten Personen oder Perioden offensichtlich nur schwer zu vermeiden ist.

Die Unterschiedenheit historischer Situationen (worauf z. B. Luther in diesem Zusammenhang selbst hinweist, 224) und die Unterschiedenheit systematischer Ansätze (vgl. die unmittelbare Interpretation von Melanchthons Gesetzes- und Evangeliumsbegriffes in der Schematik Luthers, 135–168) können dann nur noch gebrochen in den Blick kommen.

Natürlich ist eine solche konfessionalistische Hermeneutik ökumenisch gesehen nicht ganz ohne Nutzen. Die problematische Seite der mittelalterlichen Bußtheologie und -praxis kommt dadurch sicher scharf, ja überscharf zum Vorschein: ein kaum zu überschätzender kritischer Hinweis für die katholische Theologie. Aber im ganzen wird man diese konfessionelle Bewertung der Theologiegeschichte doch als Rückfall hinter das erreichte Problemniveau heutiger ökumenischer Hermeneutik und als Reproduktion der kurzsichtigen kontroverstheologischen Hermeneutik der Reformationszeit zu bezeichnen haben, weil sich gezeigt hat, daß aufgrund der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Fragehorizonte, Denkzusammenhänge und Systematiken und der jeweiligen geschichtlichen Situationen nur ein struktureller Vergleich (in synchronischer und diachronischer Hinsicht) weiterführt, während die Verabsolutierung des eigenen Frage- und Antwortrasters notwendig zu Fehlurteilen führen muß. Dies ist auch hier geschehen, weil die mittelalterliche Bußtheologie und -praxis genau in der reformatorischen Schematik ausgelegt und von ihrem eigentlichen Zusammenhang, der Gnaden- und Gotteslehre isoliert worden ist.

Wird so die Konfessionalität dieser Hermeneutik nicht nach rückwärts ökumenisch aufgesprengt, so erfährt sie doch nach vorne hin eine beträchtliche Ausweitung, insofern sie den Gesichtspunkt der Gemeinschaftlichkeit und Gesellschaftlichkeit der Buße als dringende Frage der Zeit mit in den Mittelpunkt stellt (vgl. 30f). Dadurch ergibt sich ein weiterer Deutungsmaßstab der Theologiegeschichte.

Komme dieser Gesichtspunkt im Mittelalter noch kaum in den Blick (93), so sei er in Luthers und noch stärker in Calvins Bußtheologie immerhin grundgelegt, wenn die Zuwendung zur Welt und zum Mitmenschen auch nur in Ansätzen zum Zuge hätten kommen können (127, 241). Erst bei Karl Barth gebe es wieder einen wichtigen Neuansatz, wenngleich noch durchquert von einer strengen Dialektik (314f), und erst in der politischen Theologie werde dieser Gedanke in der Fortführung von dessen Erbe direkt reflektiert, wenn hier auch mit umgekehrten Gefahren verbunden (325f).

Daraus ergibt sich im dritten, systematischen Teil (327–364) die Aufgabe, in der Konzeption einer ganzheitlichen Umkehr des Menschen zu Gott beides zu verbinden: die Gnadenhaftigkeit der Rechtfertigung (reformatorischer Impetus) und die umfassende Praxishaftigkeit des Heilshandelns (Impetus der Gegenwart). Dadurch entsteht mehr oder minder überraschend eine neue ökumenische Konstellation, insofern es in katholischer Perspektive tatsächlich schwierig ist, in diesem systematischen Ausblick die von der Vf.in historisch fixierten konfessionellen Antithesen wieder zu erkennen. Worüber hier noch ernsthafter diskutiert werden könnte, wären eventuell die Fragen der Sakramentalität und Kirchlichkeit der Buße. Stimmt diese Diagnose, würde sie nur noch einmal die Notwendigkeit unterstreichen, die konfessionalistische Hermeneutik auch nach rückwärts aufzusprengen.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Schauf, Heribert: **Das Leitungsamt der Bischöfe.** Zur Textgeschichte der Konstitution „Lumen Gentium" des II. Vatikanischen Konzils. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 200 S. (Annuarium Historiae Conciliorum. Hrsg. von Walter Brandmüller und Remigius Bäumer. Supplementum 2) kart. DM 32.–

Die Aufarbeitung des umfangreichen Quellenmaterials, das im Zweiten Vatikanischen Konzil zu den sechzehn promulgierten Schlußdokumenten geführt hat, liegt erst in den Anfängen und dürfte die wissenschaftliche Forschung noch lange beschäftigen. Es gibt zwar zu den Konzilsdokumenten gute Kommentare und über die verschiedensten Konzilsthemen zahlreiche systematische Darstellungen, die zur Interpretation der Konzilsaussagen gelegentlich auch auf deren Werdegang zurückgreifen, aber nur wenige Arbeiten haben sich bisher der Mühe unterzogen, die gesamte Genese eines Textes mit allen Faktoren, die auf ihn eingewirkt haben, zu verfolgen, um auf diese Weise das reiche Material thematisch darzubieten und durch Aufweis der inneren Entwicklung eines Textes die Voraussetzungen für dessen objektive Interpretation zu schaffen. Daß ein solches Vorgehen nicht nur äußerst nützlich, sondern oftmals sogar notwendig ist, um den Sinn einer Konzilsaussage zu treffen, wird durch zahlreiche Beispiele aus der theologischen Literatur der Nachkonzilszeit, die sich nicht selten zu Unrecht auf die Kirchenversammlung beruft, bestätigt. Es ist deshalb verdienstvoll, daß Vf. sich dieser Aufgabe gestellt hat, für die er als Konsultor der Vorbereitenden Theologischen Kommission (VThK) sowie als Peritus der Theologischen Kommission des Konzils geradezu prädestiniert ist. Bisher hat S. drei Beiträge des genannten genus veröffentlicht: Ein erster Artikel „Zur Textgeschichte des 3. Kapitels von ‚Lumen Gentium': MThZ 22 (1971) 85–118" untersucht die Lehre der dogmatischen Konstitution über die Einzelkirchen, insofern in ihnen und aus ihnen die eine und einzige katholische Kirche besteht (LG 23). Ein zweiter Beitrag „Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus ‚Lumen Gentium' über das Bischofskollegium: AkathKR 141 (1972) 5–147" befaßt sich mit dem Bischofskollegium als Subjekt der höchsten Leitungsvollmacht in der Kirche (LG 22). Die vorliegende Monographie schließlich setzt in gewisser Weise diese Arbeiten fort und widmet ihre Aufmerksamkeit dem Leitungsamt der Bischöfe. Diese Themenstellung ist im Unterschied zu der der beiden vorausliegenden Zeitschriftenartikel, die jeweils von bestimmten Stellen der Kirchenkonstitution ausgehen und deren Entstehung aufzeigen, nicht von der Endfassung der promulgierten Lehre des Konzils bestimmt, sondern vom ursprünglichen Entwurf in der Subkommission De Ecclesia der VThK vom 3. 3. 1961, der ein Kapitel über das regimen der Bischöfe enthält (36ff). In der vorliegenden Arbeit geht es dem Vf. darum zu untersuchen, „was an Inhalten und Formulierungen aus jenem einen Kapitel der VThK über das regimen der Bischöfe (also nicht aus dem Kapitel über die Bischofsweihe oder aus jenem über das Magisterium) in das 3. Kapitel von ‚Lumen Gentium' eingeflossen ist" (14).

Die Studie gliedert sich in zwei Abschnitte: A. Von den Ursprüngen bis zum Schema von 1962 (13–73). B. Von der Vorlage Philips bis zur konziliaren Verabschiedung (75–196). Sie schließt mit einem Namenverzeichnis (197–200), das auch die obengenannten zwei Zeitschriftenbeiträge des Vf. einbezieht, das aber insofern unvollständig ist, als für verschiedene Dokumente die Autoren bewußt verschwiegen und somit auch im Namenverzeichnis nicht aufgeführt werden (196). Ein Sachverzeichnis, das die Untersuchung thematisch erschlossen, und ein Quellenregister, das die immense Fülle der herangezogenen Arbeitspapiere und Faszikel zusammengestellt und ihre Auffindbarkeit im Text erleichtert hätte, fehlen. Das Inhaltsverzeichnis allein kann diesen Dienst kaum leisten.

Die Untersuchung beginnt mit der Erstellung eines Textentwurfs zu den Fragen: „Relatio Episcoporum ad Summum Pontificem" sowie „Quo sensu Episcopi constituti sint regere Ecclesiam Dei", die der Subkommission De Ecclesia von der VThK im „Schema Compendiosum Constitutionis De Ecclesia" aufgegeben war (13). Die Redaktion zu dem genannten Fragenkomplex stützte sich auf Gutachten der Theologen A. Michel, Y. Congar, S. Tromp, E. Doronzo, H. Schauf und B. Schultze (14–36). Es verwundert, daß nicht auch das umfangreiche Material der Antepraeparatoria herangezogen wurde: die Vorschläge der künftigen Konzilsväter, die Gutachten der Theologischen Fakultäten und Hochschulen sowie die Stellungnahmen der römischen Dikasterien (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I, Typ. Pol. Vat. 1960–1961), die Johannes XXIII. den Vorbereitungskommissionen in einer Audienz am 14. 11. 1960 als reiche Fundgrube für ihre Arbeit empfohlen hatte (vgl. L'Osservatore Romano vom 14./15. 11. 1960). Vf. erwähnt dieses Material mit keiner Silbe. Daß darin aber auch zum regimen der Bischöfe nicht zu unterschätzende Anregungen enthalten sind, zeigt die Veröffentlichung eines anderen Konsultors der Unterkommission, U. Betti, der bereits im Jahre 1968 in seinem Werk: „La dottrina sull' episcopato nel capitolo III della costituzione dommatica Lumen Gentium. Sussidio per la lettura del testo, Città Nuova Editrice – Roma" die Textgeschichte der Konzilslehre über den Episkopat ausführlich dargestellt und einen Überblick auch über das Material der Antepraeparatoria zu diesem Thema geboten hatte (a.a.O. 16–22).

Die Subkommission erarbeitete nacheinander drei ursprünglich von S. verfaßte Entwürfe (36–54), deren letzter nach Vornahme einiger Änderungen von der VThK verabschiedet (54ff) und der Zentralkommission als Kapitel 4 des „Schema Constitutionis De Ecclesia propositum a Commissione Theologica" zugeleitet wurde. Er trug die Überschrift „De Episcopis Residentialibus" und umfaßte vier Abschnitte: 1. Episcoporum munus et dignitas; 2. Primatus et Episcopi; 3. Relatio Episcoporum ad totam Ecclesiam; 4. Corpus Episcopale. Einige der Stellungnahmen von seiten der Mitglieder der Zentralkommission hat S. zusammen mit den

von ihm dazu entworfenen Antworten abgedruckt (57–67). Sie sind jedoch zu ergänzen durch Konsultation der vom Generalsekretariat des Zweiten Vatikanums besorgten Edition der Konzilsquellen, die sowohl die Anmerkungen der Kommissionsmitglieder zu dem vorgelegten Text als auch die Ergebnisse der Abstimmung über die einzelnen Kapitel vollständig enthält (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II, Vol. II, Pars III, Typ. Pol. Vat. 1968, 1048–1083). Dabei stellt sich heraus, daß die von S. ohne Namennennung zitierte ablehnende Stellungnahme (57–60), die einen großen Einfluß auf das weitere Schicksal des Textes ausgeübt hat, von Patriarch Maximos IV. stammt (a.a.O. 1059–1066), dem die meisten Kommissionsmitglieder bei der Abstimmung über das Kapitel beigepflichtet haben (a.a.O 1066–1083). Die Kritik der Zentralkommission hatte eine aus den Theologen S. Tromp, R. Gagnebet und H. Schauf bestehende Subcommissio de Revisione im einzelnen zu prüfen (69ff), und eine kleine Kardinalskongregation schließlich, zu der S. Tromp als Sekretär der VThK hinzugezogen wurde, entschied über den endgültigen Text, der den Konzilsvätern in den „Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series Secunda, Typ. Pol. Vat. 1962" zugestellt wurde (71ff).

Der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung beginnt mit der Darstellung neuer Entwürfe in den Jahren 1962/63, die auf die Eigeninitiative einzelner (Philips, Parente) oder auf die kleiner Gruppen (aus den Reihen des französischen, chilenischen, spanischen und deutschsprachigen Episkopats) zurückgeht (75f). Die deutsche Vorlage war vor allem von A. Grillmeier unter Mithilfe von K. Rahner, O. Semmelroth, H. Hirschmann und J. Ratzinger erarbeitet (G. Caprile, Il Concilio Vaticano II, Vol. II, Roma 1968, 376 Anm. 4). Von den eingereichten Entwürfen, die sich zum Teil an das erste offizielle Kirchenschema aus dem Jahre 1962 anlehnten und teilweise auch voneinander gegenseitig beeinflußt waren (93), wurde die Konzeption Philips hochbedeutsam. Sie erhielt Schützenhilfe von der Koordinierungskommission, die für eine geschlossene traktatartige Darstellung der Lehre über die Kirche plädierte und für das Kapitel über die Hierarchie die gleiche Einteilung vorsah wie Philips (89f). Diese Vorarbeiten führten zu einem neuen Schema innerhalb der Theologischen Kommission, dessen erste Fassung vom März 1963 und dessen zweite Redaktion vom April des gleichen Jahres datieren. Die Materie über das Leitungsamt der Bischöfe ist im 2. Kapitel enthalten und wie folgt aufgegliedert: 13. De Episcopis ut successoribus Apostolorum; 14. De Episcopatu ut sacramento; 16. De Collegio Episcopali eiusque Capite; 17. De relationibus Episcoporum in Collegio; 18. De Episcoporum ministeriis; 21. De Episcoporum munere regendi (94–98). Vf. verfolgt im Verlauf seiner weiteren Darlegungen geduldig die Entwicklung der unter den genannten Titeln verfaßten Texte und beschreibt mit größter Akribie die einzelnen Veränderungen, die sie durch Verbesserungsvorschläge der Konzilsväter (99–102), durch die Tagungen der Unterkommission (110–122) und der Theologischen Kommission (126–148), durch die auf Geheiß des Papstes vorgelegten Empfehlungen (149ff) sowie durch ein Votum der Bibelkommission (152f) erfahren haben, ehe als nächste Station in der Textgeschichte das Schema von 1964 mit den Relationes zu den einschlägigen Nummern vorgestellt (153–171) und die letzten Verbesserungen mitgeteilt werden (171–192). Auffällig in dieser Darstellung ist die Tatsache, daß S. dem Geschehen in der Konzilsaula kaum Aufmerksamkeit schenkt. Die Stellungnahmen der Konzilsväter sind lediglich anhand der kurzen Zusammenstellungen ihrer Verbesserungsvorschläge berücksichtigt (99–102; 171–191), deren theologische Begründung und deren ekklesiologischer Zusammenhang aber nicht selten erst aus den vorausgehenden Konzilsreden ersichtlich wird. S. druckt in seiner Arbeit nur zwei dieser Reden ab (135–140). Andere in der Aula vorgetragene Interventionen zum Thema bleiben unberücksichtigt. Sie sind zu erheben aus den Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Typ. Pol. Vat. 1970ff.

Unter rechtstheologischer Rücksicht interessiert aus der dargestellten Materie vor allem die Problematik der geistlichen Vollmacht, von deren Lösung die Beantwortung aller anderen bedeutsamen Fragen zum Leitungsamt der Bischöfe direkt oder indirekt abhängt. Leider ist das Quellenmaterial zu diesem zentralen Problem nicht vollständig in der vorliegenden Arbeit enthalten, sondern zu einem guten Teil bereits in dem früheren Beitrag des Vf. über das Bischofskollegium verarbeitet. Dieses Manko wird zwar durch häufige Verweise gemildert, kann aber nicht gänzlich behoben werden, da die Geschlossenheit der Darstellung empfindlich gestört ist.

Für die Interpretation der Konzilslehre über die geistliche Vollmacht, wie sie sich in der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" findet, erscheinen zwei Stationen in der Genese des Textes als besonders aufschlußreich: 1. Während in den von der VThK erarbeiteten Entwürfen zunächst vom theologischen Ursprung der bischöflichen Vollmacht, insofern er mit der Weihe zusammenhängt, ganz abgesehen wurde (67) und später lediglich von einer Hinordnung der Weihe auf Jurisdiktion die Rede war (70), schlägt das Schema De Ecclesia von 1962 mit seiner Lehre, daß in der Weihe auch die Leitungsvollmacht (munera quoque magisterii et regiminis, quibus iurisdictio constat) mitgeteilt wird, zu deren Ausübbarkeit (iurisdictionis exercitium) allerdings eine zusätzliche Sendung erforderlich ist (72), eine neue Richtung ein, die zum definitiven Konzilstext führen sollte (H. Schauf: AkathKR 141 (1972) 40f). S. nennt diese neue Position „die einschneidendste Veränderung" (73) des von der VThK verabschiedeten Entwurfs und zieht daraus die Konsequenz: „Damit wäre die Sentenz der völligen Separation von Weihe und Jurisdiktion, wenigstens im bisherigen Verständnis, nicht mehr möglich." (72) Den Ursprung der genannten Textänderung sieht er zu Recht in der Stellungnahme eines Mitglieds der Zentralkommission, das diese Meinung in den „Observationes" vertreten hatte und das auch der kleinen Kardinalskommission angehörte, die über den endgültigen Textentwurf befand (AkathKR 141 [1972] 39f). Es handelt sich um Kardinal Confalonieri (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II, Vol. II, Pars III, 1071–1074), „dem viele andere beipflichteten" (H. Schauf: AkathKR 141 [1972] 40). Wenn Vf. schreibt: „Ob und welche Theologen im Hintergrund standen, bleibt dabei weiterhin offen" (ebd.), so ist doch festzustellen, daß es vor allem Kardinal Montini war, der das Votum des römischen Kurienkardinals ausdrücklich unterstützte und der besonderen Beachtung empfahl: „Votum denique Em. mi Card. Confalonieri magna mihi auctoritate pollere videtur; ideoque peculiari consideratione dignum." (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II, Vol. II, Pars III, 1070).

Eine zweite, für die Interpretation der Konzilslehre wichtige Etappe in der Textgeschichte ist die Antwort der Theologischen Kommission auf Modus 39 zum Kirchenschema von 1964. Etliche Konzilsväter hatten eine Textänderung in dem Sinne gewünscht, daß die Bischofskonsekration nur dazu disponiere, die munera docendi ac regendi zu empfangen. Andere wünschten die Formulierung „radicaliter vel aptitudinaliter", „radicitus", „secundum aptitudinem", „dispositiva", „virtualiter", „in potentia vel in actu primo", „datur gratia in ordine ad illa munera". Die Theologische Kommission wies alle diese Änderungswünsche mit der Begründung zurück, daß sie dem vom Konzil bereits approbierten Text widersprechen (175). Wenn Vf. dieses Responsum auch nur formal richtig findet und selbst die munera docendi et regendi lieber als „aptitudo, idoneitas, ordinatio ad im Hinblick auf die aktuellen Gewalten" (175) gedeutet hätte, so muß er doch eingestehen, daß die Antwort allgemein als Ablehnung der genannten Auffassungen verstanden wurde (175f). Daß die Theologische Kommission sie mehrheitlich tatsächlich auch so verstanden wissen wollte, wird nicht nur durch die offiziellen, von Kardinal König und Erzbischof Parente im Auftrag der Kommission in der Aula vorgetragenen Relationes, die Vf. heftig kritisiert (167f und 170f), bestätigt, sondern auch durch die Redaktion des Schemas erhärtet, insofern man absichtlich, um von vornherein einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, vermied zu sagen, das munus docendi et regendi werde mit der Weihe „radicitus" verliehen. (Schema De Ecclesia, Typ. Pol. Vat. 1964, 86(I)). Aus dem Quellenmaterial „steht fest, daß die mit der Redaktion des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution befaßte Theologische Kommission... diese Texte so verstand, daß alle heilige Gewalt durch die Ordination verliehen wird". (H. Socha: AkathKR 142 [1973] 629; s. auch F. Daneels, De subiecto officii ecclesiastici attenta doctrina Concilii Vaticani II, Roma 1973; P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973). Daß durch diese Lehre des Konzils viele Fragen sich neu stellen, ist unbestritten. Eine theologische Erklärung der geistlichen Dienstvollmacht in der Kirche und ihre spekulative Durchdringung können aber den Fortschritt in der Lehrerentwicklung, der durch das Zweite Vatikanum zu verzeichnen ist, nicht übersehen, wenn sie dem Konzilsbefund gerecht werden wollen (vgl. den beachtenswerten Versuch von W. Aymans, auf dem Boden der Konzilslehre zwischen der seit dem hohen MA bis zum II. Vatikanum im Westen vorherrschenden Theorie und der neuen Auffassung, die an der ursprünglichen Konzeption der frühen Kirche orientiert ist, zu vermitteln: AkathKR 143 [1974] 256).

Die angedeuteten Ergänzungen und die kritischen Anmerkungen zu der vorliegenden Monographie sollen deren

Verdienste nicht verdecken. Die Studie gewährt aufschlußreichen Einblick in die Werkstatt der Kommissionsarbeiten. Sie ist aus den ursprünglichen Quellen sorgfältig gearbeitet und mit zahlreichen persönlichen Notizen zum Thema aus der Zeit der Vorbereitung und Durchführung der Kirchenversammlung angereichert. Der Anteil des Vf. an der Vorbereitung der Kirchenkonstitution wird eindrucksvoll dokumentiert. S. bietet die einem Kommissionsmitglied zugänglichen Texte, stellt sie übersichtlich geordnet in chronologischer Abfolge dar und zeigt durch gezielte Quer- und Rückverweise bestehende Zusammenhänge auf. Wohltuend ist in diesem Werk die Zurückhaltung beim Kommentieren. Nur selten setzen sich die Überlegungen des Vf. über eine in der Konzilskommission getroffene Entscheidung – wie im Falle der Gewaltenlehre –, die er nicht teilen kann, hinweg. Der gegen die Kardinäle der zentralen Vorbereitungskommission, die das von S. entworfene Schema über die Residenzialbischöfe in der vorgelegten Form nicht guthießen, erhobene schwere Vorwurf, sie hätten „den Text gründlich mißverstanden" (AkathKR 141 [1972] 35), wird in dieser Untersuchung nicht wiederholt.

Würzburg Hubert Müller

Kluxen, Wolfgang: **Ethik des Ethos.** – Freiburg, München: Karl Alber (1974). 92 S. kart. DM 12.80

Auf wenigen Seiten bringt der Bonner Ordinarius für Philosophie, bekannt durch seine Veröffentlichungen zur mittelalterlichen Philosophie und speziell zu „Fragen der praktischen Philosophie", d. h. zur Ethik, eine „Entwurfsskizze". Zu dieser sagt er im Klappentext: „Ich optiere für die konkrete Vernunft des Ethos, gegen jene abstrakte, welche nur das Allgemeine für moralisch und das Moralische für ein Allgemeines hält. Ich plädiere für die Vernunft des Bestehenden und der Tradition, daher für die Pluralität des Ethos; die Position der konkreten Vernunft ist konservativ und pluralistisch, denn es kommt auf Vernunft und nicht auf Veränderung an. Darum wird zugleich die philosophische Idee eines Menschheitsethos der Vernunft und der Freiheit aufgenommen, welches das konservative wie das pluralistische Prinzip einschließt. Da es selber wieder notwendig partikular und übertreffbar ist, folgt die Absage an alle Zukunftsphilosophien mit absolutem Anspruch." Wer das versteht, versteht auch den Inhalt dieser Schrift. Wer das nicht versteht, wird am Ende der Lektüre der Schrift so schlau sein wie zuvor!

K. behandelt „I. Charakteristik einer philosophischen Ethik" (7–26); „II. Allgemeinheit und Kreativität" (27–49); „III. Geschichtlichkeit, Tradition und Fortschritt" (51–72); „IV. Metaphysischer Pluralismus und praktische Konformität" (73–90). Eine „Nachbemerkung" (91–92) schließt das inhaltreiche, aber leider zum größten Teil nur schwer verständliche, weil begriffsschwache und grundsätzlich unklare und daher im Ergebnis auch unbefriedigende Bändchen. Am besten kennzeichnet man wohl den Versuch von K. als den Versuch einer soziologisch-historisch-konkreten Ethik, d. h. wenn der Rezensent ihn richtig verstanden hat – anstelle und im Unterschied von einer metaphysischen – natürlich-theologischen – allgemein-anthropologisch begründeten Ethik.

Problematisch, und nach Meinung des Rezensenten falsch, ist die Bestimmung dessen, was Philosophie ist. Philosophie ist doch die Grundlagenwissenschaft aller vernunftbezogenen Wirklichkeitserkenntnis. Oder auch anders formuliert: Philosophie ist die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin.

Im Gegensatz zu K. ist also die Philosophie Wissenschaft, d. h. cognitio rerum ex causis, wie unübertrefflich und unwiderlegt die Alten sagten. Warum K. darauf nicht eingeht, ist ebenso unverständlich wie, daß er glaubt, ein ganz bestimmtes Objekt der Philosophie, eben doch: die Grundlage aller Wirklichkeit im Lichte der recta ratio, der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft, nicht erkennen zu können. Daher ist die „Bestimmung des ‚Philosophischen'" bei K. (8ff) unseres Erachtens falsch oder zumindest völlig unzulänglich und unklar. Auch die Bestimmung des Ethos als des „Inbegriffs der Normen, die in einer gegebenen menschlichen Gruppe als gültig angesehen werden" (22), ist nur als der Versuch einer soziologischen Definition von Ethik richtig. Aber eine soziologische Grundlegung der Ethik ist darum unmöglich, weil es die Soziologie als Tatsachenwissenschaft mit sozialen Tatsachen zu tun hat, aus denen allein keine gültigen Werte und damit keine verbindlichen ethischen Normen zu gewinnen sind. In Wirklichkeit bezieht sich zwar die philosophische Ethik auf die menschliche Handlung (16), aber diese immer verstanden als Ausdruck des Handelnden. Die heute bei manchen, z. B. bei den sprachanalytischen Ethikern übliche modische Beschränkung auf die rein ethische Aktanalyse ohne Beachtung des Seins des Handelnden selbst, der sich im Akt seinsgemäß oder seinswidrig entfaltet, ist in jeder Hinsicht, metaphysisch und tatsächlich falsch. Noch immer gilt: Agere sequitur esse!

Die Darlegungen von K. über „Die normative Bedeutsamkeit der „Natur'" (27ff) verdienen weithin Zustimmung. Natur ist eben das dem Menschen Vorgegebene und ihm Aufgegebene, aber nicht von ihm willkürlich Geschaffene.

Wichtig ist auch die heute immer noch betonte Unterscheidung von Richtigem und Falschem im Machen, also auch in der Technik, von der sittlichen Güte oder Bosheit im Handeln, in der Ethik (34). Sehr konstruiert erscheint bei K. aber die Kennzeichnung des „ethisches Handlungsfeldes" nach den drei Momenten: „Grenzen, Entwurf und Anspruch" (44). So wichtig der faktische Bezug auf die gegebene Gesellschaft ist, in welcher Kommunikation von Personen wirklich ist (46), so ist das doch keine primäre, sondern erst eine sekundäre, wenn auch wesenswichtige Bezogenheit aller Ethik.

Die Unterscheidung von „Kontinuitätsregel" und „Konformitätsregel" (55) bezeichnet, begrifflich richtig, wenn auch etwas kompliziert, eine ethisch bedeutsame Tatsache. Klarer müßten noch die Darlegungen sein über „Pluralismus der praktischen Vernunft; (56ff).

Wenn Philosophie die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her zum Menschen hin ist, und der Mensch mannigfaltige Ansatzpunkte für eine solche Interpretation bietet, dann muß es auch immer eine Vielzahl von Philosophien und also auch Metaphysiken geben, so daß erst alle Philosophien und darin Metaphysiken zusammen, also die philosophia perennis, die ganze philosophische Wirklichkeitserkenntnis erreichen können. Alles in allem: Inmitten heute wieder erfreulicherweise intensiver werdender ethischer Forschung nimmt das kleine Bändchen von K. sicher eine zu beachtende Stelle ein. Was heute jedoch von einem an der Scholastik geschulten Ethiker wie K. noch mehr zu wünschen wäre, das wäre, daß er 1. begriffsklarer, 2. grundsatzwahrer und 3. kritischer sich um seinen Gegenstand bemüht hätte, unter Einsatz der nova et vetera. Und das fehlt, leider, weithin.

Bochum Gustav Ermecke

Häring, Bernhard: **Sünde im Zeitalter der Säkularisation.** Eine Orientierungshilfe. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1974). 231 S., kart. DM 24.–

Der Selbstverständlichkeit gegenüber, mit der traditionelle moraltheologische Sprache Wort und Begriff „Sünde" gebraucht, empfindet nicht nur der „Laie", sondern auch der Fachmann manche Verlegenheit. Der Grund dafür liegt vermutlich in einer sehr komplexen, fast unmöglich aufzulösenden Vermischung von mangelhaft verarbeiteten theologischen Einsichten („Beleidigung Gottes"), von teilweise geradezu neurotisch fixierten Tabuängsten (Sexualmoral) und einer auf Drill ausgerichteten Moralerziehung (Ge- und Verbots-, Gehorsamsmoral). Schließlich ist mit dem extrem individualistischen Sündenverständnis nichts mehr anzufangen, das den Menschen mit überzogener Schuldzumutung einseitig auf die eigene Innerlichkeit fixierte, und zwar im Sinne einer privaten Werkmoral, die soziale Dimension aber mit schierem Bedacht ausblendete. Dazu kommt, daß im populären Verständnis der Kirche das Anliegen ihres Heilsauftrages geradezu als Anliegen einer Sündenmoral mißverstanden werden mußte.

Demgegenüber geht es heute darum – und hier setzt Häring ein –, sowohl die theologische Bedeutung des Sündenbegriffs herauszustellen wie auch die Sensibilität für die ambivalente Alltagsrealität von Sünde zu schärfen. Von Sünde kann richtig nur gesprochen werden „im Kontext der Erlösung und Befreiung", rechtes „Sprechen von der Sünde (bedeutet) wesentlich ein Sprechen von Erlösung und Heil" (9). Sünde bezeichnet die Bezogenheit des Menschen auf Gott auch in seinem Schuldigsein, Bekenntnis der Sünde besagt verbindliche Zuwendung zu Gott in tätiger Richtigstellung des Verhaltens gegenüber Mitmensch und Gemeinschaft, dies alles gefaßt im Begriff der Bekehrung.

Im ersten von sechs Kapiteln (15–38) hebt Vf. eine „neue Sicht und neue Akzente" des Sündenbegriffs hervor. Dabei scheint es ihm vor allem auf dessen Entlastung von autoritär-klerikaler Besserwisserei anzukommen zugunsten einer stärkeren Personalisierung (individuelle und soziale Verantwortung, mündig wahrgenommen).

Am Ende dieses Kapitels (35ff) kommt H. auch auf Säkularisation, Säkularismus und Atheismus zu sprechen. Säkularisation „ist das Erwachen eines kritischeren Sinnes gegenüber sogenannten heiligen Dingen. Sie ist das Verlangen des Menschen, gegenüber kirchlicher Bevormundung zur eigenen Autonomie heranzuwachsen". „Säkularismus und Atheimus leugnen das Herzstück des Sündenbegriffes, nämlich den Widerspruch zum heiligen und allbarmherzigen Gott." Dies müsse dazu herausfordern, zu prüfen, ob überkommene theologische Rede nicht ein abstoßendes Gottesbild vermittelt habe, und dieses entsprechend richtigzustellen.

Das zweite Kapitel handelt über „Sünde als Entfremdung und Sünden der Entfremdung" (39–109). Hier stellt H. „programmatisch" fest: „Jede Rede von der Sünde, über ihren Ursprung und ihr Wesen, ist uns zur Selbstrechtfertigung und zur Flucht vor der Wirklichkeit und vor konkreter Verantwortung verleiten kann, ist immer schon Entfremdung. Jedes spekulative Interesse über den Ursprung und das Wesen der Sünde, das uns nicht zugleich bereit macht, unsere Schuld zu bekennen, entfremdet uns dem Heil." Mit Berufung auf Karl Marx' entsprechenden Begriff wird dann noch ausgeführt: „Sünde ist im letzten Entfremdung von Gott, dem Ursprung und Ziel allen Lebens, Entfremdung vom Glauben an den lebendigen Gott der Geschichte, Verweigerung der Anbetung. Die Sünde des Säkularismus ist vor allem eine Grundeinstellung, die Gott nicht für würdig hält, erkannt zu werden. Aber zugleich sehen wir in Atheismus und Säkularismus eine Reaktion gegen Religionen, Kirchen und sogenannte fromme Leute, deren Verhalten oder deren Rede von Gott und Sünde oder schließlich beides anzeigte, wie sehr sie vom Leben und vom lebendigen Gott entfremdet waren." H. illustriert dann diese Ausgangsthesen an Beispielen schuldhaften Selbstverlustes und – sehr kritisch – an Beispielen einer entfremdenden Sündenmoral: „Ein entfremdeter Sündenbegriff ist die unvermeidliche Frucht einer Morallehre, die fremden Zwecken dient und nicht ihre wahre Synthese im Glauben und in der Wachsamkeit für die Zeichen der Zeit gefunden hat" (62f). Erstarrte Dogmatismen, lieblose, weil weltblinde theologische Axiome, unflexible Strukturen in der Kirche usw. sind sündenträchtig; Sünde ist Verlust des Selbst und Verfälschung der Zwischenmenschlichkeit (kollektive Entfremdung), ist Mangel an Dynamik auf Freiheit hin, zuletzt Entfremdung von der Wahrheit, ideologieanfällig und ideologieträchtig.

Das dritte Kapitel handelt über „Heilsgemeinschaft und Unheilssolidarität" (111–136), da es notwendig sei, „einer vorwiegend individualistischen Sündenlehre die heilsgeschichtliche, heilssoziale Sicht entgegenzustellen". Vf. apostrophiert hier u. a. den Begriff „Sünde der Welt", um klarzustellen, daß jeder Mensch aufgrund seiner Freiheitsentscheidungen in die allgemeine Solidarität des Heils und auch des Unheils eingefügt sei. Hierbei findet sich folgende bemerkenswerte Aussage: „In einer solchen Sicht können Satan und die gefallenen Engel nicht mehr als Randfiguren sein. Jede Theologie oder Terminologie, die den Teufel zum Hauptantreiber der Sünde macht, bedeutet ein Alibi, eine Einladung zur Fahnenflucht und Selbstentschuldigung (166)." Die Tatsache von Heils- und Unheilssolidatirät der Menschen verweist auf die Funktion der Kirche als „göttliches Milieu" (131), als „Sakrament der Einheit des Menschengeschlechtes" (133), wo die Erlösung sich gnadenhaft mitteilt und vom glaubenden Menschen aktiv angenommen wird. So stellt das vierte Kapitel (137–171) konsequent „Sünde im Blick auf Erlösung und Befreiung" dar, um einer Moral der von Hoffnungsdynamik getragenen Lebensgestaltung das Wort zu reden gegenüber einer Moral der Sündenangst. Freiheit in der Kirche ist aber keine rein spiritualistische Wirklichkeit, sondern verlangt nach Realisierung, Sünden gegen die Freiheit sind (169ff): geistige Trägheit; Erziehung zur Passivität, zu Unterwerfung und Konformismus durch Unterdrückung jeder Spontaneität; eine bloße Verbotsethik; blinde Fortschrittsfeindlichkeit; übertriebener Zentralismus; lebensfremder Spiritualismus; reine Konsummentalität; jede Form der Manipulation usw.

In einem fünften Kapitel (173–203) bietet H. eine Darstellung von „Todsünde und Wundsünde", die jede doktrinär-kasuistische Verzerrung, aber ebenso jede Laxheit in verantwortlichen Situationen vermeidet. Schließlich behandelt er im sechsten Kapitel (205–220) kritisch die Frage: „Können Gesetze von Menschen unter Todsünde auferlegt werden?", wobei er mit Recht hauptsächlich vor jedem Autoritätsmißbrauch warnt. „Schlußerwägungen" (221–224) geben Anregungen für eine solche Erneuerung der Beichte, die nicht so sehr auf das individualistische Bekennen (im Sinne der Werkmoral) als auf die Bemühung der Änderung aus Glauben heraus den Akzent setzt.

Die Darlegungen H.s wollen „Eine Orientierungshilfe" geben. (Warum erscheint dieser für das Verständnis und die Beurteilung des Buches so wichtige Untertitel nur auf dem Einband, nicht aber auf der Titelseite?). Wie die weitaus meisten Werke des bekannten Moraltheologen ist also auch dieses ein Niederschlag pastoraler Bemühung, weniger eine wissenschaftliche Untersuchung. Unter dieser Voraussetzung ist fast allen Thesen und Ausführungen H.s vorbehaltlos zuzustimmen. Ja, es kann nur begrüßt werden, wenn ein so bekannter Theologe wie er dem heutigen Menschen ein Sündenverständnis nahezubringen versucht, das zu einem Leben aus dem Glauben geradezu einlädt und keineswegs davon abstößt, das einen glaubwürdigen Lebensernst mit der Freiheit der Hoffnung auf den Gott Jesu Christi glücklich verbindet.

Fachtheologisch gesehen, bedeutet das Buch eine eindrucksvolle Stellungnahme zugunsten einer sich im Sinne des II. Vaticanums fortentwickelnden Moraltheologie. Dabei nimmt es die in den letzten Jahren entwickelten Linien eines erneuerten Sündenverständnisses auf (z. B. P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Einsiedeln u. a. 1966; ohne ihn freilich zu zitieren). Daß dabei die theologische Argumentation natürlich etwas zu kurz kommt gegenüber einer mehr auf Verkündigung ausgerichteten Darstellung, bräuchte kaum erwähnt zu werden, blieben nicht doch ein paar Desiderata anzumelden. So vermißt man eine Darlegung der Sünde als theologischer Kategorie. Es wird zwar gesagt, daß Sünde im eigentlichen Sinne erst die Verfehlung gegen den heiligen Gott sei (11ff). Doch genügt wohl die bloße Erwähnung dieses Theologoumenons ebensowenig wie der vage Hinweis auf Rudolf Otto, um die Kategorie des Heiligen plausibel zu erhellen. Gerade hier wäre m. E. der Ansatz, um in einer weniger feierlichen Sprache und mit entschiedenerer theologischer Nüchternheit dem heutigen Menschen die existentielle Bedeutung einer verbindlichen Bezogenheit auf Gott klarzumachen. – Weiterhin wäre deutlicher zu sagen, was Vf. unter „Säkularisation" versteht; auch ist der Entfremdungsbegriff wohl etwas zu wenig ausgeführt. Beide Begriffe werden heute sehr differenziert und komplex zugleich diskutiert, man kann sie wohl kaum mit fragloser Selbstverständlichkeit benützen. – Hier läßt sich ein jeder populären Darstellungsweise unvermeidlich anhängender Mangel nicht übersehen, der aber bewußt in Kauf genommen werden muß, soll die Sache, um die es geht, auch dem Nicht-Fachmann plausibel werden. Dasselbe gilt für das fraglos Thetische der theologischen Aussagen. Gleichwohl liegt die große gesamttheologische Bedeutung des Buches darin, in unverkrampfter und also auch befreiender Weise einer christlichen „Moral des Lebens" das Wort zu reden und diese damit für den suchenden Menschen ernsthaft „attraktiv" zu machen. Es leistet damit einen nicht leicht zu überschätzenden Dienst für die Sache der Kirche. Deshalb sei das Buch jedem Interessierten zur eindringlichen Meditation empfohlen.

Bamberg Volker Eid

Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik. Daten und Analysen. Hrsg. von Egon Golomb mit Beiträgen von Günter Bergmann und Frank Keller. – Aschaffenburg: Pattloch (1974). 142 S., Anhang: Kartogramm I und II. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. XII. Reihe, Bau und Gefüge der Kirche, Bd 9) kart. DM 9.–

Autoren und Untertitel des zu besprechenden Bändchens wekken die Erwartung, es werde eine Auswahl besonders signifikanter Daten aus den zahlreichen Einzeluntersuchungen des Instituts für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (Leitung: E. Golomb) und aus anderen sozialwissenschaftlichen Erhebungen geboten, um im Sinne einer wenigstens umrißhaften Analyse der pastoralen Gesamtsituation sowie der erkennbaren Entwicklungstendenzen interpretiert zu werden. Diese Erwartung wird leider nicht erfüllt. Das eigentliche Thema der Schrift scheint eher die Darlegung der Notwendigkeit neuer kirchlicher Institutionen zu sein, wobei mehr die Sammlung punktueller Tests für Gebrechen oder Mängel der bestehenden Institutionen als die Skizzierung von Elementen eines neuen institutionellen Konzepts im Vordergrund steht.

Zeitgeschichtlich werden von E. Golomb zunächst (Situationsdefinitionen zur Lage von Kirche und Katholiken, S. 12–26) die Thesen der verpaßten Gelegenheiten zu einer institutionellen Erneuerung 1945 bis Ende der Fünfzigerjahre und der zu sehr verspäteten Wandlung des Kirchenverständnisses im Gefolge von Johannes XXIII. und dem Konzil vertreten. Dann wird das Image von Kirche und Katholiken in der Gesellschaft (27–41) als vorwiegend negativ geschildert, wobei insbesondere Daten aus der bekannten und methodisch umstrittenen Spiegel-Untersuchung (Was glauben die Deutschen? Hrsg. v. W. Harenberg) herangezogen werden. Schließlich bietet E. Golomb einige statistische Anhaltspunkte zur Konfessionsverteilung im Bundesgebiet und zum Wandel in der Motivation von Kirchenaustritten (42–52). Dabei ist ihm sicher in der Konstatierung einer wachsenden Neigung zu einer lautlosen Auswanderung und in deren Qualifizierung als Symptom für das Nachlassen institutioneller Bindungen zuzustimmen. Interessiert hätten freilich gerade hier Ansätze für eine Analyse der Motivstrukturen.

Die Beiträge von F. Keller über die soziale Inferiorität und über die Entwicklung des Bildungsdefizits der Katholiken sowie über deren Praxis des Gottesdienstbesuches (53–90) bieten in den mitgeteilten statistischen und soziographischen Daten kaum neue Erkenntnisse. Ob die Öffnung zur Welt durch Johannes XXIII. auch zur Behebung der sozialen Inferiorität der Katholiken führen wird (76f), bleibt hypothetisch. Noch fraglicher ist es, ob eine stärkere Anpassung der liturgischen Form an das Bewußtsein der Menschen der modernen Industriegesellschaft oder die Suche nach einem „ganz anderen" Ansatz von Liturgie und Gottesdienst (89f) eine Wende in der Statistik der religiösen Praxis herbeiführen können. – Der Beitrag von G. Bergmann „Religiosi-

tät und Kirchlichkeit" (91–105) greift das außerordentlich aktuelle Thema der wachsenden Diskrepanz zwischen Kirchlichkeit und Religiosität auf. Die Schwerpunktkriterien der zur Ermittlung von Religiosität angestellten Untersuchungen sind aber sicher unzureichend – insbesondere deshalb, weil das Instrumentarium der herangezogenen Erhebungen kaum Ansätze zur Auffindung des Profils einer spezifisch nichtinstitutionalisierten oder anti-institutionellen Religiosität enthält. Ob man die Bejahung von Glaubenswahrheiten im übrigen ohne nähere Differenzierung als „ideologischen Aspekt" der Religiosität verstehen kann (99), wirft eine Reihe sehr grundsätzlicher soziologischer und theologischer Fragen auf.

Offensichtlich sieht die vorliegende Schrift die wesentlichen Ansätze zur Behebung der in ihr getesteten Mängel kirchlicher Institutionalität in Änderungen der Strukturen der kirchlichen Organisation und Kommunikation (Beiträge von G. Bergmann S. 107–127) sowie der kirchlichen Personalstruktur (Beitrag E. Golomb S. 128–138). Dabei wird auf drei organisatorische Neuordnungsmodelle (Region Mittelbaden im Erzbistum Freiburg, Strukturvorschläge für das Bistum Münster und Regionalstruktur im Erzbistum München), auf Grundsätze der staatlichen Raumordnung und auf die vom IKSE durchgeführte Untersuchung über die Pfarrgemeinderäte zurückgegriffen. In der Frage der Personalstruktur wird für funktionale Auffächerung, für Partnerschaftlichkeit und für eine Legitimation aller Dienste aus ihrer gemeindlichen Leistung und Zusammenarbeit plädiert. Was diesen Abschnitten neben manchen wertvollen Hinweisen aus soziologischer und sozialpsychologischer Sicht mangelt, ist einerseits die präzise Begründung der erhobenen Postulate aus der empirischen Analyse, andererseits die Offenlegung der soziologischen und ekklesiologischen Konzepte, die sich in den mehr appellierenden als konstruktiven Vorschlägen konkretisieren lassen.

Das Bändchen wird sicher Anstöße zu weiteren gemeinsamen Bemühungen von Sozialwissenschaften und Theologie vermitteln. Schade ist, daß beispielsweise auf die analytisch ergiebigen Untersuchungen von Gerhard Schmidtchen, die 1974 zu einem erheblichen Teil schon publiziert waren, nur an einer Stelle (4) und zwar in einem relativ periphären Befund eingegangen wird.

Augsburg Karl Forster

Schmitz, Josef: **Gottesdienst im altchristlichen Mailand.** Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397). – Köln, Bonn: Peter Hanstein 1975. XXVI, 474 S., 17 Abb. (Theophaneia, Bd 25), kart. DM 128.–; Ln. DM 142.–

Die von Otto Nußbaum angeregte und betreute, im WS 1972/73 angenommene Bonner Diss. trägt den Titel „Christliche Initiation und Meßfeier im Laufe des Jahres bei Ambrosius von Mailand". Der Haupttitel des Drucks ist also zeitlich und stofflich zu weit gefaßt.

Vf. hat das gesamte Opus Ambrosianum mit großer Sorgfalt und Vollständigkeit herangezogen. Er hat darüber hinaus in dankenswerter Weise archäologische Befunde eingearbeitet (bes. 9–15; 246–278). Neben dem Buch Magistrettis über die Mailänder Liturgie im 4. Jh. (1899), der sich auch auf unechte Werke stützte, anderseits heute als echt erkannte Schriften überging, gibt es eine große Zahl von Büchern und Aufsätzen zur ambrosianischen und nachambrosianischen Mailänder Liturgie oder zu Teilen derselben. Vf. hat diese oft nicht leicht zugängliche Literatur, darunter mehrere nicht veröffentlichte Diss., und auch Arbeiten über andere Themata bei Ambrosius und Untersuchungen über Initiation und Eucharistiefeier in anderen Liturgien oder bei anderen Kirchenvätern herangezogen. Im allgemeinen kann man dem Vf. zustimmen, wenn er nach gründlicher Prüfung Ansichten auch berühmter Autoren zurückweist oder in Frage stellt.

Leider hat der Vf. die Ausgabe De Sacramentis, De Mysteriis und Explanatio Symboli von B. Botte, in: SCh 25 bis, Paris 1961, mit Einleitung (8–45), französischer Übersetzung, wertvollen Anmerkungen und textkritischen Noten (196–215; Abweichungen vom Text O. Fallers) nur 226 Anm. 63 benutzt (die überholte 1. Auflage: 163 Anm. 496; 399 Anm. 427). Nützlich wäre auch gewesen, die Anmerkungen J. Quastens zur Ausgabe von De Mysteriis und De Secramentis (1935) und, mehr als geschieht (dreimal), die Monographie zur Geschichte der alten Taufliturgien von G. Kretschmar auszuwerten. Die Canones Hippolyti sollten nach der kritischen Ausgabe durch Coquin (mit franz. Übers.: PO 31,2, Paris 1966), das Gregorianum nach der Ausgabe von J. Deshusses (Fribourg 1971) zitiert werden. Aus der Literatur vermißt man ungern L. L. Mitchell, Baptismal Anointing, London 1966, und die ebd. 193 angeführten historischen Arbeiten anglikanischer Autoren über Taufe und Firmung sowie die Beiträge des Rez. zur prä- und zur postbaptismalen Salbung in den Festschriften für B. Botte und B. Fischer (1972).

Es ist erfreulich, daß Vf. die Quellen und das, was bisher aus ihnen erhoben wurde, streng prüft. Doch gewinnt man hier und da den Eindruck, daß er gewissermaßen „mathematische Sicherheit" sucht und mit zu geringer Beachtung der gemeinchristlichen (und jüdischen) Liturgie urteilt. Dafür nur zwei Beispiele: „In Epist. 20 teilt Ambrosius mit, die . . . Gläubigen hätten einen Lektor verlangt. Wozu, erfahren wir nicht" (342; vgl. auch 441). Wozu anders als zur Lesung? – Wenn das Volk den Segen des Sacerdos mit „Amen" bekräftigt, wird man nicht zuletzt an die Meßfeier denken müssen, während Vf. meint, es gebe keine Bemerkung, die auf einen Segen in der Messe schließen läßt.

Bei all ihren Vorzügen enthält die Arbeit eine Reihe von weiteren Mängeln, von denen hier nur einige genannt werden können.

Nach dem Rez. sind auch die Gläubigen Subjekt der Liturgie (zu 16; 289), nicht nur bei der Eucharistie, sondern auch bei anderen liturgischen Akten, so auch – entgegen dem Vf. – bei der Taufe, bei der die Täuflinge bis in den zentralen Kern (Absage, Glaubensbekenntnis) aktiv mitwirken. – Die Einmaligkeit der öffentliche Buße ist keine Eigenart des Ambrosius, wie es erscheint (32). – Die von Yarnold vorgeschlagene Korrektur zu Sacr. 1.1.1 (65 Anm. 143) ist unberechtigt; vgl. die Erwähnung Roms 73 Anm. 184. – Die Signation bei Hippolyt (80 Anm. 21) und im Rituale Romanum (ebd. und 84) hat keinen exorzistischen Charakter; vorher heißt es bei Hippolyt ausdrücklich „cum cessaverit exorcizare". – Der Effata-Ritus (84) steht in der Neuordnung der Kindertaufe nach der Taufe und ist wie auch bei der Initiation von Erwachsenen fakultativ. Daß dazu weder Öl noch Speichel gebraucht wurden (79), kann gegen den Zweifel des Vf. daraus bestärkt werden, daß Ambrosius die Speichelberührung auch im Zitat Mk 7,33–35 ausläßt und daß u. a. Hippolyt, das Gregorianum und das Missale Gothicum den Effata-Ritus nur als bloße Signation kennen. – Eine „praedicatio dominicae crucis" ist sicher nicht „eine Besonderheit der ambrosianischen Taufwasserweihe" (93). Denn Joh 19,34 wird u. a. in der alten wie in der neuen römischen Taufwasserweihe (1969, Formular 1) zitiert (vgl. auch Kretschmar 18, 29, 41, 103f, 139f, 143 u. ä.). Aus der Tatsache, daß ständig neues Wasser in das Taufbecken floß, folgt nicht, daß das Wasser „im Augenblick der Weihe noch gar nicht ‚anwesend' war", worin Vf. eine dogmatische Schwierigkeit sieht (93). Es ist müßig zu spekulieren, ob Ambrosius eine Einsenkung des Lichts in das Taufwasser gekannt oder eingeführt hat (93f), da sie im mailändischen Ritus bis zur Gegenwart unbekannt blieb (die Einsenkung der Osterkerze nach gallischem Brauch ist erst seit dem 13. Jh. im römischen Ritus). – Daß die präbaptismale Salbung „ohne Worte" vorgenommen wurde (107), ist von der vergleichenden Liturgiegeschichte her höchst unwahrscheinlich. – Die Annahme einer Mitwirkung von Diakonissen bei der Taufe von Frauen kann getrost ausgeschlossen werden (entgegen 109), weil dafür das Schamgefühl bestimmend war, das erst seit der Mitte des 5.Jh. Einfluß auf den Ritus gewann (Kretschmar 265f). – Daß nach De Sacr. ein Diakon oder ein Kleriker die Abrenuntiationsfragen stellte (119; 436), erscheint ausgeschlossen. Zwar wird unmittelbar vorher nur Presbyter und Diakon genannt, doch ist der Bischof zugegen (De Sacr. 1.2.5; 1.3.9f). Die Absage ist kein „Versprechen" (119; 124; 126), sondern – wie in der römischen und anderen Liturgien – „de praesenti" formuliert, wenngleich mit dem Sinn einer „Verpflichtung" (123; 125f) und „Bindung" (124). Dasselbe gilt für das dreifache Glaubensbekenntnis, das zwar (mit der Absage zusammen) den Sinn des Wasserbades determiniert, aber nicht als Taufformel (127ff; 131; 134f) bezeichnet werden sollte, sondern als „forma sacramenti". Wenn O. Faller außerdem eine indikative Taufformel („Ich taufe dich . . .") unterstellt, wird er den Texten nicht etwa „nicht ganz gerecht" (131), sondern mißversteht sie. Die „Taufformel" ist im Westen nicht nur „noch während des ganzen 4. Jh. unbekannt" (131), sondern literarisch erst im Jahre 796, in römischen Sakramentaren erst im 9. und 10. Jh. (zunächst als Zusatz am Rand) bezeugt. Die Vermutung (436 als Tatsache ausgenommen), die im Taufbecken stehenden Diakone (436: der Presbyter und der Diakon) hätten die Taufe durch Untertauchen gespendet, indem sie den Täufling „in das Wasser hineinlegten und wieder aufrichteten" (147; 146: Verweis auf den Ritus der Baptisten), erscheint haltlos. Die These Stommels, daß die im Taufbecken (Wassertiefe in Mailand höchstens 80 cm) stehenden Täuflinge mit Wasser übergossen wurden, erscheint dem Rez. gesichert. Das Bild in Röm 6 (Tod und Auferstehung) hat im Osten erst seit den Kappadoziern, später auch im Westen zum Untertauchen geführt. Die von Ambrosius benutzten Verben „mergere" und selbst „demergere" (145; 149; 150) können auch „eintauchen" bedeuten; „resurgere" (ebd.) das Heraussteigen aus dem Becken, „interire" (146 Anm. 388; statt PL 16,175 richtig 185) das Sterben des „ganzen äußeren Menschen" (als Wirkung, ohne Beweis für eine Submersio) meinen. – Tritt die „Vollendung der Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft" als soziale Wirkung „ergänzend" zu den individuellen Wirkungen hinzu (156; vgl. 436)? Ist sie

nicht vielmehr primäre Wirkung (so Lumen Gentium 11; Rit. Rom., De init.christ., Praen.gen. 4)? Durch die Texte des Ambrosius ist die Meinung des Vf. jedenfalls nicht gedeckt. Überdies ist die „Vollendung der Eingliederung" erst mit der ersten Eucharistiefeier gegeben. Die Siegelung ist daher nicht Vollendung, Abschluß und Krönung der Taufe (184; 199; 437), sondern ihre Vervollkommung (perfectio) und Bestärkung (bebaiosis). – Die Taufsalbung kann, wenn man wie seit alters die Väter die Gleichung Christus – Gesalbter, Christen als Glieder Christi aufstellt, 2 Kor 1,21f und 1 Jo 2,20.27 heranzieht und weiter berücksichtigt, daß das antike Bad nie ohne Salbung war, durchaus apostolischen Ursprungs sein (zu 162). Die Formel zur Salbung des Hauptes findet sich nicht erst „heute" (163), d. h. seit 1969, im römischen Taufordo, sondern seit alters im römischen Ritus (1969 erweitert), als Teil des Gebets zur Handauflegung (oder später Handausbreitung) ähnlich schon bei Hippolyt wie im römischen Firmritus (früher und heute). – Die Frage, ob die Salbung nach der Taufe (bei Ambrosius wie in den übrigen westlichen Riten und in allen östlichen Riten ist es die einzige = Firmsalbung, nur Hippolyt und Rom kennen zwei Salbungen nach der Taufe) zur Taufe gehört (so Vf. 166f; 437) oder zur Firmung, hält Rez. für anachronistisch. Alle Gesten mit ihren Worten heben verschiedene Aspekte der noch als Einheit verstandenen Initiation heraus. Daß der Geist in der Salbungsformel nicht genannt wird (167), ist kein Gegenargument, da zur vollen Sinndeutung der Salbung das Chrisamweihegebet hinzuzuziehen ist, in dem seit alters der Geist genannt wird (Christus ist mit dem Heiligen Geist gesalbt). Die beiden anderen Gründe des Vf. sind ebenfalls nicht konkludent: Es ist willkürliche Behauptung, die Salbung wirke an der Wiedergeburt mit. Daß zwischen der Salbung und der Siegelung bei Ambrosius Fußwaschung und Überreichung des Kleides stehen, ist leicht daraus zu erklären, daß die erste Salbung zunächst (wie bei Hippolyt und die Firmsalbung der Ostriten wenigstens in etwa noch heute) eine Salbung des ganzen, vom Wasserbad her noch nackten Körpers war, während die Siegelung, die Handauflegung (fehlt bei Ambrosius wie in anderen Riten) und die Salbung (des Hauptes bei Hippolyt, der Stirn, kombiniert mit ihrer Siegelung, später im römischen Ritus) durch den Bischof an den wieder bekleideten Initianden vorgenommen wurde. Daß die Fußwaschung von Ambrosius als „heilsnotwendig" angesehen wurde (170; 178; 437), ist mit Kretschmar u. a. abzulehnen, zumal er sogar die Taufe nur für relativ notwendig hält (157; 436) und weiß, daß Rom die Fußwaschung nicht kennt. – Die Firmung ist in den ersten Jh. nicht gewöhnlich durch Handauflegung gespendet worden, wozu gelegentlich Salbung und/oder Siegelung getreten seien (190). Die meisten Riten (und die ältesten Zeugnisse) des Ostens kennen (bis heute) wie Ambrosius und andere westliche Zeugen keine Handauflegung. Die (z. B. bei Tertullian und Hippolyt) von der Salbung noch getrennte Siegelung ist später durchweg mit der Salbung kombiniert worden; eine Alternative Salbung oder Siegelung hat es nicht gegeben. – Gegen Borellas Meinung, die Handauflegung sei als einziges Element der Firmung in den biblischen Quellen zugrundegelegt (192f) und könne daher bei Ambrosius nicht gefehlt haben, hätte Vf. einwenden sollen, daß einerseits heute die Gleichsetzung Handauflegung der Apg = Firmung mit guten Gründen bestritten wird (vgl. zuletzt J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs?, Freiburg 1974), anderseits einige Exegeten Salbung (2 Kor 1,21; Jo 2,20.27) und Siegelung (2 Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30; vgl. Röm 4,11) im Kontext der Wassertaufe nicht nur metaphorisch verstehen (was die meisten Exegeten stillschweigend voraussetzen). – Abwegig ist die Vermutung, die „Taufmesse" hätte keinen Wortgottesdienst enthalten (206). Nach ältester Tradition (vgl. deutlich Hippolyt, Apost. Überlieferung, Botte 45) ging Taufe und Firmung ein ausgedehnter Vigilgottesdienst mit Lesungen und Homilien voraus. Ps 42,4 (210; 438: 42,2; 315: Ps 42,5) ist („wahrscheinlich": 210; ohne die Einschränkung: 438) kein „Responsorium" zu Ps 22, sondern ein „Responsum" oder Kehrvers (so richtig 210).

Rez. hält gegen Vf. (218–225) die Kritik von F. Petit an der Textkorrektur Sacr. 4.6.29 durch O. Faller für richtig (vgl. auch Botte, SCh 25 bis 119; 210; 30f), nicht nur weil Faller gegen die besten Handschriften entscheidet, sondern auch weil nach seiner Korrektur die mystagogischen Katechesen erst am Osterdienstag statt – wie sonst üblich – am Ostermontag beginnen, und erst am Oktavtag von Ostern enden würden (so allerdings auch bei Egeria und Augustinus). – „Beschwörung" (228) gibt „supplicatio" nicht richtig wieder.

Zum zweiten Teil über die Meßfeier ist kritisch nur wenig anzumerken: Wenn Ambrosius „täglich" die Messe feierte (337), so ist das, wie Vf. zugibt (228; 239; 243f; 288; 353f) nicht zu pressen (vgl. auch ALw 16 [1974] 338).

Die Unterscheidung der Instruktion von 1958 zwischen gesungener und gelesener Messe (302) ist nach der Instruktion De Musica sacra Liturgia vom 7. 3. 1967 (Art. 28) überholt (stufenweise Übergänge zwischen den beiden Formen) und der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch unbekannt. Das „Singen" (genauer Kantilieren) des Zelebranten ist im Altertum beim öffentlichen Gottesdienst vorauszusetzen (zu 303). Die Einwände gegen H. Leeb bzgl. der von Ambrosius in Mailand eingeführten Gesangsweise (307f) ist dem Rez. nicht verständlich, da Vf. selbst (315) von einer bei Ambrosius klar bezeugten responsorischen Psalmodie spricht. Entgegen H. von Campenhausen, dem Vf. folgt (323), handelt es sich in Epist. 20 sicher um eine Meßfeier; Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offere ... (vgl. J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 37 Anm. 13).

Statt „lectio continua" (341) muß es nach dem erhobenen Befund heißen „lectio semicontinua" („Bahnlesung"). „Usitatus" bedeutet nicht „gebraucht" (377 Anm. 307), sondern „gewöhnlich". – Der Gebrauch nur eines Kelches kann nicht auf 1 Kor 10,17 (ein Brot – ein Leib) zurückgehen (379), sondern ist eine vom jüdischen Brauch abweichende Eigenart des Abschiedsmahles Jesu. – Zum Sanctus (401f; 407) hätte die Untersuchung von L. Chavoutier, Un Libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit: SE 11 (1960) 136–192 ausgewertet werden müssen (Einführung im Westen zwischen 400 und 450). – Die Unterscheidung Wandlungsepiklese – Kommunionepiklese = Epiklese im engeren – im weiteren Sinn (403) ist ungerechtfertigt und kann sich nicht auf die in Anm. 452 genannten Autoren De Jong und Jungmann berufen. – Kann man sagen, nach Ambrosius werde „die Konsekration allein durch die Einsetzungsworte Jesu bewirkt" (403; 408; 412; 443), wenn „vielleicht ... eine Dreifaltigkeitsepiklese zu dem im Sacr. teilweise zitierten Hochgebet" gehörte (404; 407) und Ambrosius im Jahre 380 die Verwandlung dem „sacrae orationis mysterium" (409), also nicht den Einsetzungsworten allein zuschreibt? Die vom Vf. (407) gegen Dix (Konsekration durch das Danksagungsgebet) angeführte Stelle bei Justin (Apol. I, 66) „διὰ λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ" wird verschieden gedeutet: „Wandlung" durch ein „Gebetswort, das von ihm selbst (Jesus) stammt" (so Vf.), oder: „durch ein Gebet um den Logos, der von ihm (dem Vater) stammt" (also durch eine von Irenäus und Klemens von Alexandrien bezeugte Logosepiklese), wie u. a. Dölger, Rauschen, Lietzmann und Quasten annehmen. – Wenn das „Amen" der Gläubigen sich auf die Spendeformel der Kommunion bezieht, muß deshalb nicht fragwürdig werden (406), ob nicht – wie sonst überall seit Justin bezeugt – auch das Hochgebet mit dem Amen der Gemeinde abgeschlossen wurde. Jedenfalls wird die Doxologie nach dem Herrengebet, das dem Hochgebet folgt, durch Amen beschlossen (414). In dieser Doxologie ist „per quem" nicht „durch das in quo, cum quo" ersetzt (415), weil die Doxologie mit „per dominum nostrum Jesum Christum" beginnt. – Zur Sündenvergebung durch die Eucharistie (429 Anm. 610) fehlt wichtige weiterführende Literatur, vor allem L. Ligier, Pénitence et Eucharistie en Orient: OCP 29 (1963) 5–78 und J. M. R. Tillard, Pénitence et Eucharistie: LMD 90 (1967) 103–131 (Trienter Konzil).

Der Rez. bedauert, daß die sonst vorzügliche Leistung des Vf. durch die genannten (und einige weitere geringfügige) Mängel beeinträchtigt ist.

Münster Emil J. Lengeling

Ehlers, Dirk: **Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts.** Eine Untersuchung über die inhaltlichen Gestaltungsanforderungen der Verfassung. – (Neuwied, Berlin): Luchterhand (1975). VIII, 119 S. (Arbeitsmittel für Studium und Unterricht) kart. DM 19.80

Diese als rechtswissenschaftliche Dissertation an der Universität Konstanz entstandene Studie bemüht sich um eine Neuinterpretation von Artikel 7 Absatz 3 Satz 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Entgegen der herrschenden Auffassung vertritt der Autor die These, das Grundgesetz fordere einen weltanschauungskundlich-orientierten Religionsunterricht, der allerdings konfessionell akzentuiert sein müsse. Zwischen der grundsätzlich konfessionellen Position („Kirche in der Schule") und der religionskundlich-informativen Position wird also ein Mittelweg vorgeschlagen und als allein legitim zu begründen versucht. Die Einordnung des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach in die Schule und die grundgesetzlich verankerte Glaubens- und Gewissensfreiheit verlange die „offene" Grundorientierung, der dazu in Spannung stehende fakultative Charakter dieses Unterrichts und die Bezugnahme des Grundgesetzes auf die „Grundsätze der Religionsgemeinschaften" dagegen fordere seine konfessionelle Akzentuierung.

Als konkrete Folgerungen aus diesem spannungsgeladenen Doppelaspekt meint der Verfasser folgende Forderungen ziehen zu müssen: Zum ersten sei eine Bevollmächtigung der Religionslehrer durch die Kirchen oder Religionsgemeinschaften („missio canonica" – „vocatio") nicht vertretbar. Zum anderen könne den Religionsgemeinschaften keine direkte Kontrolle darüber zugestanden werden, ob und in welchem Grade der Religionsunterricht ihren „Grundsätzen" entspreche. Weiter sei eine Anleitung der Schüler zum Gebet als „stilwidrig" unzulässig. Endlich seien die curricularen Grundentscheidungen weder einseitig vom Staat noch von den Religionsgemeinschaften zu fällen. Der Autor konzediert von seiner Position her, daß im Bereich der Privatschulen die genannte konfessionelle Akzentuierung etwas stärker sein dürfe. Von der Glaubens- und Gewissensfreiheit her aber fordert er auch in diesem Bereich eine „offenere" Arbeitsweise, die die Pluralität der heutigen Situation – auch innerhalb der Religionsgemeinschaften – stärker berücksichtigt.

Die klar gegliederte und konsequent aufgebaute Studie ist sicher anregend und in ihrer Sachlichkeit wohltuend. Die Frage ist aber, ob ihre Prämissen stimmen und wirklich zu den einschneidenden Folgerungen hin zwingend sind.

Es will scheinen, daß gegenüber der stark herausgestellten Glaubens- und Gewissensfreiheit der einzelnen (die unbestreitbar im Grundgesetz verankert ist) das objektive Moment der „Grundsätze der Religionsgemeinschaften" in der Argumentation zu kurz kommt. Die Schwäche der Argumentation wird dort besonders deutlich erkennbar, wo der Autor den innerkonfessionellen Pluralismus in die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts einbringen möchte, seine Grenze aber nur dort zu erkennen meint, wo der einzelne (Religionslehrer?) sich subjektiv nicht mehr mit seiner Position mit der betreffenden Religionsgemeinschaft eins weiß. Wo diese Meinung noch besteht, auch wenn die Leitungen der betreffenden Religionsgemeinschaft anders urteilen, sei noch alles in Ordnung und der monokonfessionellen Akzentuierung des Religionsunterrichts im Sinne des Grundgesetzes noch Genüge getan. Daß hier das Moment des Grundsätzlichen, des Bekenntnisses oder des Objektiven und Verbindlichen unzulässig abgeschwächt wird und die vorgeschlagene Neuinterpretation sich vom Text des Grundgesetzes und der Intention seiner Väter in unvertretbarer Weise entfernt, dürfte kaum bestritten werden können.

Der Leser gewinnt den Eindruck, daß hier eine ganz bestimmte Konzeption der modernen Religionspädagogik als ausschließlich legitim aufgewertet wird und alle entgegenstehenden Positionen als grundsetzlich illegitim disqualifiziert werden sollen. Haben die Väter des Grundgesetzes überhaupt an diese Konzeption gedacht oder denken können? Hätte der Autor recht, dann wäre der Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland bis in unsere Tage weithin grundgesetzlich nicht abgedeckt, ja grundgesetzwidrig gewesen. Die vom Vf. gezogenen Folgerungen scheinen die Problematik seines Ansatzes zu erweisen. Im Blick auf das anthropologische Phänomen des Religiösen, erst recht aber im Blick auf das Moment der Ermöglichung christlichen Glaubens scheint hier der Zusammenhang von Theorie und Praxis, von „Religion", „Glaube" und Leben zu wenig beachtet zu sein, ja der im Grundgesetz noch vorausgesetzte Lebenszusammenhang in unstatthafter Weise verkürzt zu werden.

Bochum Rudolf Padberg

Religiöse Sozialisation. Hrsg. von M. Arndt. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1975). 112 S. (Urban Taschenbuch, T-Reihe Bd 617) kart. 10.– DM

Die erste Phase der Rezeption von Ergebnissen der Sozialisationsforschung durch Theologen und Religionspädagogen hat diese nicht nur zu einer neuen Sicht zentraler Gegenstände ihres Metiers veranlaßt, wie Erziehung, Religionspädagogik, Sinndeutung etc.. Verständnis, Funktionen und gesellschaftliche Bedeutung von Religion, Kirche, Theologie selbst sind dabei in neuer Perspektive zum Gegenstand theologischer Reflexion geworden, so daß bereits jetzt von einem übernormalen Impuls gesprochen werden kann, den die Theologie hier von den Sozialwissenschaften bekommen hat und noch bekommen dürfte, verglichen mit anderen Impulsen der jüngeren Vergangenheit.

„Bereits jetzt" meint zweierlei: die Rezeptions-Ansätze sind eher ekklektischer, marginaler Art, unsystematisch; ferner sind die mit Sozialisationsforschung global umschriebenen Gegenstandsbereiche und methodischen Ansätze zu heterogen, um eine systematische Rezeption der Sozialisationsforschung überhaupt sinnvoll fordern zu können.

Diese Situation spiegelt das vorliegende Taschenbuch ziemlich genau wider: fünf miteinander thematisch unverbundene Beiträge aus mindestens vier grundverschiedenen Perspektiven und Absichten, interessante Schlaglichter, hier und da ein perspektivischer Aufriß, der heutige Möglichkeiten von Systematik aufzeigt.

Der einführende Beitrag von D. Stoodt bringt eine übersichtliche Darstellung der Problematik, Ergebnisse der Sozialisationsforschung in die gegenwärtige Religionspädagogik einzubeziehen. Die im Grenzgebiet von Kulturanthropologie, Soziologie, Psychologie und erziehungswissenschaftlicher Grundlagenforschung entstandene Sozialisationsforschung gilt vielen Religionspädagogen als Stein der Weisen, um aus dem gegenwärtigen Theorie- und Methodendilemma der Religionspädagogik herauszufinden. Ohne in diese Euphorie zu verfallen, sieht Stoodt in einer kritischen Rezeption wertvolle Perspektiven, die Forschung im Bereich der Religionspädagogik aus der derzeitigen Engführung ihrer Aufgabenstellung herauszuführen und andere Ergebnisse empirischer Sozialforschung als bisher in ihre Überlegungen einzubeziehen. Freilich geht Stoodt damit ein anderes Dilemma nicht an, verschärft es eher: die Tatsache, daß der Religionspädagogik seit geraumer Zeit wahl- und theorielos Ergebnisse anderer Wissenschaften übernimmt, damit immer mehr zu einem Warenhaus ohne Stil und Gepräge wird.

Die beiden Beiträge von G. Czell und W.-D. Bukow befassen sich mit dem Verhältnis von allgemeiner und religiöser Sozialisation. Czell bringt wichtige Differenzierungen zwischen kirchlicher und religiöser Sozialisation und klärt grundlegende Aspekte des Sozialisationsprozesses wie Interaktions-, Beteiligungs- und Sozialisationsmodus im Hinblick auf religiöse Sozialisation.

Bukows Beitrag ist an Differenz und Interdependenz von sozialer und Deutungskompetenz interessiert. Er besticht durch sprachliche Präzision und Anschaulichkeit, reißt die – theologisch, pädagogisch und religionsphänomenologisch – weitesten Perspektiven auf und wäre als Appetit-Anreger für diejenigen zu empfehlen, die eine erste Begegnung mit der komplexen Materie suchen.

Dagegen gehen die beiden letzten Beiträge von M. Arndt und P. Allheit bereits so in (psychologische bzw. linguistische) Detailprobleme, daß ihr Wert zur exemplarischen Veranschaulichung des im Buchtitel angezeigten Gegenstandsbereiches nur für den Sachkundigen einsichtig ist. Arndt erörtert an zwei psychoanalytisch interpretierten Fallbeispielen Funktion und Problematik religiöser Symbole im menschlichen Entwicklungsprozeß. Allheits sprachanalytisch grundierte Abhandlung über „Desymbolisierte Religion" kann als Plädoyer für die Wiedergewinnung des Symbols für authentische Kommunikation gelten: ein Läuterungsprozeß von religiösen Sinn- und Tradier-Systemen, die landläufig als Verwalter von Symbolen gelten, faktisch jedoch oft zu ihrer Zerstörung beitragen bzw. diese nicht zu verhindern vermochten. Mit der Desymbolisierung ging gleichzeitig ihr gesellschaftliches Veränderungspotential verloren: die Wiedergewinnung des letzteren hat die erstere zur Bedingung.

Ein Buch, das man innerhalb der potentiellen theologischen Leserschaft kaum noch fachspezifisch empfehlen kann; es ist für Theologen aller Art lesenswert.

Münster Hermann Steinkamp

Weltreligionen im Religionsunterricht. Sekundarstufe II. Einführung – Texte – Unterrichtsmodelle – Dokumente. Hrsg. von P. Antes und G. Biemer. – München: Don Bosco 1975. 158 S. kart. DM 18.80

Das Interesse für die nichtchristlichen Religionen wird in unseren Tagen nicht nur bei den Erwachsenen immer stärker. Auch Jugendliche und Schüler der höheren Klassen spüren die Anziehungskraft der Religiosität fremder Völker. Für Lehrer und Schüler der Sekundarstufe II will das vorliegende Buch eine didaktisch aufgearbeitete Handreichung zur Gestaltung des Religionsunterrichtes sein, wo sich dieser Unterricht mit den Weltreligionen befaßt. Bei diesen Weltreligionen handelt es sich um den Islam, den Hinduismus und den Buddhismus. Die Autoren (B. Allgeier, P. Antes, G. Biemer, E. Dressel, B. Uhde) sagen auf S. 8, warum sie von der Behandlung des Judentums („Informationen und Materialien traditionsgemäß eher vorhanden") und des Shintoismus, Konfuzianismus u. a. („nicht von gleicher Bedeutung und von gleichem Einfluß in der westlichen Welt") abgesehen haben.

Jede Einzeldarstellung der hier behandelten Religionen zerfällt vor allem in eine erste Einführung in die Grundbegriffe, die religiöse Grundgestalt und die Schwierigkeiten der Anpassung an die moderne Welt; in eine Textsammlung und in einen nach Lehreinheiten aufgeteilten Unterrichtsplan.

Der Benutzer dieses Buches darf nicht eine vollständige Information über die Religionen oder gar über die hier ausdrücklich behandelten Themen erwarten. Um sich weiter zu informieren, muß er auf die Bücher zurückgreifen, die ihm am Ende der Einzeldarstellungen angegeben werden. Auch muß man von unvermeidlichen Beliebigkeiten in der Auswahl der Themen absehen und auch von einigen ungenauen Ausdrücken (z. B. wird auf S. 20

behauptet, das Wort Kismet sei nicht arabisch. S. 21: Die fünfte Pflicht des Muslims ist nicht nur der „Aufruf" zum Hadsch, sondern der Hadsch selbst... Bei der Umschrift von Fremdwörtern wird im Islamteil „sch", und in anderen „sh" geschrieben...)

Erst wenn man sich mit der Methode des Buches vertraut gemacht hat, kann man feststellen, wie hilfreich und empfehlenswert diese gut durchdachte und gut durchgeführte Handreichung zur Gestaltung des Religionsunterrichtes über die drei erwähnten Weltreligionen ist.

Münster Adel-Theodor Khoury

Der Koran. Hrsg. von Rudi **Paret.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975 XXV, 449 S. (Wege der Forschung, Bd 326) Ln. Ladenpreis DM 79.–, Mitgl. Preis DM 45.–

Dieses Buch, in dem wichtige, in verschiedenen Zeitschriften, Sammelbänden, Kongreßberichten usw. verstreute Beiträge zu Einzelfragen des Korans bzw. der Koranforschung gesammelt sind, ist ein Zeugnis der Entwicklungsgeschichte der modernen Islamforschumg bis in unsere Zeit hinein. Denn hier sind solche Forscher vertreten, die in ihrem Bereich und in ihrer Epoche, Bedeutendes in der Islamwissenschaft geleistet haben. Die verschiedenen Beiträge sind in acht Abschnitten erfaßt:

I. Übersetzungen und Analsye
II. Historirsche Interpretation. Allgemeines und Sachgebiete
III. Christliche und jüdische Einflüsse
IV. Einzelne Suren
V. Einzelne Textstellen und Termini
VI. Die geheimnisvollen Buchstaben
VII. Textgeschichte
VIII. Der Koran als Wort Gottes

In dieser Sammlung wurden manche Beiträge, die doch ihre Bedeutung haben, nicht berücksichtigt. Um dieser unvermeidbaren Beliebigkeit in der Auswahl der Texte einigermaßen entgegenzuwirken, hat der Hg. im Vorwort die wichtigsten unter den übrigen Arbeiten erwähnt, wobei er ehrlicherweise auch die Veröffentlichungen erwähnt, deren Inhalt oder Grundthesen er nicht bejaht.

Wir sind Herrn Paret für diese Initiative dankbar. Es sei erlaubt, hier einen Wunsch zu äußern. Die Texte, die sich mit der Exegese einzelner Texte oder Suren befassen (Abschnitte IV und V) zeigen zu Genüge, wie bescheiden der Versuch geblieben ist, den koranischen Text durch die Anwendung moderner Interpretationsmethoden zu erschließen. Es ist daher zu wünschen, daß in Zukunft Koranforscher und Islamwissenschaftler, aber auch muslimische Gelehrte, sich dieser Aufgabe intensiver zuwenden.

Münster Adel-Theodor Khoury

Leuze, Reinhard: **Die außerchristlichen Religionen bei Hegel.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 225 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd 14). Kart. DM 49.–

Das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den außerchristlichen Religionen ist in den letzten Jahrzehnten in erhöhtem Maße zum Thema theologischer Reflexion geworden. Dabei entstand immer wieder die Frage, wie der Absolutheitsanspruch der christlichen Botschaft mit dem Bestreben zu vereinigen sei, die außerchristlichen Religionen nicht nur als „religiöse Verirrungen" abzuweisen, sondern in ihrer Eigentümlichkeit zur Geltung zu bringen. Es ist ein Verdienst Vf.s, darauf hingewiesen zu haben, daß es die Absicht Hegels gewesen ist, am Absolutheitsanspruch des Christentums festzuhalten und dennoch – oder vielmehr gerade deshalb – „die anderen für die Weltgeschichte wesentlich gewordenen Religionen als notwendig zu erfassen" (243). Darin sieht er „die exemplarische Bedeutung der Hegelschen Religionsphilosophie" (ibid.).

Leuzes Dissertation stellt sich eine mehrfache Aufgabe. Sie will erstens untersuchen, wie sich Hegels „Darstellung der einzelnen Religionen [...] und das recht umfangreiche Schrifttum, das ihr zugrunde liegt, zueinander verhalten" (7). Sie will in ihre Überlegungen zweitens „bei jeder Religion die Ergebnisse der modernen religionswissenschaftlichen Forschung [...] einbeziehen" (ibid.). „Schließlich soll nach der Relevanz gefragt werden, die Hegels Ausführungen für die Religionswissenschaft im allgemeinen und für das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den außerchristlichen Religionen im besonderen haben" (ibid.). Die beiden erstgenannten Aufgaben bestimmen die Untersuchung in ihrem Verlauf. Die letztgenannte Aufgabe wird in den „abschließenden Überlegungen" wahrgenommen.

A) Hegels Darstellung der außerchristlichen Religionen und das „zugrunde liegende Schrifttum"

Die erste der genannten Aufgaben wird am ausführlichsten behandelt und bestimmt den Aufbau der meisten Kapitel: „Die chinesische Religion", „die Religionen Indiens" (Buddhismus und Brahmanismus), „die persische Religion", „die ägyptische Religion", „die römische Religion". Jedesmal wird zunächst, unter dem Titel „Die begriffliche Bestimmung als solche", Hegels Charakterisierung der betreffenden Religion in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" zusammenfassend referiert; sodann wird, jeweils unter dem Titel „Die begriffliche Bestimmung im Verhältnis zu ihren Quellen", untersucht, welches Schrifttum der Darstellung Hegels „zugrunde lag", inwieweit Hegel diesem Schrifttum folgte bzw. davon abwich. Diese gleichgebauten Kapitel (1, 2, 3, 4 und 7) seien hier zunächst behandelt.

1. In den Referaten über Hegels Religionsbegriff fällt auf, daß über Fragestellung, Methode und Durchführungsart der Hegelschen Religionsphilosophie nichts gesagt wird. Der Vf. beginnt, nach einer „Einleitung" von nicht ganz einer Seite, sogleich mit der „chinesischen Religion". „Die grundsätzlichen Bestimmungen von Religion, die sich vor allem im ersten Teil der Religionsphilosophie finden" (238!) werden erst auf den letzten Seiten des Buches, und dort sehr summarisch, wiedergegeben. Auch das Literaturverzeichnis nennt zwar allgemeine Einleitungen in Hegels Philosophie (z. B. Theodor Häring „Hegel, sein Wollen und sein Werk" – als Erscheinungsjahr wird das Jahr des Nachdrucks angegeben! – oder K. Rosenkranz „Hegels Leben"), auch einige Spezialuntersuchungen zu Hegels Verständnis der verschiedenen Religionen, aber keine Literatur zur „Philosophie der Religion" außer Lassons „Einführung" von 1930. Und doch hätte nur der Plan des Ganzen deutlich machen können, für welche Art von Nachrichten über die einzelnen Religionen Hegel sich interessiert, unter welchen Gesichtspunkten er sie betrachtet, was seine Begriffsbildung leisten soll. Entsprechend bleibt auch Hegels spezifischer Begriffsgebrauch ungeklärt. Und doch hätte nur eine genaue Bedeutungsanalyse der Begriffe die Voraussetzung geschaffen, um zu prüfen, ob ihr Gebrauch dem Material der Quellen gerecht wird.

Dafür zwei Beispiele. Wenn der Autor die Frage stellt, ob Hegel mit Recht behaupte, in China sei „der Kaiser als einziges Subjekt" zu betrachten (29), obgleich doch die Quellen auch den Mandarinen „Adel der Gesinnung und Mut" bescheinigen (31), so müßte zuvor geklärt sein, was Hegel unter „Subjektivität" versteht und ob Gesinnungsadel und Mut als Kriterien der Subjektivität in Hegels Sinne ausreichen. Andererseits will der Autor Hegels Aussage, die römische Religion sei „Religion der Zweckmäßigkeit", dadurch „vollkommen gerechtfertigt" sehen, daß nach Auskunft der Quellen allen römischen Kultformen „ein besonderer Zweck zugeordnet ist" (228). Doch ist hier zu fragen, was Hegel unter „Zweckmäßigkeit" verstanden wissen will und ob jede Religion, deren Kulte (z. B. als Fruchtbarkeitskulte oder Kulte der Staatserneuerung) einen „Zweck" haben, deshalb schon in Hegels Sinne „Religionen der Zweckmäßigkeit" genannt werden können. Der vom Vf. aufgrund der angeführten Beispiele entwickelte Zweckmäßigkeitsbegriff träfe auch auf die primitivsten „Religionen der Zauberei" zu.

Schließlich hat Vf. sich auch über die Quellenlage nicht im nötigen Ausmaß Rechenschaft gegeben. Er verwechselt gelegentlich die Differenz der Manuskripte mit der Differenz der Ausgaben, die alle erst nach Hegels Tod entstanden sind. (Vgl. Sätze wie „Hatte Hegel in der Lassonschen Ausgabe den Begriff ‚Tao' nur im Zusammenhang mit der Sekte der Taoisten gebraucht, so führt er hier" [in der Glocknerschen Ausgabe] „diesen Terminus schon bei der Besprechung der chinesischen Staatsreligion ein" [15]). Kurz: Fragestellung, Begriffsgebrauch und Textgestalt der Hegelschen Ausführungen bleiben gelegentlich im Dunkeln.

Die Meinung Vf.s, das Gesamtkonzept von Hegels Religionsphilosophie als bekannt und unstrittig voraussetzen und seinen Begriffsgebrauch mit dem alltäglichen identifizieren zu können, hat ihn dazu befähigt, in den Referaten über den „Hegelschen Begriff" der einzelnen Religionen außerordentlich knapp zu sein. Für die chinesische Staatsreligion bzw. den Taoismus benötigt er je drei Seiten (nochmals je drei für ihre Darstellung in der Lassonschen Ausgabe), für den Buddhismus und den Brahmanismus je zwei, eine für die griechische, eine für die ägyptische und zwei für die römische Religion.

2. Hegels Verwendung des ihm vorliegenden Schrifttums wird in den einzelnen Kapiteln jeweils unter der Überschrift „Die begriffliche Bestimmung in ihrem Verhältnis zu den Quellen" ausführlich abgehandelt. Mehrfach geht eine instruktive Darstellung der zu Hegels Zeit herrschenden Diskussionslage voraus (z. B. „das europäische Chinabild", „das europäische Indienbild"). In jedem Falle wird angegeben, in welchen Hinsichten Hegel mit der von ihm benutzten Literatur übereinstimmt und von ihr abweicht. So entsteht ein lehrreiches Bild der Diskussionslage, in die hinein Hegel mit seinen Vorlesungen gesprochen hat. Gerade diese Informationen machen das besondere Verdienst der vorliegenden Untersuchung aus.
Bedauerlich ist jedoch, daß Vf. den Begriff der „Quelle" unterschiedslos in zweifacher Bedeutung gebraucht. Als „Quellen" Hegels werden teils Textausgaben, Textübersetzungen oder Reiseberichte angeführt, welche die Tatsacheninformationen enthalten, an die jede Theoriebildung sich halten muß, teils gelehrte Abhandlungen oder religionsphilosophische Deutungen, mit denen Hegel in Auseinandersetzung steht. Mit der entsprechenden Zweideutigkeit ist dann der Begriff „Abweichung von den Quellen" belastet. Bald wird darunter die Außerachtlassung von Tatsacheninformationen verstanden, die Hegels Deutung mit der Gefahr der Willkür und des Konstruierten belastet, bald der Widerspruch Hegels gegen andere Deutungen, die sich auf die auch von ihm benutzten Informationen beziehen. Wenn aber überprüft werden soll, ob Hegels begriffliche Bestimmung der Religionsgeschichte mit ihrem tatsächlichen Verlauf übereinstimme, (so der „Klappentext") und wenn die These begründet werden soll, „daß im großen und ganzen der Bestand der Quellen in die Ausführungen Hegels über die einzelnen Religionen eingegangen ist" (237), dann kann als maßgebliche „Quelle" nur die Tatsacheninformation gelten. Nur an sie, nicht an gelehrte Interpretationen, ist die philosophische Deutung gebunden. Wenn andererseits behauptet wird, „daß Hegel manchmal gut daran tat, über seine Quellen hinauszugehen" (237), so kann dies (wenn nicht von „Zufallstreffern" gesprochen werden soll, die sich daraus ergeben konnten, daß Hegel die ihm vorliegenden Informationen zwar mißachtete, aber damit, ohne es wissen zu können, spätere Informationen vorwegnahm) sich nur auf die theoretischen Interpretationen beziehen, über die Hegel aus philosophischen Gründen „hinausgehen" konnte. Die These wird also unklar, das Argument unkontrollierbar, wenn die Differenz zweier Arten von „Quellen" nicht deutlich gemacht und bewußt gehalten wird.

3. Der kritische Ertrag des Vergleichs zwischen dem Hegelschen „Begriff" und den in den Quellen bereitliegenden Tatsacheninformationen kann sich nicht darin erschöpfen, Übereinstimmungen und Differenzen aufzulisten. Leider beschränkt sich Vf. in dieser Hinsicht in seinen „abschließenden Überlegungen" auf die beiden Bemerkungen, „daß im großen und ganzen der Befund der Quellen in die Ausführungen Hegels über die einzelnen Religionen eingegangen ist", während in anderen Fällen „eine stärkere Berücksichtigung der Quellen durch Hegel notwendig gewesen wäre" (237). Ein solches Ergebnis ist bei jedem Vergleich mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwarten und erscheint deshalb banal. Doch tut Vf. mit dieser Art der Zusammenfassung seinen eigenen Untersuchungen unrecht. Er hat, wenn auch nur gelegentlich und ansatzweise, zwischen zwei Arten von Abweichungen zu unterscheiden versucht: solchen, bei denen Hegel durch den Zwang seines Systems an einer unverkürzten Berücksichtigung des Quellenmaterials gehindert wurde, und solchen, bei denen eine Möglichkeit zu genauerer Tatsachenbehandlung, die gerade sein System ihm ermöglicht hätte, ungenutzt geblieben ist. Ein Beispiel für die erste Art von Abweichungen: Vf. vermutet, im Hinblick auf den Synkretismus der Religionen in China, daß Hegel „zwar vermag, den Fortschritt von einer Religion zur anderen auf den Begriff zu bringen", daß ihm aber „das Vokabular fehlt, das es ermöglichte, eine Mischform aus verschiedenen Religionen philosophisch zu erfassen" (38). Ein Beispiel für die zweite Art von Abweichungen: Vf. meint, im Hinblick auf die persische Antithese von „dieser Welt" und der „kommenden Welt", gerade aufgrund seiner Auffassung von der Religion als einem geschichtlichen Prozeß hätte Hegel „das grundlegend Neue, das sich in diesem Lande zeigt, wenn die Welt als ganze als geschichtlicher Prozeß verstanden wird, der sich auf einen in der Zukunft liegenden Abschluß zubewegt, eingehender würdigen müssen" (125). In solchen und ähnlichen Fällen hätte sich die Möglichkeit geboten, die „Abweichungen" zur Kritik an Hegel ins Spiel zu bringen: einerseits als systembedingte Grenzen, andererseits als zufällige Unaufmerksamkeiten des Autors.
Leider ist, wegen der isoliert parataktischen Behandlung der einzelnen Religionen, auch eine andere Möglichkeit ungenutzt geblieben, Hegels Religionsbegriff an Hegels Quellen kritisch zu überprüfen: Hegel will ja die Religionen nicht nebeneinander beschreiben, sondern in solcher Weise nacheinander anordnen, daß sich ihre Abfolge als Weg des Geistes zum Bewußtsein seiner selbst beschreiben läßt. Wenn nun Vf. meint, daß Hegel es „vermag, den Fortschritt von einer Religion zur anderen auf den Begriff zu bringen" (38), dann wäre zu prüfen gewesen, ob Hegels Quellen einen Anhalt dafür geben, dieser Übergang „von einer Religion zur anderen" sei gerade so verlaufen, wie Hegel ihn darstellt. Nun mag über die chronologischen Verhältnisse der chinesischen und indischen Religionen zu Hegels Zeit noch weitgehend Unklarheit bestanden haben; die Einordnung der ägyptischen Religion nach der persischen entsprach schon damals nicht dem Kenntnisstand. Und die Beobachtung Vf.s, daß Hegel selbst in mehreren Fällen schwankt, in welcher Reihenfolge die Religionen zu behandeln seien (vgl. 242), hätte nicht als isolierte Bemerkung stehenbleiben, sondern eine kritische Reflexion über die Art von Hegels Quellenbenutzung veranlassen sollen.

B) Hegels Religionsdarstellungen und „die Ergebnisse der modernen religionswissenschaftlichen Forschung"

1. Das herangezogene Vergleichsmaterial beschränkt sich notwendigerweise auf Kompendien. Sieht man von Darstellungen des Religionsverständnisses früherer Zeiten ab (z. B. Aurich: „China im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts" oder W. Rehm: „Griechentum und Goethezeit"), so werden vorwiegend benutzt: die einschlägigen Bände des Sammelwerkes „Die Religionen der Menschheit", die entsprechende Bände von „Fischers Weltgeschichte", H. von Glasenapp: „Die Religionen Indiens". Während für die Religionen Chinas, Indiens und Ägyptens noch einige Spezialuntersuchungen herangezogen werden, begnügt Vf. sich für die Religion der Griechen mit Nilsson: „Geschichte der griechischen Religion, Bd 1", für die römische Religion mit K. Latte: „Römische Religionsgeschichte" – beides bewährte Nachschlagewerke, doch offensichtlich nicht ausreichend, um mit Vf. in mutigem Singular von „der" modernen religionswissenschaftlichen Forschung zu sprechen.

2. Die Fragestellung, die den (anachronismusverdächtigen) Vergleich zwischen heutigem Forschungsstand und damaliger philosophischer Theorie leiten soll, bleibt zunächst undeutlich, zumal die neueren wissenschaftlichen Forschungsergebnisse nicht in je eigenen Abschnitten mit je eigener Themenstellung erörtert werden, sondern in den Vergleich zwischen Hegel und seinen „Quellen" jeweils eingeblendet werden. Doch stellt sich im Verlauf der Abhandlung die Beweisabsicht heraus, zu zeigen, „daß Hegel manchmal gut daran tut, über seine Quellen hinauszugehen, weil er so in eine größere Nähe zu Ergebnissen der modernen Religionswissenschaft gelangte als jene selbst" (237), so daß häufig gerade durch diese Abweichungen „die Aktualität" Hegels „für die heutige religionswissenschaftliche Diskussion erreicht wird" (238). Doch ist diese These zu vieldeutig, als daß sie kontrollierbar wäre. Diese Vieldeutigkeit beruht nicht nur auf der Verwendung des Begriffs „Quelle", wovon oben schon die Rede war, sondern auch auf der Verwendung des Begriffs „Religionswissenschaft". Damit ist bald empirische Religionsforschung gemeint, ein anderes Mal philosophische oder theologische Religionstheorie. Dementsprechend hat die These des Vf.s vier mögliche Bedeutungen. Soll gesagt werden, die Außerachtlassung von Tatsacheninformationen habe Hegel dazu veranlaßt, andersartige Tatsachen zu postulieren, die durch spätere Befunde der Religionsforschung nachträglich gesichert worden sind? (Das wür-

de etwa auf den Begriff „atman" zutreffen, den Hegel, wie Vf. es darstellt, nicht kannte, auf den aber nach Meinung Vf.s sein Begriff der „Objektlosigkeit" wirklich zutreffe, während er dem „Brahma" nach Auskunft der von Hegel benutzten Quellen unangemessen war). Ist aber dies der Sinn der These, so würde es sich um „Zufallstreffer" handeln, die zur Rechtfertigung von Hegels Methode nichts beitragen. Oder soll gesagt werden, Hegels Abweichung von den damals bekannten Tatbeständen habe ihn in eine gewisse Nähe zu neueren philosophischen oder theologischen Religionstheorien gebracht? Dann wäre zu prüfen, ob das für Hegel oder gegen die neueren Theorien spricht. Oder soll gesagt werden, Hegel sei von vorliegenden Theorien (z. B. von Plutarchs Interpretation der ägyptischen Götter als Symbole von Naturkräften) abgewichen und habe dadurch den theoretischen Rahmen geschaffen, in den sich spätere religionswissenschaftliche Befunde besser einfügen lassen? Dann müßte angegeben werden, welche empirischen Befunde jüngerer Forschung Hegels Begriffsbildung empirisch bestätigen. Oder soll behauptet werden, Hegels Abweichungen von den Religionstheorien seiner Zeit habe ihn in größere Nähe zu jüngeren philosophischen oder theologischen Theorien gebracht? Dann wäre zu prüfen, ob diese jüngeren Theorien auf Grund eigener Argumente Hegels Auffassung bestätigen, oder ob sie unter Hegels Einfluß gebildet sind und daher nicht zu Hegels Rechtfertigung herangezogen werden können. Vf. gibt nicht zu erkennen, welche der vier möglichen Bedeutungen seiner These er bevorzugt; er scheint auch nicht zu bemerken, daß davon die Art der Argumente abhängt, durch die er seine Meinung plausibel machen müßte.

C) Die beiden Sonderfälle: die griechische und die jüdische Religion

1. Zu Hegels Verständnis von Judentum und griechischer Religion
Die beiden Kapitel der vorliegenden Arbeit, die sich mit der jüdischen und der griechischen Religion befassen, unterscheiden sich schon im Aufbau von den übrigen (ohne daß Vf. dies ausdrücklich anmerkt oder gar Gründe dafür benennt). An die Stelle des in den anderen Kapiteln stets wiederkehrenden Abschnitts „Die begriffliche Bestimmung als solche" tritt hier eine genetische Beschreibung der Auffassungen Hegels, jeweils von den Jugendschriften über die „Phänomenologie des Geistes" bis zu den „Berliner Vorlesungen". Das hat zunächst äußere Gründe. Mit diesen beiden Religionen hat Hegel sich von seiner Jugend an beschäftigt. Aber eben dies hat Folgen, die Vf. zu entgehen scheinen. Hegels „Begriff" dieser beiden Religionen ist durch andere Fragestellungen geprägt worden als die, die ihn bei seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" geleitet haben; aber auch noch in diesen späten Vorlesungen bleiben, trotz einiger Modifikationen, wichtige Momente des früher gewonnenen Begriffs erhalten. Die daraus sich ergebenden „inneren Reibungen" in Hegels späten Vorlesungen entgehen dem Vf., weil er hier wie auch sonst mehr Hegels Meinungen als Hegels (wechselnde!) Fragestellungen referiert.
Hegels frühes Interesse an Judentum und Griechentum ist nicht darin begründet, daß er beiden eine feste Stelle in der umfassenden Geschichte der Religionen zuweisen will (dies ist das vorwiegende Interesse der späten religionsphilosophischen Vorlesungen), sondern darin, daß er in ihnen zwei gegensätzliche Typen von Religion überhaupt dargestellt findet: die als „abstrakt" verstandene „Reflexion" der jüdischen Religion im Gegensatz zur „heiteren", sinnlich-künstlerischen Religion der Griechen – mag dieser Gegensatz im übrigen mehr im Anschluß an Schiller oder mehr im Anschluß an Hölderlin formuliert werden. Mit Recht bemerkt Vf., daß das Judentum für Hegel „zum Modell der Gespaltenheit des nachgriechischen Menschen wurde" (165). Aber der Vf. zieht daraus weder für die Darstellungsform noch für die inhaltliche Diskussion die notwendige Konsequenz. Darstellerisch hätte es sich empfohlen, beide Religionen nicht in getrennten Kapiteln, sondern korrelativ zueinander zu behandeln. (Dann wäre auch verständlich geworden, warum Hegel selbst in der Zeit der „Berliner Vorlesungen" sich über das Griechentum ausführlicher in der „Ästhetik" äußert als in der „Philosophie der Religion": Auch hier noch steht griechische „Phantasie" der jüdischen „Reflexion" gegenüber). Inhaltlich aber hätte gerade in einer Abhandlung, die Hegels „Begriff" im Verhältnis zu seinen „Quellen" untersuchen will, die Frage nicht ungestellt bleiben dürfen, welche Vorentscheidung für das Verständnis des Judentums dadurch getroffen ist, daß es als „Modell [...] des nachgriechischen [!] Menschen" fungiert. Wo dies geschieht, bleibt das vorhellenistische Judentum außer Betracht und das Interesse konzentriert sich auf diejenigen Momente, die (als Erbe oder als überwundener Gegensatz) in das Christentum eingegangen sind. Aus dem gleichen Grunde bleibt auch das nachbiblische Judentum bei Hegel unerörtert – und das trotz seiner Erfahrungen in Frankfurt! Gerade wenn Vf. meint, daß der Versuch in der Vorlesung von 1827, die jüdische vor der griechischen Religion einzuordnen, gescheitert sei, hätte die kritische Rückfrage nach dem Verhältnis von Hegels „Begriff" zu den – auch ihm bekannten! – Quellen nicht fehlen dürfen.

2. Hegels Verhalten zu seinen „Quellen"
Auch der in den übrigen Kapiteln stets wiederkehrende Abschnitt „Die begriffliche Bestimmung im Verhältnis zu den Quellen" fehlt hier, wo Hegels Deutung der jüdischen und der griechischen Religion erörtert werden sollen. Statt dessen wird in die genetische Beschreibung von Hegels Auffassungen jeweils eingetragen, wie er die Ansichten anderer Autoren (z. B. Schillers oder Hölderlins) verarbeitet bzw. sich von ihnen (z. B. von Schleiermacher oder Creuzer) abgrenzt. Daß der Vf. die Frage nach den „Quellen" im engeren Sinne, d. h. nach den Informationen Hegels über Selbstaussagen der jüdischen und griechischen Religion, nicht eigens stellt, mag darin begründet sein, daß er hier kein Problem sieht. Denn es ist unstrittig, daß die Schriften des Alten Testaments bzw. die Epen Homers, viele griechische Tragödien und Komödien und eine Anzahl von Werken der griechischen Plastik Hegel bekannt gewesen sind. Doch ist damit die Frage nach Hegels Quellenbenutzung noch nicht beantwortet. Auf welchen unter den ihm bekannten Texten und sonstigen Zeugnissen hat sein Interesse sich konzentriert? Welche hat er unbeachtet gelassen? (Die Frage wäre insbesondere hinsichtlich der Benutzung des Alten Testamentes zu stellen gewesen! Aber sie betrifft auch die Zeugnisse aus dem nachbiblischen Judentum, die Hegel sehr wohl bekannt waren; an anderen Stellen verrät er Quellenkenntnis der Kabbalah und der Schriften von Moses Maimonides). Sind Hegels Aussagen durch die von ihm benutzten Quellen gedeckt? (Dafür nur ein Beispiel: Geben die biblischen Texte, die Hegel heranzieht, Anlaß zu der Behauptung von der Liebes-Unfähigkeit Abrahams?). Auch bezüglich der gelehrten Interpretationen, die Hegel diskutiert oder von denen er sich abgrenzt, wäre eine sorgfältigere Umschau angezeigt gewesen. (Ist, mit Bezug auf das Judentum, die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wesenseinheit Gottes und der Vielheit seiner „Eigenschaften" wirklich nur durch die Auseinandersetzung mit Schleiermacher veranlaßt? Oder spielt dabei auch Hegels Kenntnis der innerjüdischen Diskussion eine Rolle? Der von Hegel andernorts zitierte Maimonides erörtert dieses Problem ausführlich und auf hohem Reflexionsniveau!). Und wenn, mit Bezug auf die griechische Religion, Hegels Interesse sich in den späteren Vorlesungen vor allem auf die Mysterien konzentriert hat, so wäre die Frage, in welcher Gestalt und aus welchen Quellen ihm diese Mysterien bekannt sein konnten, durchaus einer Untersuchung würdig gewesen. Es ist zu bedauern, daß Vf. auf die Frage nach Hegels Quellen und nach seiner Art der Quellenbenutzung hier nicht den gleichen Eifer verwendet hat, der seine Kapitel über die anderen „außerchristlichen Religionen bei Hegel" auszeichnet.

D) Hegels Bedeutung für die gegenwärtige Religionsphilosophie und Theologie

1. Hegels Bedeutung für die gegenwärtige Religionsphilosophie kennzeichnet Vf. in der Form einer Frage. Wenn schon Hegels Auffassung von dem Zusammenhang zwischen den Religionen (die in ihrem Nacheinander Stadien einer notwendigen Entwicklung darstellen sollen) nicht aufrecht erhalten werden kann, so könnte man doch die Geschichte der einzelnen Religionen darauf befragen, „ob nicht der [...] Verlauf dieser Geschichte einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit unterliegt, die sich mit den von Hegel gegebenen

begrifflichen Bestimmungen der Entwicklung von der Substantialität zur Subjektivität, der Erhebung des Geistes über die Natur, erfassen läßt" (244). Freilich kann Vf. nicht behaupten, daß der tatsächliche Verlauf der Geschichte der einzelnen Religionen wirklich durch dieses Gesetz bestimmt sei. Auch die von ihm herangezogenen Quellen sagen darüber nichts aus. Es wäre, so meint er, „erst zu leisten, die Geschichte der einzelnen Religionen [...] als Entwicklung von der Substantialität zur Subjektivität, als Erhebung des Geistes über die Natur zu skizzieren" (245). Die vorliegende Untersuchung leistet jedoch nichts zur Beantwortung der Frage, inwieweit eine so „skizzierte" Religionsgeschichte den Tatsachen entsprechen würde oder nicht. Vf. kann nur der Meinung Ausdruck verleihen, „daß die Religionswissenschaft gut daran täte, wenn sie [...] prüfen würde, ob nicht die diesen Geschichtsabläufen gemeinsame Tendenz als philosophisch begriffene von Hegel bereits zur Sprache gebracht worden ist" (245). Ein solcher Satz freilich formuliert nicht ein Ergebnis, sondern eine Vermutung und ein Forschungsdesiderat.

2. Hegels Bedeutung für die Religionskritik wird durch die gleiche Vermutung umrissen. Falls es nämlich zutreffen sollte, daß jede Religion unterwegs ist von der Substantialität zur Subjektivität, „dann kann man fragen, ob nicht die Verwirklichung der Subjektivität als Kriterium für den Wert der einzelnen Religionen angesehen werden kann" (246). Freilich macht Vf. nicht deutlich, auf welche Weise aus einer (von ihm nur vermuteten, nicht erwiesenen) Tendenz faktischer Entwicklungen ein Kriterium der Wertung gewonnen werden kann. Auch Verfallstendenzen könnten ja mehreren oder gar allen Religionen gemeinsam sein.
3. Hegels Bedeutung für die Theologie, wie Vf. sie sieht, ergibt sich nun aus dem (vermuteten) Wertungskriterium. Es zeigt sich nämlich, daß nur „die Universalreligionen, Buddhismus, Islam und Christentum" vor dem gesetzten Wertungskriterium bestehen, weil nur sie „schon in ihrer Begründung die Bewegung der Subjektivität gegen die Substantialität thematisieren" (246), und daß unter diesen Universalreligionen „das Christentum mehr in der Lage ist, die Subjektivität des einzelnen zu verwirklichen als Buddhismus oder Islam" (ibid.), so daß „sich aufgrund dieser Deutungsmöglichkeiten eine Argumentation für die Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen entwickeln" läßt (ibid.). Hier entsteht nun der Verdacht, daß die unerwiesene Vermutung von der Wirklichkeit einer Tendenz und von der Verbindlichkeit eines Kriteriums Vf. nur deswegen so überzeugend erscheint, weil sie ihm in theologisch-apologetischer Absicht wünschenswert vorkommt – ganz abgesehen von der theologischen Frage, ob der christliche Glaube mit der Formel „Von der Substantialität zur Subjektivität" in seinem Kerngehalt getroffen werde.

Zusammenfassung

Von den drei Fragen, die Vf. beantworten will, wird die dritte (Hegels Bedeutung für die gegenwärtige Religionsphilosophie und Theologie) in seinem Argumentationsgang nicht behandelt, sondern nur in abschließenden Vermutungen und Forschungsdesideraten angemeldet. Die zweite (Hegels Darstellung der einzelnen Religionen im Verhältnis zur gegenwärtigen Religionswissenschaft) wird nur anhand von Kompendien behandelt und unter eine methodisch bedenkliche Frage gestellt: ob die Abweichungen Hegels von seinen Quellen durch jüngere Forschungsergebnisse „gerechtfertigt" werden. Zur ersten Frage (das Verhältnis Hegels zu dem ihm zugänglichen Quellenmaterial) hat Vf. in verdienstvoller Weise das erforderliche Material zusammengetragen (abgesehen von den Kapiteln über die jüdische und die griechische Religion). Aber die mangelnde Unterscheidung zwischen Primärquellen und Gelehrteninterpretationen, vor allem aber die fehlende Einordnung von Hegels Darstellung in dessen eigene Fragestellungen und die mangelnde Klärung der von Hegel verwendeten Begriffe hat ihn das erhoffte Ergebnis nicht erreichen lassen. Bei der Behandlung der jüdischen und griechischen Religion hat er auch seine eigene Frage (Hegel und seine Quellen) aus dem Auge verloren.

Das Verdienst der Arbeit besteht vor allem in der Sammlung der von Hegel benutzten Nachrichten über die Religionen Chinas, Indiens, Persiens, Ägyptens und Roms. Darüber hinaus macht sie die Wichtigkeit aber auch die Schwierigkeit der Aufgabe deutlich, die Weise, wie Hegel diese Nachrichten verarbeitet, zu deuten und kritisch zu bewerten. Es ist zu hoffen, daß die vorliegende Untersuchung aufmerksame Leser findet – darunter auch solche, die sich dadurch anregen lassen, die gestellte Aufgabe unter Verwendung des gesammelten Materials erneut aufzugreifen.

Bochum Richard Schaeffler

Wrede, Gösta: **Unio Mystica.** Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler. – Uppsala: Almquist u. Wiskell International 1974. 294 S. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis, 14) kart.

Vf. vorliegender Arbeit hat sich durch theologie-geschichtliche Arbeiten ausgewiesen (Luther, Schleiermacher, Einar Billing). Mit dieser breit angelegten Untersuchung stößt er von der Geschichte her in aktuelle Fragen vor: Psychologie, Soziologie, Theologie der mystischen Erfahrung. Dem deutschsprachigen Leser fällt allerdings schon zu Beginn das Fehlen einiger wichtiger, das Thema betreffenden Arbeiten auf: z. B. Mieths Untersuchung über Vita activa und contemplativa bei Tauler (1969); der Tauleraufsatz von A. M. Haas (1969, wieder aufgenommen 1971 in: Nim din selbes war); M. de Gandillacs Taulerarbeit (1956) ist ebenfalls übersehen worden. Auch die sprachliche Gestalt vorliegender Studie macht Schwierigkeiten. Umständlichkeiten, Wiederholungen und Unklarheiten sind sicher nicht nur auf den anzuerkennenden Gebrauch der deutschen Fremdsprache zurückzuführen. Doch vor weiteren Hinweisen sei festgehalten, daß der Autor Argumente, Interpretationen und Einsichten vorbringt, denen ein breites Echo zu wünschen ist.

Der Ausgangspunkt ist religionswissenschaftlich, in kritischer Distanz zur Glaubensüberzeugung (44). Eine mit sprachlichen Stil typische Hinleitung drückt es aus: „Da die hiermit introduzierte Untersuchung nicht als „katholisch" zu beschreiben ist, liegt es in meinem Bestreben, den Voraussetzungen für Taulers Anschauung in der katholischen Lehrtradition weitgehend gerecht zu werden. Sollte meine Darstellung als ein „lutherischer" Beitrag zur Tauler-Forschung aufgefaßt werden, so wäre dies völlig unvereinbarlich(!) mit der Ansicht, die ich selber über die Theologie als eine objektive und descriptive Wissenschaft habe" (34). Doch tauchen hin und wieder kritische Fragen an Tauler vom lutherischen (anti-synergistischen) Standpunkt auf, ohne daß die Gründlichkeit einer Arbeit wie K.-H. zur Mühlens Nos extra Nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (1972) auch nur annähernd erreicht wird. W. möchte sich an die Texte halten; von dort her aber Taulers Ansicht ideengesichtlich einordnen und am Schluß einige religionspsychologische und -soziologische Schlüsse ziehen.

Der erste Teil über die Lehre von Gott zeigt den voluntaristischen Gottesbegriff und stellt heraus, daß zentrale Aussagen (Nichts-Finsternis-Abgrund-Tiefe) nur als Widerspiegelung der Erfahrung zu verstehen sind (65). Der zweite Teil über das Menschenbild ist am ertragreichsten. W. bringt wichtige Präzisierungen zum ideengeschichtlichen Standort Taulers. Im dritten Teil: Unio Mystica, laufen die Fäden zusammen; das vielleicht wichtigste Teilkapitel über „Die Bedeutung der Erfahrung in Unio Mystica (!)" setzt sich mit der religionswissenschaftlichen Mystikforschung auseinander.

Die Tradition ist der Hintergrund, den Tauler selbständig zur Deutung seiner Erfahrung benutzt. Gegenüber M. Eckhart ist bei ihm der Abgrund Gottes jedem, auch dem Analogie-denkenden Zugriff entzogen. Ebenfalls im Gegensatz zu seinem „Lehrer" (wie auch die persönliche Beziehung gewesen sein mag) ist für Tauler der Grund des Menschen jenseits der Vernunft, auch jenseits der thomistischen „mens" (168 ff): „Eine Voraussetzung liegt hiermit nicht bei Tauler vor, damit er das Eine beim Menschen auf dieselbe Weise wie Eckhart verstehen könnte: als analogischen Intellekt. Das Eine steht nämlich über jeder Bestimmung, wie die Vernunft" (177). Auch gegen Augustinus steht Tauler, wenn er „die von Gott aufgeklärte Vernunft als völlig unfähig sieht, in die Wahrheit Gottes zu dringen, auch mit Christus als Vorbild" (132). Mit ihm hingegen versteht er Gotteserfahrung als Liebes- und Willens-Mystik. W. macht sich über die weit verbreitete Auffassung von der Widersprüchlichkeit dieses Begriffs kluge Gedanken (241 ff). „Vorzugsweise augustinisch ist der Liebesgedanke, wenn Tauler den Weg des Menschen zu seinem Grund als Lebensziel angibt" (190). Doch mit der an M. Eckhart sich anlehnenden Verlegung der „schließlichen Gottesvereinigung in de(n) Seelengrund" (190) trennt er sich von Augustinus. Der „telos"-Gedanke aber fehlt bei Eckhart, fehlt in dieser Dynamik auch bei Ps. Dionysius, dem Tauler sich nähert, wenn er die letzte Tiefe jenseits aller Gottesebenbildlichkeit und auch jenseits allen Strebens ansetzt. Auf die „ethische" Vorbereitung (Augustinus) folgt die „passive" Vereinigung mit Gott (Ps. Dionysius): „Hierzu soll nur die in der Forschung bezeugte Abweichung Taulers von Ps. Dionysius hinzugefügt werden: in der Frage nach dem Pantheismus, den Tauler

nicht übernimmt" (189). Auch das kosmische Element fehlt bei Tauler (264). Andere Beobachtungen W. ergeben sich von selbst: „Der Mensch wird aus Gnade des Wesens Gottes teilhaftig, wird aber nie damit völlig zusammenfallen. Eckart spricht dagegen ohne derartigen Vorbehalt, daß der Mensch in seiner Seele so geartet ist, daß eine Einheit Gott-Mensch erfolgen muß" (237). Eckhart spricht theologisch-spekulativ; Tauler erarbeitet eine Gefühls- und Ethik-Sprache für seine Mystik. Das neuplatonische Emanationsdenken wird aus der Liebesmystik Taulers verständlich (73). W. nimmt eine direkte Abhängigkeit Taulers von Proklos an (über W. von Moerbeckes Übersetzung), wenn die Transzendenz des „Einen" (jenseits aller Vernunft, jenseits auch aller menschlichen Strebung) so stark betont wird: „Das Eine ist nämlich für Proklos transzendent, für Eckhart aber transzendental" (175).

Noch vor inhaltichen Aussagen scheint mir – bei aller Gutheißung der groben Linien – zum Netzwerk dieser Beziehungen ein Doppeltes zu bemerken zu sein: Thomas ab (!) Aquino, Augustinus und oder Meister Eckhart (durchgehend nach H. Hof ausgewertet) denken nun doch differenzierter, als es nach den schematischen Ausführungen W. zu sein scheint. Hinzukommt, daß er an ganzen Überlieferungsströmen vorbeigeht. Bernhard, die Viktoriner, Bonaventura fallen für das Verständnis aus. Und die „spirituels dionysiens" (Dict Spir: Thomas Gallus, Hugo v. Balma usw.) sind ihm anscheinend nicht einmal dem Namen nach bekannt. Von W. zeigt einen Weg; aber nur genaue Einzelanalyse führt auf ihm weiter; vielleicht dorthin, wo z. B. J.-A. Bizet nominalistische Ansätze bei Seuse fand.

Aus dem oben angedeuteten Netzwerk der Abhängigkeit schält sich Taulers Meinung (oder theoretische Interpretation der eigenen Erfahrung, 82) heraus: Liebe, Wille sind Schlüsselbegriffe; der „Grund", der jenseits vernunftmäßiger Inhalte liegt, ist die „Form" der mystischen Erfahrungen (192). Ein pantheistisches Zusammenfallen mit Gott ist – wie bei Ruusbroec, aber im Gegensatz zu Eckhart – ausgeschlossen. Die erfahrbare Wirklichkeit Gottes reicht für Tauler stets über die Aktualität der Erfahrung hinaus und entbindet ein Weiterstreben: „Tauler sieht dieses Zusammenfallen als ein Ziel, das in der Realität nicht ganz im Jetzt verwirklicht wird. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß Geschaffenes und Ungeschaffenes laut Tauler nicht reale und aktuelle Identität erreichen können" (217). Das letzte, momentane Einigungserlebnis wird deutlich als passiv erlebt, (200; mit differenzierenderen Ausführungen 213) aber es steht in einem ethischen Zusammenhang mit dem Streben vorher und dem Leben nachher. Deshalb ist die Kennzeichnung Quietismus falsch. Der von Fr.-W. Wentzlaff-Eggebert vorausgesetzte Gegensatz zwischen „ethischem Handlungsleben und mystischer Erfahrung" (246) trifft nicht zu. Bei Tauler ist die „Seins-Einheit ... Aktions-Einheit" (249).

Aus solchen Beobachtungen am Text wächst eine religionspsychologische Reflexion: „Wenn der mystische Bewußtseinszustand eingetreten ist, so wird dieser durch Unbewußtheit von der eigenen Persönlichkeit und deren Willen gekennzeichnet. Der Mystiker interpretiert dies, als ob eine andere und stärkere Macht ihn bezwinge ... James fügt eine Beobachtung hinzu, die nicht von der späteren psychologischen Forschung widersprochen worden ist, nämlich, daß solche Zustände mystischer Erfahrung von dem regulären bewußten Leben des Menschen nicht isoliert stehen" (228). Man kann mystische Erfahrungen nicht von der sonstigen Weltanschauung des Mystikers isolieren. W. hat dies im ständigen Rückgriff auf die philosophisch-theologischen Abhängigkeiten Taulers gezeigt. Er kann deshalb deutlich und mit Recht gegen eine Forschung polemisieren, die die mystische Erfahrung „unabhängig von lehrmäßigen, kultischen und soziologischen Verhältnissen" (255) in den Griff bekommen will. H. Sundéns Typologie des Referenzsystems „Gehäuse" (äußerliches Neztwerk der Religion) und „Confessio" (persönliche Meinung) wird weitergeführt (256 ff). Heilers, Söderbloms oder andere Vereinfachungen (Mystisch und Prophetisch; Unendlichkeits- und Persönlichkeits-Mystik; Gegensatz von Mystik und Religion) werden zurückgewiesen.

Wredes Untersuchung zeigt einen Weg über die Nivellierungstendenzen mancher Mystikforschung und einer leider auch im katholischen Bereich auffallenden falschen Gleichsetzung verschiedener Mystiken (Wolke des Nichtwissens, Zen, Tauler usw.) hinaus, die alle Unterschiede und Besonderheiten aus dem mystischen Erlebnis weginterpretieren. Die Gestalt der Taulerschen Mystik ist nicht weiter auflösbar in einen religionsphänomenologischen Überbau: „Konkret ausgedrückt bedeutet das, daß die mystische Erfahrung persönlich ist und bei Tauler nur als solche studiert werden kann" (254).

Doch der Weg kann noch deutlicher markiert und weiter beschritten werden. Dazu noch drei Hinweise: Trotz aller gegensätzlichen Behauptungen ist die Vettersche Taulerausgabe nur ein Provisorium. Einige Vergleiche mit Naumanns Predigten (zu Vetter, Nr. 28) zeigen so weitgehende Unterschiede, daß ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber dem Text besonders dann als berechtigt erscheint, wenn es um feinere Einzelheiten geht. Die grundsätzliche Frage muß überdies erneut gestellt werden: Wie ein, wohl nur über Hörermitschriften erhaltenes Predigtwerk wissenschaftlich zu behandeln sei. Inwieweit müssen durch rhetorische Situationen hervorgehobene Übertreibungen und Einseitigkeiten mitberücksichtigt werden? W. Methode, jeweils von einem einzigen „Hauptzitat" auszugehen, öffnet Tür und Tor für Fehlinterpretationen. Nur mühsame Wortstatistiken, Felduntersuchungen und Quervergleiche helfen weiter. Im Taulerschen Predigtwerk finden sich z. B. widersprüchliche Aussagen über die Rolle Jesu Christi im mystischen Erlebnis.

Die zu Recht betonte Abhängigkeit des mystischen Erlebnisses vom kulturell-religiösen Referenzsystem müßte doch wohl über das Netz-Werk der philosophisch-theologischen Beziehungen zur dogmatischen Abhängigkeit weitergeführt werden. Hier klafft bei W. eine seltsame Lücke: Einerseits kalkuliert er die Beziehungen zu den Lehrmeistern Taulers ein, anderseits aber klammert er die Beziehung zu dem Glauben, den Johannes Tauler für wahr hielt, rigoros aus der Betrachtung aus.

Die Grundfrage des Referenzsystems, die W. an die Religionswissenschaft stellt, trifft auch ihn: Darf Taulers Mystik unabhängig von seiner christlichen Glaubensüberzeugung untersucht werden? In der Sprache seines zu Anfang zitierten Standpunktes: nicht nur „Voraussetzungen ... in der katholischen Lehrtradition", sondern auch Voraussetzungen im simplen „katholisch" müssen in die Untersuchung eintreten.

Daß aber W. ohne diesen letzten Schritt und mit den aufgezeigten Mängeln zu einem wichtigen und weiterführenden Ergebnis kam, zeugt von der Ehrlichkeit seiner Arbeitsweise und aber auch von der Kraft der Taulerschen Mystik, die selbst durch die unvollkommene Textgestalt durchbricht.

München Josef Sudbrack

Kahlefeld, Heinrich: **Der Brief nach Philippi.** Eine Anleitung für die Gruppenarbeit. – Frankfurt a. M.: Knecht 1975. 104 S. (Beiträge zur praktischen Theologie. Erwachsenenbildung). Ppb. DM 14.80

Vf. will mit dem vorliegenden Bändchen eine Anleitung für die Gruppenarbeit geben. Er widmet sein Buch den Studierenden des Instituts für Katechetik und Homiletik in München, deren Dozent er seit Jahren ist. Wegen seiner homiletischen Erfahrung und didaktischen Fähigkeit hat sich Kahlefeld längst einen Namen gemacht. Das, was von ihm schwarzaufweiß erschienen ist, vermittelt jedoch nie die Macht seiner persönlichen Rede, den überspringenden Funken seiner mündlichen Hinführung von Einzelnen oder Gruppen zur biblischen Botschaft. So ist auch dieses kleine Buch vor allem jenen dienlich, die Kahlefeld bereits selber unterrichtet und angeleitet hat. Damit ist kein Urteil über die Qualität gefällt. Das Buch kann sehr wohl auch anderen nützlich sein, die im Rahmen einer Erwachsenenbildung nach Handreichungen für einen Paulusbrief suchen. Es ist kein Kommentar, sondern ein Leitfaden zur biblischen Gruppenarbeit (mit Stoffaufbereitung und gezielten Fragen, an die sich ein Gespräch anschliessen kann). Notgedrungen kann darum auch nicht der Brief des Apostels als ganzer aufleuchten. Man muß also mit der richtigen Voraussetzung an Kahlefelds Leitfaden herangehen! Ein Fachexeget bemerkt, daß Kahlefeld sich (70ff) gegen die These eines 2. Briefes (ab 3,2) wendet und die eines Zurückhaltens des Briefes nach Eintreffen der aufregenden Nachricht über Quertreiber und einer nachträglichen Ergänzung und Einfügung vertritt. Als homiletisch-katechetische Anregung hätte mancher wohl auch gewünscht, daß Kahlefeld gerade zu diesem Teil des Briefes zusätzlich den Blick auf heute gerichtet hätte (die Judenfrage ist von einer ganz anderen Seite her für Christen aktuell geworden!). An dieser Stelle scheint mir Kahlefeld – ganz untypisch – nur schriftgelehrsam geblieben zu sein, was aber bei den zu Unterweisenden zu falschen Schlüssen führen könnte. Für eine zweite Auflage wäre ein solcher Exkurs wohl wünschenswert.

Münster Helga Rusche

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du Centenaire de l'**Institut Catholique** de **Paris.** Publiés par Charles Kannengiesser et Yves Marchasson. – (P:) Beauchesne 1976. IX, 662 p. 4°; F 150.–

Current issues in biblical and patristic interpretation. Studies in honor of Merrill C. **Tenney** presented by his former students. Ed. by Gerald F. Hawthorne. – GrR, Mich.: Eerdmans (1975). 377 p.; $ 11,95.

Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Bd. II,1: Codices biblici ‹HB II 1–60›. Codices dogmatici et polemici ‹HB III 1–59›. Codices hermeneutici ‹HB IV 1–36›. Beschrieben von Helmut Boese. – Wiesb: Harrassowitz 1975. XX, 198 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Milavec, Donald A.: The Bible as inspiring and authorising incompatible doctrines and practices. – CBQ XXXVII, 1975, 189–218.

Dautzenberg, Gerhard: Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 320 S. = BWANT CIV; kart. DM 75,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Schmid, Hans Heinrich: Ekstatische und charismatische Geistwirkungen im Alten Testament. – Erfahrung und Theologie des **Heiligen Geistes** . . ., Mchn (1974), 83–100; S. 101–116: Schmithals, Walter: Geisterfahrung als Christuserfahrung; S. 118–130: Schlier, Heinrich: Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament; S. 131–147: Hahn, Ferdinand: Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und »Personalität« des Heiligen Geistes.

2. Altes Testament

Williams, Anthony J.: The mythological background of **Ezekiel** 28:12–19? – Biblical theology bulletin VI, 1975, 49–61.

Lacoque, André: Le livre de **Daniel.** Préface de Paul Ricœur. – Neuch, P: Delachaux et Niestlé (1976). 188 p. = Commentaire de l'Ancien Testament XV b.

Pfeifer, Gerhard: Denkformenanalyse als exegetische Methode, erläutert an **Amos 1_2–2_{16}.** – ZAW LXXXVIII, 1976, 56–71.

Campbell, Edward F., Jr.: **Ruth**: A new translation with introduction, notes, and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1975. XX, 188 p. = Anchor Bible VII; $ 8,–.

Morris, Peter M. K. – Edward James: A critical word book of Leviticus, Numbers, Deuteronomy. – (Missoula:) Scholars Pr. and Biblical Research Associates 1975. XVII, 209 p. 4° = The Computer Bible VIII; $ 10,–.

Marböck, Johannes: Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei **Jesus Ben Sira.** – BZ N.F. XX, 1976, 1–21.

Penar, Tadeusz: Northwest Semitic philology and the Hebrew fragments of Ben Sira. – R: Biblical Institute Pr. 1975. XVI, 112 p. = Biblica et orientalia XXVIII; Lire 4500.

Halpern, Baruch: Levitic participation in the reform cult of Jeroboam I. – JBL XCV, 1976, 31–42; p. 43–58: Gordis, Robert: Studies in the Esther narrative.

Goshen-Gottstein, M. H.: The "Third Targum" on Esther and Ms. Neofiti 1. – Bibl LVI, 1975, 301–329.

Langohr, Guy: Rédaction et composition du livre de **Sophonie.** – Muséon LXXXIX, 1976, 51–73; p. 75–87: Rubinkiewicz, Ryszard: Un fragment grec du IVe livre d'**Esdras** ‹chap. XI et XII›.

Patte, Daniel: Early Jewish hermeneutic in Palestine. – (Missoula:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. 1975. XIII, 344 p. = SBL Dissertation series XXII; $ 4,20.

Neumann, Peter K. D.: Hört das Wort Jahwäs. Ein Beitrag zur Komposition alttestamentl. Schriften. – Hbg: Stiftung Europa-Kolleg; Hbg: Fundament-Verl. Sasse 1975. XI, 549 S. = Schriften der Stiftung Europa-Kolleg XXX; kart. DM 48,– [Diss., Hamburg]

Seters, John van: **Abraham** in history and tradition. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1975. XIII, 335 p.; $ 15,–.

Schüpphaus, Joachim: Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten. – ThZ XXXI, 1975, 193–210.

Veijola, Timo: Die ewige Dynastie. **David** und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1975. 164 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Sarja-Ser. B, 193.

Meinhold, Arndt: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Esterbuches: Diasporanovelle I. – ZAW LXXVII, 1975, 306–324.

Herrmann, Siegfried: Ursprung und Funktion der **Prophetie** im alten Israel. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1976). 64 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften. Vorträge G CCVIII; kart. DM 19,–.

Watters, William R.: Formula criticism and the poetry of the Old Testament. – B, NY: de Gruyter 1976. XVI, 227 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXXXVIII; Lw. DM 92,–.

Henninger, Joseph: Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite. – P: Lecoffre-Gabalda 1975. XII, 241 p. = Études bibliques.

Gilmer, Harry W.: The **if-you** form in Israelite law. – (Missoula:) Scholars Pr. for the Society of Biblical Literature (1975). VIII, 139 p. = SBL Dissertation series XV; $ 4,20.

Boyd Barrick, W.: The funerary character of **"High-places"** in Ancient Palestine: A reassessment. – VT XXV, 1975, 565–595.

Halbe, Jörn: Erwägungen zu Ursprung und Wesen des **Massotfestes.** – ZAW LXXVII, 1975, 324–346.

Muñoz León, Domingo: El 4.° de **Esdras** y el Targum Palestinense. ‹Las dos primeras visiones **3,1–6,34**›. – EstB XXXIII, 1975, 323–356.

Jonge, M. de: Studies on the Testaments of the **Twelve Patriarchs.** Text and interpretation. Ed. – Lei: Brill 1975. X, 329 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha III; hfl 96,–.

Testamentum **Josephi**: The Armenian version of the Testament of Joseph. Introd., critical ed. and transl. by Michael E. Stone. – (Missoula:) Scholars Pr. for The Society of Biblical Literature (1975). 57 p. = Texts and translations VI = Pseudepigrapha Series V; $ 2,80.

Studies on the Testament of Joseph. Ed. by George W. E. Nickelsburg, Jr. – (Missoula): Scholars Pr. for The Society of Biblical Literature (1975). VII, 153 p. = Septuagint and Cognate Studies V; $ 2,80.

Pseudo-Jerome: Questions on the Book of **Samuel.** Ed. with an introduction by Avrom Saltman. – Lei: Brill 1975. X, 173 p. = Studia post-biblica XXVI; hfl 58,–.

Neusner, Jacob: Early Rabbinic Judaism. Historical studies in religion, literature and art. – Lei: Brill 1975. XII, 226 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XIII; hfl 76,–.

McCullough, W. Stewart: The history and literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod, 550 BC to 4 BC. – Toronto, Buffalo: Univ. of Toronto Pr. (1975). XII, 252 p.; $ 15,–.

Stemberger, Brigitte: Der **Traum** in der rabbinischen Literatur. – Kairos N.F. XVIII, 1976, 1–42.

3. Neues Testament

Linton, Olof: The parable of the children's game. Baptist and Son of Man ‹**Matt. XI. 16–19 = Luke VII. 31–5**›: A synoptic text-critical, structural and exegetical investigation. – NTSt XXII, 2, 1976, 159–179.

Pesch, Rudolf: Das **Markus**evangelium. Teil I: Einleitung und Kommentar zu Kap. **1,1–8,26.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. XXIV, 421 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II.

Dideberg, D., SJ – P. Mourbon Beernaert, SJ: «Jésus vint en Galilée». Essai sur la structure de **Marc 1,21–45.** – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 306–323.

Prete, Benedetto: La formula δύναμις θεοῦ in **Rom. 1,16** e sue motivazioni. – RBibl XXIII, 1975, 299–328.

Friedrich, Johannes – Wolfgang Pöhlmann – Peter Stuhlmacher: Zur historischen Situation und Intention von **Röm 13,1–7.** – ZThK LXXIII, 1976, 131–166.

Bailey, K. E.: Recovering the poetic structure of **1 Cor. I 17 – II 2.** A study in text and commentary. – NovT XVII, 1975, 265–296.

Ter Schegget, G. H.: Het lied van de Mensenzoon. Studie over de Christuspsalm in **Filippenzen 2:6–11.** – Baarn: Wereldvenster (1975). 186 blz.; hfl 17,50.

Bodson, Jean: Regards sur l'évangile de Saint Jean. Présentation et avant-propos par Emile Demonty. – P: Beauchesne (1976). 189 p.; F 30,–.

Cullmann, Oskar: Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums. – Tü: Mohr 1975. XII, 111 S.; kart. DM 14,80.

Cahill, P. Joseph: The Johannine logos as center. – CBQ XXVIII, 1976, 54–72.

Pancaro, Severino: The law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John. – Lei: Brill 1975. XVII, 571 p. = Novum Testamentum. Suppl. XLII.

Smith, Moody, Jr.: Johannine Christianity. Some reflections on its character and delineation. – NTSt XXI, 2, 1975, 222–248.

Gasque, Ward: A history of the criticism of the **Acts** of the **Apostles.** – Tü: Mohr 1975. X, 324 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XVII; Lw. DM 56,– [Diss., Manchester]

Kaye, B. N.: "To the Romans and others" revisited. – NovT XVIII, 1976, 37–77.

Zmijewski, Josef: Beobachtungen zur Struktur des **Philemonbriefes.** – BL XV, 1974, 273–296.

Pagels, Elaine H.: The **Gnostic Paul.** Gnostic exegesis of the Pauline letters. – Phil: Fortress Pr. (1975). XII, 180 p.; $ 10,95.

Schürmann, Heinz: Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit. – Gr LVI, 1975, 237–269; p. 270–271: Résumé.

Marcheselli, Cesare Casale: La **preghiera** in **S. Paolo.** – Nap: Laurenziana 1975. XIV, 220 p. = Biblioteca Teologica Napoletana V.

Hengel, Martin: Der **Sohn Gottes.** Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. – Tü: Mohr 1975. 144 S.; kart. DM 19,80.

Oberlinner, Lorenz: Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der **„Brüder Jesu"** in der Synopse. – (Stu:) Kath. Bibelwerk (1975). 396 S. = Forschung zur Bibel XIX; Lw. DM 64,– [Diss., Freiburg/B]

Lindars, Barnabas: Re-enter the Apocalyptic Son of Man. – NTSt XXII, 1, 1975, 52–72.

Hasenfratz, Hans-Peter: Die Rede von der **Auferstehung** Jesu Christi. Ein methodologischer Versuch. – Bonn: Linguistica Biblica 1975. 271 S. = Forum theologiae linguisticae X; brosch. DM 23,75 [Diss., Zürich]

Sabourin, Leopold, SJ: The resurrection of Jesus. – Biblical theology bulletin V, 1975, 262–293.

Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus ‹Rome 1970›. Edition préparée par Édouard Dhanis. Études par B. M. Ahern [e.a.]. Bibliographie par G. Ghiberti. – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1974. XV, 765 p.; Lire 18 000; [cont.:] p. 5–26: Festorazzi, Franco: Speranza e risurrezione nell'Antico Testamento; p. 31–51: Coppens, Joseph: La glorification céleste du Christ dans la théologie néotestamentaire et l'attente de Jésus; p. 56–103: Blinzler, Josef: Die Grablegung Jesu in historischer Sicht; p. 108–131: Guitton, Jean: Epistémologie de la résurrection. Concepts préalables et programme de recherches; p. 137–161: Kremer, Jacob: Zur Diskussion über «das leere Grab»; p. 169–181: Schmitt, Joseph: Le «milieu» littéraire de la «tradition» citée dans I Cor XV, 3b–5; p. 185–197: Jeremias, Joachim: Die älteste Schicht der Osterüberlieferungen; p. 207–224: Schubert, Kurt: 'Auferstehung Jesu' im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums; p. 230–243: Martini, Carlo M.: L'apparizione agli apostoli in Lc 23, 36–43 nel complesso dell'opera lucana; p. 246–261: Brown, Raymond E.: John 2 and the first appearance of the Risen Jesus to Peter; p. 266–291: Léon-Dufour, Xavier: L'apparition du Ressuscité à Paul; p. 297–315: Lehmann, Karl: Zur Frage nach dem «Wesen» der Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen; p. 316–334: Mollat, Donatien: La foi pascale selon le chapître 20 de l'Evangile de saint Jean. Essai de théologie biblique; p. 340–422: Dupont, Jacques: «Assis à la droite de Dieu». L'interprétation du Ps. 110,1 dans le Nouveau Testament; p. 423–436: Ahern, Barnabas M.: The Risen Christ in the light of Pauline doctrine on the Risen Christian ‹1 Cor 15: 35:37›; p. 440–488: Feuillet, André: Le corps du Seigneur ressuscité et la vie chrétienne d'après les Épîtres pauliniennes; p. 489–521: Pozo, Candido: Problemática en torno a la resurrección en la teología católica; p. 532–545: Le Guillou, Marie-Joseph: La résurrection dans le Peri Pascha de Méliton de Sardes; p. 546–553: Scrima, André: La résurrection comme centre de l'économie du salut; p. 557–641: Dhanis, Édouard: La résurrection de Jésus et l'histoire. Un mystère éclairant; p. 645–764: Bibliografia sulla risurrezione di Gesù ‹1920–1973›. A cura di G. Ghiberti.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Lenzenweger, Josef: Die „Relevanz" der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation. – ThpQ CXXIV, 1976, 105–115.

Patrylo, Js. J.: Fontes et bibliographia historiae ecclesiae **Ucrainae**. – R: PP. Basiliani 1975. XII, 376 p. = Analecta OSBM II, 1, 33.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. II: E–G. – Stu: Klett 1975. XII, 1082 S.; Lw. DM 148,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

The materials, sources and methods of ecclesiastical history. Papers read at the Twelfth Summer Meeting and the Thirteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Oxf: Blackwell 1975. XII, 370 p. = Studies in Church History XI; £ 10,–; [cont.:] p. 1–17: Markus, R. A.: Church history and the early church historians; p. 19–30: Frend, William: Recently discovered materials for writing the history of christian Nubia; p. 31–39: Pierce, Rosamond: The 'Frankish' penitentials; p. 41–51: Nelson, Janet L.: Ritual and reality in the early medieval ordines; p. 53–60: Greenway, Diana: Ecclesiastical chronology: fasti 1066–1300; p. 61–68: Cheney, Mary: The council of Westminster 1175: new light on an old source; p. 69–82: Richter, Michael: A sociolinguistic approach to the latin middle ages; p. 83–123: Baker, Derek: Scissors and paste: Corpus Christi, Cambridge, MS 139 again; p. 125–133: Bolton, Brenda: Sources for the early history of the humiliati; p. 135–146: Hill, Rosalind M. T.: Uncovenanted blessings of ecclesiastical records; p. 147–161: Wilks, Michael: Misleading manuscripts: Wyclif and the non-Wycliffite Bible; p. 163–172: Wood, Diana: Maximus sermocinator Verbi Dei: the sermon literature of pope Clement VI; p. 173–185: Haines, Roy M.: The compilation of a late fourteenth-century precedent book – Register Brian 2; p. 187–198: Harvey, Margaret: The letters of the university of Oxford on withdrawal of obedience from pope Boniface IX; p. 199–221: Owen, Dorothy: Ecclesiastical jurisdiction 1300 to 1550: the records and their interpretation; p. 223–235: Runciman, Steven: The Greek church under the Turks: problems of research; p. 237–247: Cargill Thompson, W. D. J.: John Strype as a source for the study of sixteenth-century English church history; p. 249–262: Patterson, W. B.: The recusant view of the English past; p. 263–268: Keep, David, J.: Theology as a basis for policy in the elizabethan church; p. 269–292: Cross, Claire: Popular piety and the records of the unestablished churches 1460–1660; p. 293–300: Yates, Nigel: Welsh church history: sources and problems; p. 301–308: Dunning, Robert: Nineteenth-century parochial sources; p. 309–323: Gilley, Sheridan: Supernaturalised culture: catholic attitudes and latin lands; p. 325–339: Scott, Patrick: Victorian religious periodicals: fragments that remain; p. 341–353: Brecht, Martin: The significance of territorial church history for church history in general; p. 355–365: Robbins, Keith: Institutions and illusions: the dilemma of the modern ecclesiastical historian.

3. Alte Kirchengeschichte

Frend, W. H. C.: Religion popular and unpopular in the early Christian centuries. – Lo: Variorum Reprints 1976. 386 p.

Nestori, A.: Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane. – CdV: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1975. XI, 220 p. = Roma sotterranea cristiana V.

Quacquarelli, Antonio: Per una revisione critica degli studi attuali sulla simbolica dei primi secoli cristiani. – Vetera christianorum XIII, 1976, 5–22; p. 23–27: Carbonero, Oreste: Un esempio di ritorsione implicita in **Tertulliano**; p. 29–64: Jacob, André: Deux formules d'immixtion syro-palestiniennes et leur utilisation dans le rite byzantin de l'Italie méridionale; p. 65–80: Lipinsky, Angelo: Le decorazioni per la basilica di S. Felice negli scritti di **Paolino** di **Nola**; p. 81–86: Marotta, Eugenio: A proposito di due passi dell' «Orazione panegirica» di **Gregorio** il **Taumaturgo** ‹16, 187; 18, 203. Koetschau›; p. 87–112: Otranto, Giorgio: Metodo delle citazioni bibliche ed esegesi nei capitoli 63–65 del «Dialogo con Trifone» di **Giustino**; p. 113–115: Pillinger, Renate: Ein Textproblem bei **Prudentius** ‹Per. 12,31–34›; p. 117–128: Vian, Giovanni Maria: I codici vaticani del «Commento ai Salmi» di **Atanasio**; p. 137–148: Carletti, Carlo: Nuove iscrizioni paleocristiane di Lucera (3 fig.); p. 149–165: Colafemmina, Cesare: Iscrizioni paleocristiane di **Venosa** (8 tav.).

Gager, John G.: Kingdom and community. The social world of Early Christianity. – Englewood Cliffs: Prentice Hall 1975. XIII, 158 p.

Młotek, Antoni: Trinitarische Aspekte der Moral in der Lehre der **apostolischen** Väter. – Colloquium Salutis VI, 1975, 251–264.

Norris, Frederick W.: **Ignatius, Polycarp,** and **I Clement**: Walter Bauer reconsidered. – VigChr XXX, 1976, 23–44.

Brox, Norbert: Rom und „jede Kirche" im **2.** Jahrhundert. ‹Zu **Irenäus,** adv. haer. III 3,2›. – AHC VII, 1975, 42–78.

Martini, Remo: **Tertulliano** giurista e Tertulliano padre delle Chiesa. – Studia et documenta historiae et iuris XLI, 1975, 79–124.

Wilken, Robert L.: **Melito**, the Jewish community at Sardis, and the sacrifice of Isaac. – ThSt XXXVII, 1976, 53–69.

Orbe, Antonio, SJ: Los "apéndices" de **Basílides**. ‹Un capítulo de filosofía gnóstica›. – Gr LVII, 1976, 81–106. 251–284.

Koschorke, Klaus: **Hippolyt's** Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium". – Wiesb: Harrassowitz 1975. XVIII, 104 S. = Göttinger Orientforschungen VI, 4; kart. DM 21,–.

Magne, Jean: Origines chrétiennes. Vol. II: Sacrifice et sacerdoce. Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens, de ce communisme pratique à un capitalisme charitable, de l'aide aux pauvres aux dons à Dieu, des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion. – (Clamecy) 1975: Labellery 219 p.; F 60,–.

Ferguson, John: The achievement of **Clement** of **Alexandria**. – Religious studies XII, 1976, 59–80.

Crouzel, Henri, SJ: Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon **Origène,** Peri Archon I, 3, 5–8? – Gr LVII, 1976, 109–123; p. 124–125: Summary.

Crouzel, Henri: Conviction intérieure et aspects extérieurs de la religion chez **Celse** et **Origène.** – BLE LXXVII, 1976, 81–98; p. 128–146: Chronique origénienne.

Granfield, Patrick: Episcopal elections in **Cyprian.** Clerical and lay participation. – ThSt XXXVII, 1976, 41–52.

Saumagne, Charles: Saint Cyprien, évêque de Carthage, "pape" d'Afrique ‹248–258›. Contribution à l'étude des "persécution" de Dèce et de Valérien. Préface de Jean Lassus. – P: Edition Nationale de la Recherche Scientifique 1975. 195 p. = Études d'Antiquités Africaines; F 80,–.

Janeras, Sebastiá: Sobre el cicle de predicació de les antigues catequesis baptismals. – Revista Catalana de Teologia I, 1976, 159–182.

Di Stefano, Tito: Dialettica d'immagine e libertà secondo **Gregorio** di **Nissa**. – Perugia 1975: Tipogr. Rinascita Città di Castello. XXIV, 225 p. = Università di Perugia-Facoltà di Lettere e Filosofia. Collana di Studi Filosofici; Lire 8000.

Ullmann, Walter: The constitutional significance of **Constantine** the Great's settlement. – JEH XXVII, 1976, 1–16.

Drake, H. A.: When was the "De laudibus Constantini" delivered? – Hist XXIV, 1975, 345–356.

Kaiser, Christopher: The developement of Johannine motifs in **Hilary's** doctrine of the Trinity. – SJTh XXIX, 1976, 237–247.

Alves de Souza, Pio Gonçalo: El sacerdocio ministerial en los libros "De sacerdotio" de san **Juan Crisóstomo.** – Pamplona: EUNSA 1975. 265 p. = Colección teológica IX.

Paschoud, François: Cinq études sur **Zosime.** – P: Les Belles Lettres 1975. 232 p.

Hanssens, Jean-Michel: Il concilio di **Aquileia** del **381** alla luce dei documenti contemporanei. – SC CIII, 1975, 562–644.

Chadwick, Henry: **Priscillian** of **Avila.** The occult and the charismatic in the Early Church. – Oxf: Clarendon 1976. XIII, 250 p.; £ 10,–.

El-Khoury, Nabil: Die Interpretation der Welt bei **Ephraem** dem **Syrer.** Beitrag zur Geistesgeschichte. – Mz: Grünewald-Verl. (1976). 180 S. = Tübinger Theologische Studien VI; kart. DM 24,50 [Diss., Tübingen]

Rius-Camps, Josep: Las Pseudoclementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación. – Revista Catalana de Teologia I, 1976, 79–158.

(Augustinus, Aurelius:) Œuvres de saint Augustin: Série III: La crise pélagienne. II: De gratia Christi et de peccato originali libri II. De natura et origine animae libri IV. Texte latin. Traduction, introduction, notes par J. Plagnieux et F.-J. Thonnard. – P: Desclee [&] de Brouwer 1976. 920 p. = Bibliothèque augustinienne XXII; F 160,–.

Biblia Augustiniana: Le Livre des Proverbes par A.-M. La Bonnardière. – P: Etudes Augustiniennes 1975. 236 p.; F 140,–.

Boshof, Egon: Die Rombeziehungen der Trierer Kirche im **4.** und beginnenden **5.** Jahrhundert. – AHC VII, 1975, 82–108; S. 109–117: Chrysos, Evangelos: Der sog. 28. Kanon von **Chalkedon** in der Collectio Prisca.

Henrix, Hans Hermann: Was berechtigt, in **Xanten** von einer Martyrermemoria zu sprechen? Sinnhaftigkeit des Martyrerkultes an dieser Stätte. – TrThZ LXXXIV, 1976, 216–235.

Dagens, Claude: L'Eglise universelle et la monde oriental chez saint **Grégoire** le **Grand**. – Istina XX, 1975, 457–475.

Mareš, F. M.: S. Gregorii Magni Dialogorum libri IV – „Die Bücher der Väter" der Vita Methodii. – Slovo XXIV, 1974, 17–39; S. 41–57: Hannick, Chr.: Die griechische Überlieferung der Dialogi des Papstes Gregorius und ihre Verbreitung bei den Slawen im Mittelalter; S. 125–133: Birkfeller, G.: Gregorius I. der Große und die slawischen „Paterika".

4. Mittelalter und Neuzeit

Berbig, Hans Joachim: Zur Terminologie von Volk, Nation und Reich in der neueren deutschen Geschichte. – ZRGG XXVIII, 1976, 1–15.

Lumpe, Adolf: Zu „recipere" als „gültig annehmen, anerkennen" im Sprachgebrauch des römischen und kanonischen Rechts. – AHC VII, 1975, 118–135.

Bischofs- und Kathedralstädte des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hrsg. v. Franz Petri. – Köln - Wien: Böhlau 1976. 209 S. = Städteforschung A, 1; Lw. DM 54,–; [enth.:] S. 1–26: Prinz, Friedrich: Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert; S. 27–46: Ennen, Edith: Erzbischof und Stadtgemeinde in Köln bis zur Schlacht von Worringen ‹1288›; S. 47–59: Maurer, Helmut: Kirchengründung und Romgedanke am Beispiel des ottonischen Bischofssitzes Konstanz; S. 60–83: Strobel, Richard: Regensburg als Bischofsstadt in bauhistorischer und topographischer Sicht; S. 84–94: Möncke, Gisela: Zur Problematik des Terminus „freie Stadt" im 14. und 15. Jahrhundert; S. 95–117: Mauersberg, Hans: Sozioökonomische Strukturen von Bischofs- und Abteistädten des 14.–17. Jahrhunderts ‹Hamburg, Fulda, München-Freising, Augsburg, Basel›; S. 118–145: Kellenbenz, Hermann: Zur Sozialstruktur der rheinischen Bischofstädte in der frühen Neuzeit; S. 146–162: Maierhöfer, Isolde: Bambergs verfassungstopographische Entwicklung vom 15. bis zum 18. Jahrhundert; S. 163–177: Bosl, Karl: Stellung und Funktionen der Jesuiten in den Universitätsstädten Würzburg, Ingolstadt und Dillingen; S. 178–199: Hanschmidt, Alwin: Die freiherrliche Familie von Fürstenberg und die Reichskirche im 17. und 18. Jahrhundert.

5. Mittelalter

Jaspert, Bernd: Die Regula Benedicti–Regula Magistri–Kontroverse. – Hild: Gerstenberg 1975. XXII, 519 S. = Regulae Benedicti Studia, Supplementa III; DM 69,– [Diss., Marburg]

Horn, Stephan: La "Sedes apostolica": Point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle. – Istina XX, 1975, 435–456; p. 476–490: Schönborn, Ch. von: La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme ‹VII^e siècle›.

Garrigues, Juan Miguel: **Maxime** le **Confesseur.** La charité, avenir divin de l'homme. Preface de M.-J. Le Guillou. – P: Beauchesne (1976). 207 p. = Théologie historique XXXVIII; F 30,–.

Riedinger, R.: Aus den Akten der **Lateran**-Synode von **649**. – ByZ LIX, 1976, 17–38.

Baltl, Hermann: Zur Datierungsfrage des hl. **Rupert.** – ZSavRGKan XCII, 1975, 1–16.

Bühler-Reimann, Theodor: Enquête – Inquesta – Inquisitio. – ZSavRGKan XCII, 1975, 53–62; S. 113–160: Brommer, Peter: Die Rezeption der bischöflichen Kapitularien **Theodulfs** von **Orléans.**

Drabek, Anna M.: Die Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum. – Wien-Köln: Böhlau 1976. 128 S. = Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung XXII; Lw. DM 60,–.

Carlson, Charles P.; **Justification** in earlier medieval theology. – The Hague: Nijhoff, 1975. VI, 149 p.; hfl 35,–.

Drögereit, Richard: **Ansgar**: Missionsbischof, Bischof von Bremen, Missionsbischof für Dänen und Schweden. – JGNKG LXXIII, 1975, 9–45.

Meijer, Johan: A successful council of union. A theological analysis of the **Photian Synod** of **879–880.** – Thessaloniki: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton 1975. 293 p. = Analecta Blatadon XXIII.

Justus, Wolfgang: Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronistik. – Wien-Köln: Böhlau 1976. X, 164 S. = Kollektive Einstellung und sozialer Wandel im Mittelalter IV; DM 24,– [Diss., Hamburg]

Engels, Odilo: Die Gründung der Kirchenprovinz **Magdeburg** und die Ravennater „Synode" von **968**. – AHC VII, 1975, 136–158.

Bugge, John: **Virginitas.** An essay in the history of a medieval ideal. – The Hague: Nijhoff 1975. VIII, 168 p. = Archives internationales d'histoire des idées. Ser. minor. XVII; hfl 47,50.

Fürst, Carl Gerold: Ecclesia vivit lege Romana? – ZSavRGKan XCII, 1975, 17–36.

Musy, Jean: Mouvements populaires et hérésies au **XI^e** siècle en France. – RH XCIX, 1975, 33–77.

Beumann, Jutta: **Sigebert** von **Gembloux** und der Traktat *De investitura episcoporum.* – Sigmaringen: Thorbecke 1976. 176 S. = Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte XX; DM 32,–.

Evans, G. R.: St. **Anselm**'s images of trinity. – JThSt XXVII, 1976, 46–57.

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium** der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150–1350. VI: Konzils-, Universitäts- und Ordenspredigten. – Mstr: Aschendorff 1975. 631 S. = BGPhThMA XLIII; kart. DM 128,–.

Chaunu, P.: Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté, l'éclatement ‹1250–1550›. – P: Fayard 1975. 574 p.; F 75,–.

Longère, Jean: Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle. Étude historique et doctrinale. I: Texte. II: Notes. – P: Études Augustiniennes 1975. 443 p.; 416 p.; F 360,–.

Wolter, Heinz: Erzbischof **Friedrich II.** von **Köln ‹1156–1158›.** – JKGV XLVI, 1975, 1–50.

Vovk, Michael: Die franziskanische „Fraternitas" als Erfüllung eines Anliegens der hochmittelalterlichen Zeit. – WiWei XXXIX, 1976, 2–25; S. 26–41: Esser, Kajetan: Studium der Wissenschaft im Geiste des Hl. **Franziskus** von **Assisi.**

Suchón, Benigna: Die Spiritualität der hl. **Hedwig** von **Schlesien** auf dem Hintergrund des mittelalterlichen christlichen Geisteslebens. – Colloquium Salutis VI, 1975, 215–233.

Hénaff, Henri: La concession des conservateurs apostoliques au temps d'**Innocent IV ‹1243–1254›.** – EJC XXXI, 1975, 116–131.

Colish, Marcia L.: St **Thomas Aquinas** in historical perspective. The modern period. – ChH XLIX, 1975, 433–449.

Arias, Maximino: Historia y teología. La interpretación de la Escritura en Santo Tomás. – Salm XXII, 1975, 499–526.

Guindon, André: La pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon Thomas d'Aquin. – P - Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1975. 432 p. = Recherches XV. Théologie.

Lecea, Jesús M.: La fe, causa formal de la justificación. Un tema histórico de controversia a la luz del pensamiento de Sto. Tomás de Aquino. – Naturaleza y gracia XXIII, 1976, 3–43.

Gómez Nogales, Salvador: Santo Tomás y los árabes. Bibliografía. – MiscCom XXXIII, 1975, 205–250.

Camus, Pierre: Le mythe de la femme chez saint Thomas d'Aquin. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI, 1976, 243–265.

Meinhold, Peter: Thomas von Aquin und **Joachim** von **Fiore** und ihre Deutung der Geschichte. – Saeculum XXVII, 1976, 66–76.

Artus, Walter W.: Creation, christian philosophy and **Ramón Lull.** – Antonianum L, 1975, 457–482.

García Palón, S.: Los diálogos teológicos en el pensamiento de Ramón Llull. – Communio VII, 1974, 228–243.

Ullmann, Walter: **Boniface VIII** and his contemporary scholarship. – JThSt XXVII, 1976, 58–87.

Heyken, Enno: Die Ebtorfer Märtyrerlegende nach der Dresdener Handschrift des Chronicon Episcoporum Verdensium aus der Zeit um 1331. – Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte XLVI/VII, 1974/75, 1–22; S. 311–327: Zur Datierung der mittelalterlichen Bischofschronik von Verden an der Aller.

Jeffrey, David-J.: The early English lyric and Franciscan spirituality. – Lincoln: Nebraska University 1975. XIV, 306 p.; $ 10,95.

Brandmüller, Walter: **Sienser** Korrespondenzen zum Konzil von **Pisa.** – AHC VII, 1975, 166–228; S. 229–237: Waldmüller, Lothar: Materialien zur Geschichte **Johannes' XXIII.** ‹1410–1414›; S. 238–256: Tierney, Brian: "Divided Sovereignty" at **Constance.** A problem of medieval and early modern political theory; S. 257–271: Koeppen, Hans: Das Kardinalprotektorat des **Deutschen Ordens** zur Zeit des **Baseler** Konzils; S. 272–289: Leidl, August: Die **Primats**verhandlungen auf dem Konzil von **Florenz** als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchietheorie; S. 290–313: Storey, Robin L.: Recruitment of English clergy in the period of the Conciliar movement.

Peri, Vittorio: Ricerche sull'Editio Princeps degli atti greci del Concilio di Firenze. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1975. 200 p., 6 tav. = Studi e testi CCLXXV; Lire 7000.

Frank, Isnard Wilhelm, OP: Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard **Huntpichler.** Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1976. 415 S. = Archiv für österreichische Geschichte CXXXI; br. DM 80,–.

Frank, Isnard W.: Thomas **Ebendorfer**s Obödienzansprache am 11. September 1447 in der Wiener Stephanskirche. Ein Beitrag zum „Konziliarismus" des Wiener Theologen. – AHC VII, 1975, 314–353; S. 354–376: Horst, Ulrich: Konzil und Papst nach **Antonius** von **Córdoba.**

Stupperich, Robert: Das **Herforder Fraterhaus** und die Devotio moderna. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte Westfalens an der Wende zur Neuzeit. – Mstr: Aschendorff 1975. 66 S. = Schriften der Historischen Kommission Westfalens X; kart. DM 16,–.

Terrizzi, Francesco: Il «Libro della Passione» scritto dalla beata Eustochia Calafato Clarissa messinese ‹1434–1485›. – Messina: Monastero di Montevergine (1975). 115 p., 4 tab.

Gabrielis **Biel** Canonis Misse expositio. Dispositio et conspectus materiae cum indice conceptuum et rerum curavit Wilfrid Werbeck. – Wiesb: Steiner 1976. XVI, 447 p. = VEG LXXIX; Lw. DM 64,–.

Valentini, Giuseppe, SJ: La crociata di **Pio II** dalla documentazione veneta d'archivio. – AHP XIII, 1975, 249–282.

Azcona, Tarsicio de: **Juan** de **Castilla**, rector de Salamanca. Su doctrina sobre el derecho de los reyes de España a la presentación de obispos. – Salm: Universidad Pontificia 1975. 138 p. = Bibliotheca Salmanticensis IX. Textus II.

Bernardo, Flavio di: Un vescovo umanista alla corte pontificia. Giannantonio **Campano,** 1429–1477. – R: Università Gregoriana 1975. XXIV, 464 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XXXIX; Lire 10 000.

6. Gesamte Neuzeit

Rauls, Wilhelm: Die **Taufe** in der Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in **Braunschweig**. – JGNKG LXXIII, 1975, 55–81.

Auvray, Paul: Les **Oratoires** philippins en France. – Oratorium VII, 1976, 3–19; p. 20–36: Spiazzi, Raimondo: San Filippo e i domenicani; p. 37–51: Alba, Angel – Tejerina Ibañez, Diego: La Congregación de Seglares de San Felipe Neri a través de la historia; p. 52–66: Patrone, Antonio: Rosmini-Newman: un incontro mancato tra due personalità filosofiche.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Dabrina, Jan: Die Korrespondenz zwischen dem Stadtrat von **Wrocław,** dem Domkapitel, den lokalen Bischöfen und dem Apostolischen Stuhl **‹1500–1521›**. – Colloquium Salutis VI, 1975, 115–131.

Gutiérrez, David: Geschichte des Augustinerordens. Band II: Die **Augustiner** vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration **1518–1648.** – R: Historisches Institut des Augustinerordens 1975. XI, 379 S.; kart. DM 45,–.

Stupperich, Robert: **Erasmus** und Westfalen. – JWestfKG LXIII, 1975, 9–22.

Klein, Thomas: Die Folgen des **Bauernkrieges** von **1525.** Thesen und Antithesen zu einem vernachlässigten Thema. – HessJLG XXV, 1975, 65–116.

Steinmetz, Max: Der geschichtliche Platz des deutschen Bauernkrieges. – Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XXIII, 1975, 253–270; S. 666–685: **Thomas Müntzer** in der Forschung der Gegenwart.

Berbig, Hans Joachim: Thomas Müntzer in der Geschichtswissenschaft der DDR. – GWissUnt XXVII, 1976, 211–222.

Rochler, Wolfgang: Das Ringen um die Gottheit Gottes bei Luther und Müntzer unter Berücksichtigung des Begriffs der „Furcht Gottes". Ein Beitrag zu der Frage der Abhängigkeit Müntzers vom „jungen Luther". – Luther XLVI, 1975, 76–87; S. 114–124: Dienst, Karl: Thomas Müntzer – eine Gestalt der Bewußtseinsgeschichte; S. 125–137: Mühlhaupt, Erwin: Welche Schriften Luthers hat Müntzer gekannt?

Windhorst, Christof: Täuferisches Taufverständnis. Balthasar **Hubmaiers** Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. – Lei: Brill 1976. XIV, 283 S. = Studies in medieval and reformation thought XVI; hfl 88,–.

Kluge, Dietrich: Die Vorbereitung der Täuferherrschaft in Münster. – JWestfKG LXVIII, 1975, 23–38; S. 39–50: Kirchhoff, Karl-Heinz: **Kerssenbrock** oder Vruchter. Wer schrieb 1534 das Bichtbok, die Kampfschrift gegen Reformation und Täufertum in Münster?; S. 51–68: Bauermann, Johannes: Das Wewelsburger Bekenntnis von 1575. Eine Ergänzung und Berichtigung zu dem Aufsatz „Das Bürener Bekenntnis von 1575/76"; S. 69–89: Brune, Friedrich: **Bocholt** im Zeichen der Glaubenskämpfe.

Grane, Leif: Modus loquendi theologicus. **Luthers** Kampf um die Erneuerung der Theologie ‹1515–1518›. – Lei: Brill 1975. 201 S. = Acta Theologica Danica XII; hfl 44,–.

Scholl, Hans: Reformation und Politik. Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Frühhugenotten. – Stu: Kohlhammer (1976). 148 S. = Urban-Taschenbuch, T-Reihe DCXVI; kart. DM 12,–.

Kempff, D.: A bibliography of **Calviniana 1959–1974.** – Lei: Brill 1975. 249 p. = Studies in medieval and reformation thought XV; hfl 40,–.

Klerk, Peter de: Calvin bibliography 1975. – CThR X, 1975, 175–207.

Schützeichel, Heribert: Calvins Theologie der Ehe in ökumenischer Betrachtung. – Cath XXX, 1976, 20–54.

Tylenda, Joseph N.: Girolamo **Zanchi** and John Calvin. A study in discipleship as seen through their correspondence. – CThR X, 1975, 101–141.

Donnelly, John Patrick: Calvinism and scholasticism in **Vermigli**'s doctrine of man and grace. – Lei: Brill 1976. X, 235 p. = Studies in medieval and reformation thought XVIII; hfl 68,–.

Bucer und seine Zeit. Forschungsbeiträge und Bibliographie. Robert **Stupperich** zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. v. Marijn de Kroon und Friedhelm Krüger. – Wiesb: Steiner 1976. X, 169 S., 1 Taf. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXX; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 1–29: Krüger, Friedhelm: Die Bergpredigt nach Erasmus; S. 30–53: Greschat, Martin: Martin Bucer als Dominikanermönch; S. 54–73: Lienhard, Marc u. Rott, Jean: Die Anfänge der evangelischen Predigt in Straßburg und ihr erstes Manifest: der Aufruf des Karmeliterlesemeisters Tilmann von Lyn (Anfang 1522); S. 74–87: Hazlett, Jan: Zur Auslegung von Johannes 6 bei Bucer während der Abendmahlskontroverse; S. 88–100: Kroon, Marijn de: Bemerkungen Martin Bucers über das Abendmahl in seinem Psalmenkommentar von 1529; S. 101–116: Müller, Gerhard: Landgraf Philipp von Hessen und das Regensburger Buch; S. 117–132: Bellardi, Werner: Ein Bedacht Hedios zur Kirchenzucht in Straßburg aus dem Jahre 1547.

Bowker, Margaret: The Supremacy and the episcopate: The struggle for control **1534–1540.** – The Historical Journal XVIII, 1975, 227–243.

Pogson, Rex H.: Reginald **Pole** and the priorities of government in Mary Tudor's Church. – The Historical Journal XVIII, 1975, 3–20.

Stupperich, Robert: Einflüsse der Reformation auf **russischem** Boden im Verlauf des 16. Jahrhunderts. – KiOst XVIII, 1975, 34–45; S. 46–56: Slaski, Kazimierz: Die Rolle **Polens** in der europäischen Reformationsgeschichte; S. 57–72: Stupperich, Martin: Der herzoglich preußische Rat Wolf von **Köteritz** und der Osiandrische Streit 1549–1552; S. 73–80: Sesan, Milan: Die siebenbürgische Reformation und die rumänische Orthodoxie.

Bäumer, Remigius: Hubert **Jedin,** der Geschichtsschreiber des Konzils von Trient. – AHC VII, 1975, 1–16; S. 377–401: Freudenberger, Theobald: Die **Löwener** Theologen als Gegner der Bewilligung des Laienkelchs für die Deutschen im Konzil von Trient 1551; S. 402–416: Ganzer, Klaus: Zur Frage der kirchlichen **Predigtvollmacht** auf dem Konzil von Trient; S. 417–424: Bruns, Bernhard: Die Formel **„si quis dixerit ecclesiam errare"** in Kanon 2 der 21. Sitzung des Konzils von Trient; S. 425–458: Goñi Gaztambide, José: Los Cabildos españoles y la confirmación del Concilio de Trento.

Ceyssens, Lucien: François **Annat** S.J. avant son confessorat ‹1590–1654›. – Antonianum L, 1975, 483–529.

Baumgartner, Frederic J.: Radical reactionaries. The political thought of the French catholic League. – Gen: Droz 1976. 320 p. = Etudes de philologie et d'histoire XXIX; sfr 50,–.

8. Neuere Zeit

Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen **Augustiner-Eremiten.** VII: Die **kölnische Provinz** vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation. – Wü: Augustinus-Verl. 1976. XVI, 661 S. = Cassiciacum XXVI; kart. DM 185,–.

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

Chaussy, Y.: Les **Bénédictines** et la **Réforme catholique** en **France** au **XVII**e siècle. Vol. I–II. – P: Ed. de la Source 1975. 416 p., 144 p. = Documents et textes spirituels II; F 75,–; F 25,–.

Maillard, Jacques: L'**oratoire** à **Angers** aux **XVII**e et **XVIII**e siècles. – P: Klincksieck 1975. IV, 251 p. = Coll. Institut armoricain de recherches historiques de Rennes XVIII; F 32,–.

Martin, Jacques: Le **Louis XIV** des **Chartreux.** Dom Innocent Le **Masson**, 51e général de l'Ordre ‹1627–1703›. Préface de Jean Guitton. – P: Téqui 1975. 232 p.

Blaufuß, Dietrich: Die Scheinkonversion des Münchner Kurfürstlichen Advokaten Anton Wilhelm **Ertl** zum Luthertum ‹1680›. Eine Miniatur zur Bewegung vom Katholizismus zum Pietismus. – ZRGG XXVIII, 1976, 26–50.

Säkularisierung und Säkularisation vor 1800. Hrsg. v. Anton Rauscher. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1976). 166 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 9–41: Raab, Heribert: Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation; S. 43–67: Strätz, Wolfgang: Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur; S. 69–89: Plongeron, Bernard: Das Ringen um eine „Theologie der Säkularisation" in Frankreich von 1789–1801; S. 91–120: Kaiser, Gerhard: Erscheinungsformen der Säkularisation in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts; S. 121–134: Baruzzi, Arno: Zum Begriff und Problem „Säkularisierung"; S. 135–158: Baadte, Günter: Diskussionsbericht.

Beyreuther, E.: **Halle** und die **Herrnhuter** in den Rezensionen der Göttingischen Zeitungen von gelehrten Sachen auf dem Hintergrund niedersächsischer Religionspolitik zwischen 1739 und 1760. – JGNKG LXXIII, 1975, 109–134.

Van Kley, Dale: The **Jansenists** and the expulsion of the Jesuits from France **1757–1765.** – NH: Yale University Pr. 1975. X, 270 p.; $ 15,00.

Pinnington, J. E.: "A dimasted hulk"? Anglican images of continental Catholicism after the French Revolution. – HeythrJ XVII, 1976, 150–168.

Gómez-Heras, José M.: Cultura **burguesa** y restauración católica. La asimilación de las categorías "razón", "libertad" y "progreso" en la Neoscolástica del siglo **XIX.** – Salm: Edic. Sígueme 1975. 283 p. = Lux mundi XLIV; pes 500.

Reardon, Bernard: Liberalism and tradition: Aspects of Catholic thought in nineteenth-century France. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1975. VIII, 308 p.; £ 8,50.

MacDonagh, Oliver: The politicization of the **Irish Catholic Bishops, 1800–1850.** – The Historical Journal XVIII, 1975, 37–53.

May, Georg: Die **Simultankirche** in **Zweibrücken** vornehmlich zur Zeit des Bischofs Joseph Ludwig Colmar von Mainz **‹1802–1818›**. – ZSavRGKan XCII, 1975, 258–323.

Josef von **Hommer 1760–1836.** Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Alois Thomas. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1976. XV, 566 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXV; geb. DM 84,–.

Paul, Eugen: Matthias **Scheeben.** Leben und Werk. – Graz, Wien, Köln: Styria (1976). 387 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 35,–.

Parenti, Giancarlo, SDB: L'indole apologetica del ius publicum ecclesiasticum del Cardinale Giovanni Soglia **Ceroni ‹1779–1856›**. – Div XX, 1976, 209–226.

Klöcker, Michael: Theodor **Brüggemann ‹1796–1866›**. Eine Studie zur preußischen Geschichte unter bes. Berücks. der Kultuspolitik und des politischen Katholizismus. – Ratingen: Henn 1975. 356 S. = Schriftenreihe zur Geschichte und politischen Bildung XVII; kart. DM 56,– [Diss., Köln]

Dessain, Charles Stephen: Cardinal **Newman** and the Eastern tradition. – DR XCIV, 1976, 83–98; p. 133–145: Coulson, John: Newman's idea of an open university, and its consequences today.

Catta, Etienne: Mgr Edouard **Pie, Pie IX,** le **Syllabus** et le premier Concile du Vatican d'après les œuvres de l'évêque de Poitiers. – Pio IX III, 1974, 346–409; V, 1976, 3–50.

Adriány, Gabriel: Das römische Tagebuch des Fürstprimas János **Simor** aus der Zeit des **Ersten Vaticanums.** – AHC VII, 1975, 459–466; S. 467–495: Rivinius, Karl Josef: **Kettelers** Vorstellung zum Verhältnis Kirche und Staat. Ein bislang unveröffentlichter Entwurf zu den Kapiteln 13–15 des Schemas „De Ecclesia Christi" auf dem Ersten Vatikanum.

Schatz, Klaus: Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius **Mayer** OCist ‹1816–1876›. – Königstein: Selbstverlag 1975. 228 S. = Veröffentli-

chungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien. N.F. VI; kart. DM 28,–.

Poupard, P.: De Vatican I à Vatican II. Un siècle d'enseignement supérieur catholique. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 512–529.

May, Georg: Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur Katholischen Bewegung. – Amst: Grüner 1975. 709 S. = Kanonistische Studien und Texte XXVIII.

Núñez Muñoz, María F.: El episcopado español en los primeros años de la Restauración ‹1875–1880›. – HS XXVII, 1974, Barc-Madr 1976, 285–363.

9. Neueste Zeit

Muselli, Luciano: Chiesa Cattolica e comunità politica. – Pdv: Cedam 1975. IX, 155 p.; Lire 4000.

Dülmen, Richard van: Die Wirkung des ersten Weltkrieges auf den deutschen Katholizismus. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVIII, 1975, 982–1001.

Koch, Traugott: Albert **Schweitzers** Kritik des christologischen Denkens – und die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus. – ZThK LXXIII, 1976, 208–240.

Bucsay, Mihály: Kirche und Gesellschaft in **Ungarn 1848–1945** unter bes. Berücks. des Problems des Nationalismus. – KiOst XVIII, 1975, 90–108.

Hollerbach, Alexander: Streiflichter zur Entstehungsgeschichte der **Badischen Staatskirchenverträge** von **1932.** Aus Anlaß eines Briefwechsels zwischen Ulrich Stutz und Eugen Baumgartner. – ZSavRGKan XCII, 1975, 324–347.

Schellenberger, Barbara: Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter bes. Berücks. der Rheinprovinz. – Mz: Grünewald-Verl. (1975). XXVII, 202 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 17; kart. DM 54,– [Diss., Bonn]

Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren **1933–1945** [von] Joachim Beckmann. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. XII, 491 S.; Lw. DM 48,–.

Koch, Hans-Gerhard: **Staat** und **Kirche** in der **DDR.** Zur Entwicklung ihrer Beziehungen von **1945–1974.** Darstellung, Quellen, Übersichten. – Stu: Quell-Verlag (1975). 262 S., 3 Karten; DM 12,80.

Goddijn, Walter: Konflikte in der Kirche. Dargestellt am Beispiel der Katholischen Kirche der Niederlande. – ThQ CLVI, 1976, 15–27.

Hill, Roland: **Nordirland** – Religionskrieg oder Sozialkonflikt? – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« V, 1976, 272–285.

Thompson, John: The humanity of God in the theology of **Karl Barth.** – SJTh XXIX, 1976, 249–269.

Hirtenbriefe **1973** aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte, Salzburg. Red.: Wolfgang Huber. – Salzb: Buchzentrale Österr. Borromäuswerk 1975. X, 440 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchl. Zeitgeschichte am Internat. Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg I, 9; ÖSch 210,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Randolph, Daniel E.: The Franciscan concept of mission in the High Middle ages. – Lexington: The University Pr. of Kentucky (1975). XVI, 168 p.; $ 11,25.

Boudens, Robrecht, OMI: Catholicism in the early years of British rule in **Ceylon** ‹1796–1834›. – NZM XXXII, 1976, 27–38; p. 81–94: The reorganization of the mission in Ceylon ‹1834–1849›.

Gerosa, Graziano, PIME: I miei 43 anni di missione in **Birmania.** – Mondo e Missione CV, 1976, 299–322.

Gheddo, Piero, PIME: **Vietnam.** Cristiani e comunisti. – To: S.E.I. 1976. 360 p.; Lire 4000.

Meyer, Jean A.: La christiade. L'Eglise, l'état et le peuple dans la Révolution **Mexicaine ‹1926–1929›.** – P: Payot 1975. 245 p. = Bibliothèque historique; F 56,–.

Wicki, Josef, SJ: Missionskirche im Orient. Ausgewählte Beiträge über **Portugiesisch-Asien.** – Immensee: NZM 1976. 317 S. = Supplementa NZM XXIV; sfr 48,–; S. 9–22: Bibliographie Josef Wicki.

Emmerich, Heinrich, SVD: Atlas hierarchicus. 4. Aufl. – Mödling bei Wien: Verl. St. Gabriel 1976. 59, 107* p.; additamentum statisticum 51 p.; DM 148,–.

Mertens, Victor, SJ: Présence et action des missionnaires demain en **Afrique**: conditions et exigences. – Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique (Kinshasa) II, 1976, 61–72.

The Nairobi Assembly. Implications for mission. – IRM LXV, 1976, 1–144.

Anderson, Gerald H. [Ed.]: Asian voices in Christian theology. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1976. XI, 321 p.; $ 7,95; p. 261–321: A selected bibliography in Western languages.

Antoncich, Ricardo, SJ: El tema de la liberación en Medellín y en el Sínodo de 1974. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina (Medellín) II, 1976, 6–35.

Boff, Leonardo, OFM: Qué es hacer teología desde América Latina? – Misiones Extranjeras 1976, 118–139.

Boniventо, Cesare, PIME: La Chiesa sacramento di salvezza per tutte le nazioni. – ED XXVIII, 1975, 5–50. 316–354.

Maurier, Henri, PB: La théologie chrétienne des religions non chrétiennes. – LumVitae XXXI, 1976, 89–104.

Bloch-Hoell, Nils E.: Has Roman Catholic missionary method been syncretistic? – Norsk Tidsskrift for Misjon XXX, 1976, 19–32.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Privilegia Praelati Apostolici. – ComRel LVII, 1976, 39–48.

Reuter, Amandus, OMI: De novis rationibus iuris missionalis a Concilio Vaticano II inductis vel indictis. – ED XXVIII, 1975, 293–315.

Gheddo, Piero, PIME: Il **Vietnam** dopo la «liberazione». – Mondo e Missione CV, 1976, 27–51.

Merad, Ali: Charles de **Foucauld** au regard de l'Islam. – Lyon/P: Ed. du Châlet 1975. 144 p.; F 24,–.

Urban industrial mission in Asia, Africa, and South America. – Exchange. Bulletin of the Third World Christian Literature N. XIII, April 1976, 1–46.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Saliba, John A.: 'Homo religiosus' in Mircea **Eliade.** An anthropological evaluation. – Lei: Brill 1976. VI, 210 p. = Supplementa ad Numen, altera series. Dissertationes ad historiam religionum pertinentes V; hfl 48,–.

Scobie, Geoffrey E. W.: Psychology of religion. – NY: Halsted Press (1975). 189 p.; $ 8,95.

Saiving, Valerie: **Androcentrism** in religious studies. – JR LVI, 1976, 177–197.

Dupré, Wilhelm: Religion in primitive cultures. A study in ethnophilosophy. – The Hague, P: Mouton (1975). X, 366 p. = Religion and reason IX; hfl 58,–.

Kater-Sibbes, G. J. F. and M. J. Vermaseren: Apis. II: Monuments from outside **Egypt.** – Lei: Brill 1975. IX, 107 p., 11 fig., 211 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLVIII; hfl 228,–.

Finnestad, Ragnhild Bjerre: **Ptah,** creator of the Gods: Reconsideration of the Ptah section of the Denkmal. – Numen XXIII, 1976, 81–113.

Bosworth, C. Edmund: The prophet vindicated: a restoration treatise on **Islam** and **Muhammad.** – Religion VI, 1976, 1–12; p. 13–30: Turner, Bryan S.: Origins and traditions in Islam and Christianity; p. 31–47: Brewster, David P.: The study of **Sufism**; towards a methodology; p. 48–66: Sharpe, Eric J.: Sadhu Sundar Singh and his critics: an episode in the meeting of East and West; p. 67–87: Forbes, Andrew D. W.: The Muslim national minorities of China; p. 88–114: Turner, Harold W.: The study of new religious movements in Africa, 1968–1975.

Epalza, Míkel de: Los nombres del profeta en la teología musulmana. – MCom XXXIII, 1975, 149–203.

Somigliana, Ada: Tat e Yahveh – Dharma e Torah. – RFN LXVIII, 1976, 20–74.

Thien-An, Thich: **Buddhism** and **Zen** in **Vietnam**: In relation to the development of Buddhism in Asia. Ed. by Carol Smith. – Rutland, Vt.: Tuttle 1975. 301 p.; $ 12,50.

Eliade, Mircea: Some observations on **European witchcraft.** – HRel XIV, 3, 1975, 149–172.

Apuleius of Madauros: The **Isis-Book** ‹Metamorphoses, Book XI›. Ed. with an introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffiths. – Lei: Brill 1976. XVIII, 440 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXXIX; hfl 140,–.

Bianchi, Ugo: The **Greek mysteries.** – Lei: Brill 1976. VIII, 37 p., 48 pl. = Iconography of religions XVII, 3; hfl 38,–.

Cuoq, J. M.: Les **musulmans** en **Afrique.** – P: Maisonneuve & Larose 1975. 522 p.; F 125,–.

VI. Religionsphilosophie

Bartolotti, Arrigo: La religione nei Dialoghi giovanili di **Platone.** – Rivista critica di storia della filosofia XXXI, 1976, 3–40.

Kobusch, Theo: Studien zur Philosophie des **Hierokles** von **Alexandrien.** Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus. – Mchn: Johannes-Berchmans-Verl. 1976. 204 S. = Epimeleia XXVII; brosch. DM 37,– [Diss., Gießen]

Di Giovanni, Alberto: Mortalità ed essere in sant'**Agostino.** – (Palermo:) Palumbo (1975). 154 p.; Lire 3000.

Dubarle, Dominique: Fides quaerens rationem. Le rôle de la philosophie dans l'Institut Catholique. – Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scient. du Centenaire de l'Institut Catholique de Paris . . ., P (1976), 355–362; p. 399–406: Madec, Goulven: La christianisation de l'hellénisme. Thème de l'histoire de la philosophie patristique; p. 407–414: Ledure, Yves: La problématique philosophie-religion chez A. **Schopenhauer.**

Studies in **Maimonides** and St. **Thomas Aquinas.** Ed. J. I. Dienstag. – NY: Ktav 1975. 350 p.; $ 25,–.

Sciacca, Michele Federico: Opere complete XL: Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso. – (R:) Città Nuova Ed. (1975). 186 p.

Bastow, David: **Otto** and numinous experience. – Religious studies XII, 1976, 159–176.

Sparn, Walter: Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts. – Stu: Calwer Verlag (1976). 280 S. = Calwer Theologische Monographien IV; kart. DM 38,– [Diss., München]

Balkenohl, Manfred: Der Antitheismus **Nietzsches.** Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 270 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XII; kart. DM 24,– [Diss., Münster]

Dunbar, Scott: Empiricism and the nature of religious claims: Some reflections on Ian T. **Ramsey**'s approach to philosophy of religion. – Studies in religion V, 1975/76, 391–403.

Hanley, Katharine Rose: Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel **Marcel.** – RPhL LXXIV, 1976, 211–234.

Barnhart, J. E.: Religion and the challenge of philosophy. – Totawa/N.J.: Littlefield, Adams 1975. X, 312 p.; $ 4,95.

Schwarz, Hans: The search for God. Christianity, atheism, secularism, world religions. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1975). 288 p.; $ 7,95.

Gesché, Adolphe: Retrouver Dieu. – La foi et le temps N.S. VI, 1976, 137–185.

Poulain, Jacques: Une reconstruction philosophique du concept de Dieu est-elle aujourd'hui possible? – RSR LXIV, 1976, 39–58.

Rowe, William L.: The **cosmological argument.** – Princ: Princeton Univ. Pr. 1975. 273 p.; $ 13,50.

Sala, Giovanni B.: Il **miracolo**: un intervento di Dio nel mondo senza cause seconde? – SP XXIII, 1976, 48–62.

VII. Fundamentaltheologie

Maurer, Bernhard: Einführung in die Theologie. Ortsbestimmung des Glaubens. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 367 S.; kart. DM 29,80.

Rössler, Dieter: Die Vernunft der **Religion.** – Mchn: Piper 1976. 134 S. = Serie Piper CXXXV; kart. DM 10,–.

Tracy, David: Blessed rage for order. The new pluralism in theology. – NY: Seabury 1975. XIV, 271 p.; $ 12,95; [cfr.:] Dulles, Avery, SJ: Method in fundamental theology: Reflections on David Tracy's Blessed rage for order. – ThSt XXXVII, 1976, 304–316.

Schrader, Robert William: The nature of theological argument: A study of Paul **Tillich.** – Missoula: Scholars Pr. (1975). XII, 147 p. = Harvard theological review. Harvard dissertations in religion IV.

Kelly, Anthony J., CSSR: Is **Lonergan**'s method adequate to Christian mystery? – Thomist XXXIX, 1975, 437–470.

Shea, William M.: The stance and task of the foundational theologian: critical or dogmatic? – HeythrJ XVII, 1976, 273–292.

Hohmeier, Friedebert: Historische und dogmatische Methode in der Theologie im Denkmodell der Enhypostasie. – NZSTh XVII, 1975, 225–245.

Biser, Eugen: Theologie und Kirche. Erwägungen zu einem gestörten Verhältnis. – ZkTh XCVII, 1975, 233–252.

Donovan, Peter: Religious language. – Lo: Sheldon Pr. (1976). 113 p. = Issues in religious studies; £ 1,50.

Alvarez, Aniano: La nueva "teología política" de Juan Bautista **Metz.** Precedentes históricos y fundamentos teológicos. – ECarm XXVI, 1975, 46–103; p. 104–175: Negri, Luigi: Implicazioni apologetiche del discorso teologico rahneriano.

Bauer, Gerhard: Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). XII, 324 S.; kart. DM 49,–. [Diss., Rom. Gregoriana]

Peinado Peinado, Miguel: Exposición de la fe cristiana. – Madr: Ed. Católica 1975. XVI, 378 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXVIII; pes 370.

Ledure, Y.: Si Dieu s'efface. De la corporéité comme lieu d'affirmation de Dieu. – P: Desclée 1975. 112 p. = Théorème II; F 28,–.

Diamond, Malcolm L. and Thomas V. Litzenburg: The logic of God: Theology and verification. – Indianapolis: Bobbs-Merrill 1975. 322 p.; $ 12,50.

Congar, Yves: Pour une histoire sémantique du terme «**magisterium**». – RSPhTh L, 1976, 85–98: p. 99–112: Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs.

VIII. Dogmatik

Buri, Fritz – Jan Milič Lochmann: Dogmatik im Dialog. Bd. III: **Schöpfung** und **Erlösung.** – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 332 S.; Pp. DM 78,–.

Stock, Konrad: **Creatio** nova – creatio ex nihilo. Bemerkungen zum Problem einer eschatologischen Schöpfungslehre. – EvTh XXXVI, 1976, 202–216.

Hemmerle, Klaus: Thesen zu einer **trinitarischen** Ontologie. – Eins: Johannes Verl. (1976). 72 S. = Kriterien XL; kart. DM 10,50.

Baur, Jörg: Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums. – KuD XXII, 1976, 122–131; S. 132–148: Rosenthal, Klaus: Bemerkungen zur gegenwärtigen Behandlung der Trinitätslehre.

Problemi attuali di **Cristologia**. Conferenze della facoltà teologica Salesiana 1974–1975. A cura di Angelo Amato SDB. – R: L.A.S. (1975). 158 p. = Biblioteca di scienze religiose XII; Lire 3200; [cont.:] p. 13–58: Mondin, Battista, OSA: Panorama critico delle cristologie contemporanee; p. 59–74: Grech, Prosper, OSA: Sviluppo della cristologia nel Nuovo Testamento; p. 75–94: Alberich, Emilio, SDB: Istanze e problemi per l'annuncio di Cristo nella catechesi oggi; p. 95–123: Amato, Angelo, SDB: La cristologia cosmica di Teilhard de Chardin; p. 125–138: Moeller, Charles: Cristo al centro del dialogo coi non credenti, coi non cristiani e coi non cattolici; p. 139–156: Grillmeier, Alois, SJ: «Natura e Persona» in cristologia: attuale contesto filosofico-teologico e concilio di Calcedonia.

Ogden, Schubert M.: The point of Christology. – JR LV, 1976, 375–395; p. 396–404: Lawler, Justus George: Grace notes: The "Et Incarnatus Est".

Gervais, Michel: Incarnation et immutabilité divine. – RevSR L, 1976, 214–243.

Scheffczyk, Leo: **Auferstehung.** Prinzip des christlichen Glaubens. – Eins: Johannes-Verl. (1976). 303 S. = Sammlung Horizonte. N.F. IX.

Maria nella scriptura e nella tradizione della Chiesa primitiva. A cura di Francesco Spedalieri. Vol. II, 2: I privilegi della Maria di Dio redentore. – R: Herder 1975. 218 p.; Lire 3200; [cont.:] p. 7–36: Giustizia e peccato originale; p. 37–84: Giustizia e peccato originale nel commento patristico di Genesi III, 15; p. 85–114: L'Immacolata nel pensiero dei Padri; p. 115–135: L'assunzione di Maria nella sacra scrittura; p. 137–161: L'assunzione di Maria e la credenza della chiesa primitiva; p. 163–184: La mediatrice – La dottrina sino alla fine del terzo secolo; p. 185–198: L'unità del mistero di Cristo e la mediazione universale di Maria; p. 201–216: La madre dei viventi nel Concilio Ecumenico Vaticano II.

Mateos, C.: Inmunidad de María de la culpa original. – Estudio Agustiniano X, 1975, 3–28. 173–193.

Kasper, Walter – Gerhard Sauter: **Kirche** – Ort des Geistes. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 106 S. = Ökumenische Forschungen. Ergänzende Abt.: Kleine Ökumenische Schriften VIII; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 11–55: Kasper, Walter: Die Kirche als Sakrament des Geistes; S. 57–106: Sauter, Gerhard: Die Kirche in der Krisis des Geistes.

Gherardini, Brunero: Risoluzione ecclesiologica del Concilio Vaticano II. – Div XX, 1975, 23–34; p. 54–96: La Chiesa «salus mundi» nella prospettiva del Concilio Vaticano II.

Bazarra, Carlos: Eucaristía: cuerpo y espíritu. – EF LXXVI, 1976, 305–342.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Lipner, Julius: Truth-claims and inter-religious dialogue. – Religious Studies XII, 1976, 217–230.

Vallée, Gérard: Mouvement œcuménique et religions non chrétiennes. Un débat œcuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala ‹1938–1968›. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1975. 305 p. = Recherches XIV. Théologie; $ 14,50.

Unità Cristiana e movimento ecumenico. A cura di Carlo Boyer e Stefano Virgulin. Vol. II: ‹1962–1973›. – R: Studium (1975). XV, 561 p.; Lire 9000.

Uppsala to **Nairobi** 1968 to 1975. Report of the Central Committee to the Fifth Assembly of the World Council of Churches. – Lo: SPCK 1975. 256 p.; £ 2,95.

Urban, Hans Jörg: Im geschichtlichen Vorfeld von Nairobi. Zur theologischen Begründung des politischen Engagements des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Catholica XXIX, 1975, 285–307.

Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi. ‹23. Nov. bis 10. Dez. 1975›. Hrsg. von Hanfried Krüger – Ffm: Lembeck (1976). 111 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XXX; kart. DM 12,50.

Ökumenische Orientierung Nairobi 1975. Erkenntnisse und Geschehen der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Hrsg. von Walter Arnold und Hans-Wolfgang Heßler. Mit Beitr. von Lothar Coenen [u.a.] – Ffm: Lembeck; Bas: Reinhardt Verl. (1976). 168 S., 8 S. Abb.; kart. DM 9,80.

Javierre, Antonio M.: Nairobi 1975 conciliaridad como programa. – Sales XXXVIII, 1976, 243–284.

Runia, K.: Theologie en Nairobi. – GThT LXXVI, 1976, 76–93.

Modern ecumenical documents on the **ministry.** – Lo: SPCK 1975. VIII, 141 p.; £ 1,50.

Sullivan, John, OCD: Le Conseil œcuménique des Eglises et le renouveau du **culte.** – Istina XIX, 1974, 350–367; XX, 1975, 307–314.

Willebrands, John: The future of ecumenism. – One in Christ XI, 1975, 311–323; p. 324–329: Beaupère, René, OP: The ecumenical celebration of baptism: a commentary; p. 330–341: Coventry, John, SJ: The eucharist and the sacrifice of Christ.

Suttner, Ernst Chr.: Ökumenismus in der **Rumänischen** orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian. – OChP XLI, 1975, 399–448; XLII, 1976, 92–116.

Nasrallah, Joseph: L'Église **melchite** et l'union des Eglises. – Istina XXI, 1976, 178–206.

John-Stone, Brian V.: Eschatology and social ethics. A critical survey of the development of social ethics in the ecumenical discussion. – Bijdragen XXXVII, 1976, 47–85.

X. Moraltheologie

Pereira Da Silva, A.: A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro. – Didaskalia V, 1975, 355–403.

Peschke, C. Henry, SVD: Christian ethics. A presentation of general moral theology in the light of Vatican II. – Dublin: Goodliffe Neale Pr. 1975. XXI, 293 p.; £ 4,25.

May, W. E.: Becoming human: An invitation to Christian ethics. – Dayton: Pflaum 1975. 147 p.; $ 4,65.

Hauerwas, Stanley: Character and the christian life: A study in theological ethics. – San Antonio: Trinity University Pr. 1975. X, 239 p. = Trinity University monograph series in religion III.

Curran, Charles E.: Il pluralismo nella teologia morale cattolica. – Rivista di teologia morale VIII, 1976, 311–332.

Regan, George M.: Pluralism in catholic moral theology. – AER CLXVIII, 1974, 448–468.

Cordero Pando, Jesús: De la heteronomía a la autonomía de la conciencia moral. – Studium XV, 1975, 507–527.

Scholz, Franz: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1976. 174 S.; kart. DM 24,80.

Stob, Henry: Ethics: with what does it deal? – CThR XI, 1976, 34–60.

Demmer, Klaus, MSC: Das Verhältnis von **Recht** und **Moral** im Licht kirchlicher Dispenspraxis. – Gr LVI, 1975, 681–731; p. 732: Summary.

Bresnahan, James F.: **Rahner's** ethics: critical **natural law** in relation to contemporary ethical methodology. – JR LVI, 1976, 36–60.

Plé, Albert, OP: L'apport du Freudisme à la morale chrétienne. – Studia moralia XII, 1975, 135–155; p. 157–182: Resch, Andreas, CSSR: Das moralische Urteil bei Sigmund **Freud.**

Vandermeersch, P.: De bekoring van de ethische stellingname. Een psychoanalytische bijdrage tot de ethica. – TTh XVI, 1976, 162–183.

May, William E.: Ethics and human identity: The challenge of the new biology. – Horizons III, 1976, 17–37.

García López, Clemente: A propósito de la declaración sobre ética **sexual.** – Revista Agustiniana de espiritualidad XVII, 1976, 9–37.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Christian spirituality. Essays in honour of Gordon **Rupp.** Ed. by Peter Brooks. – Lo: SCM Pr. (1975). VI, 346 p.; £ 7,50; [cont.:] p. 9–31: Lampe, Geoffrey W.: 'Our Father' in the Fathers; p. 33–62: Drewery, Ben: Deification; p. 63–77: Murray, Robert, SJ: The features of the earliest Christian asceticism; p. 79–94: Knowles, M.D., OSB: The influence of **Pseudo-Dionysius** on western mysticism; p. 95–117: Brooks, Peter N.: Martin **Luther** and the pastoral dilemma; p. 119–139: Williams, Robert L.: Patterns of Reformation in the theology of William **Tyndale**; p. 141–181: Dickens, A.G.: The last medieval Englishman; p. 183–201: Bainton, Roland H.: Feminine piety in Tudor England; p. 203–230: Chadwick, W. Owen: Indifference and morality; p. 231–247: Nuttall, Geoffrey F.: John **Horne** of Lynn; p. 249–283: Walsh, John: The Cambridge Methodists; p. 285–306: Newsome, David H.: **Newman** and **Manning**: Spirituality and personal conflict; p. 307–328: Davis, Rupert E.: The spirituality of ecumenism; p. 329–335: A select bibliography: articles, books and sermons by Gordon Rupp ‹to 1973›.

Spilling, Herrad: Die Visio Tnugdali. Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen **Visionsliteratur** bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1975. 244 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XXI.

Rochais, Henri: Le Liber de natalitiis et de quelques grands légendiers des XII^{e} et XIII^{e} s. Un légendier cistercien de la fin du XII^{e} siècle. Partie I. II. – (Rochefort:) Abbaye Notre Dame de Saint-Remy 1975. VII, 209 p.; 172 p.; 29 p. = Documentation cistercienne XV.

Samption, Jonathan: **Pilgrimage.** An image of medieval religion. – Lo: Faber & Faber (1975). 391 p., 7 pl., 2 maps; £ 6,95.

Zilio, Paolino, OFMCap: Tipologie di vita comunitaria. Una rilettura dell'analisi dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini. – Laurentianum XVI, 1975, 107–190.

Breton, Stanislas: Métaphysique et mystique chez Maître **Eckhart.** – RSR L, 1976, 161–181; p. 183–215: Certeau, Michel de: L'énonciation mystique; p. 217–270: Ruello, Francis: Le dépassement mystique du discours théologique selon Saint **Bonaventure**; p. 271–284: Derczanski, Alex: Itinéraire de Gerhard Gershom **Scholem.**

Ampe, A., SJ: **Philips** van **Meron** en **Jan** van **Denemark.** – OGE L, 1976, 10–37. 148–203.

Kerpel, Gaston de: L'exercice de la présence de Dieu chez les écrivains au début de la réforme carmélitaine thérésienne. – EphCarm XXVII, 1976, 144–211.

Castro Sánchez, Secundino: El sentido de la cruz en la Teología y en la Espiritualidad. – Revista de Espiritualidad XXXV, 1976, 185–219; p. 221–236: Brändle, Francisco: La cruz que ha de marcar la vida del cristiano; p. 237–250: Capanaga, Victorino: Las dimensiones de la cruz en la existencia cristiana según san **Agustín**; p. 251–274: Egido, Teófanes: Grandeza y límites de la "Teología de la Cruz" de **Lutero**; p. 275–300: Aróstegui, Luis: La gloria de la cruz en Erich **Przywara.**

Nouwen, Henri J. M.: Reaching out: The three movements of the spiritual life. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1975. 120 p.; $ 5,95.

Rosenberg, Alfons: Christliche **Bildmeditation.** – Mchn: Kösel-Verlag (1975). 108 S., Abb. im Text; kart. DM 28,–.

Cameli, Louis John: Ministerial consciousness: A biblical-spiritual study. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1975. XX, 253 p. = Analecta Gregoriana CXCVIII = Ser.Fac.Theol.Sectio B LXIV; Lire 7000.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Schrey, Heinz-Horst: Diskussion um das **Naturrecht 1950–1975.** – ThRu N.F. XLI, 1976, 59–93.

Midgley, E.B.F.: The natural law traditional and the theory of international relations. – NY: Barnes and Noble 1975. 588 p.; $ 30,–.

Gius, Erminio, OFMCap: Il processo di **socializzazione** e gli aspetti dinamici dei rapporti interpersonali. – Antonianum L, 1975, 205–280.

Finance, Joseph de, SI: Le continu social et le discontinu personnel. – Gr LVII, 1976, 5–36; p. 36–38: Summary.

Alonso Díaz, José: Términos bíblicos de «**Justicia social**» y traducción de «equivalencia» dinámica. – EE LI, 1976, 95–128.

Giers, Joachim: Die „Krise" der sozialen Gerechtigkeit. – JChrSozWiss XVII, 1976, 91–111.

Loyer, Olivier: Contrat social et consentement chez Richard **Hooker.** – RSPhTh LIX, 1975, 369–398.

Schmitt, Hugo: Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein. Eine philosophische Analyse der **evangelischen Sozialethik.** – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 155 S. = Abhandlungen zur Sozialethik X; kart. DM 15,80.

Edwards, David L.: Religion in der veränderten Welt (Religion and change, dt.). – (Mchn:) Kösel-Verl. (1975). 151 S.; kart. DM 19,80.

Gilbert, A. D.: **Religion** and **society** in industrial **England**: Church, chapel and social change, 1740–1914. – Lo: Longman 1976. X, 264 p.

Büchele, Herwig: Christsein im gesellschaftlichen System. Sozialethische Reflexionen über den Zusanmmenhang von Glaube und sozio-ökonomischen Strukturen. – (Wien:) Europaverlag (1976). 103 S. = Soziale Brennpunkte XII; Ppb. DM 9,80.

Roos, Lothar: Katholische Soziallehre und praktische Politik. – Internat. kath. Zeitschrift «Communio» V, 1976, 130–145.

Benedikt, Michael: Wissen und Glauben. Zur Analyse der **Ideologien** in historisch-kritischer Sicht. – Wien: Herder (1975). 288 S.

Dean, Thomas: Post-theistic thinking. The **Marxist-Christian** dialogue in radical perspective. – Phil: Temple Univ. Pr. (1975). XVI, 300 p.

André-Vincent, Ph.-J., OP: Les «théologies de la libération». – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 109–125; p. 126–169: Leparg-neur, François Hubert, OP: Théologies de la libération et théologie tout court.

XIII. Kirchenrecht

Arias Gómez, Juan: La pena canónica en la Iglesia primitiva. Estudio histórico-doctrinal del Nuevo Testamento y de los Padres Apostólicos. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1975. 170 p.

Reynolds, Roger E.: Excerpta from the Collectio Hibernensis in three Vatican manuscripts. – Bulletin of Medieval canon law. N.S. V, 1975, 1–9; p. 11–32: Blumenthal, Uta-Renate: Codex Guarnerius 203: A manuscript of the Collection in 74 titles at San Daniele del Friuli; p. 35–51: Weigand, Rudolf: Frühe Glossen zu D. 12 cc. 1–6 des Dekrets Gratians; p. 53–71: Pennington, Kenneth: The French recension of Compilatio tertia; p. 73–101: Maffei, Domenico: Un trattato di Bonaccorso degli Elisei e i più antichi statuti dello Studio di Bologna nel maniscritto 22 della Robbins Collection; p. 103–114: Rosen, Cyprian, OFMCap: Notes on an earlier version of the "Quaestiones mercuriales"; p. 137–173: Select bibliography.

Raimundus de Pennaforte: Summa de iure canonico. Curantibus Xaverio Ochoa et Aloisio Diez. – R: Commentarium pro religiosis 1975. IL, 270 p. = Universa bibliotheca iuris I, 4; Lire 8500.

Buxbaum, Engelbert Maximilian: Die Ernennung der **Augsburger Dompröpste** in der Epoche des ersten bayerischen Konkordats ‹**1817–1924**›. Ein Beitrag zum bayer. Staatskirchenrecht des 19. u. beginnenden 20. Jahrhunderts. – AkKR CXLIV, 1975, 46–107.

Campenhausen, Axel Frhr. von: Literaturbericht zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht T. II. – ThRu N.F. XLI, 1976, 13–58.

Maroncelli, Settimio, OFM: I religiosi e la chiesa locale. Dottrina del Vaticano II. – Bol: Ed. Francescane (1976). 191 p. = Pont. Athenaeum Antonianum. Fac. iuris canonici. Thesis ad lauream LXXXV = Collectio Antonianum I; Lire 3200.

Schmitz, Heribert: Consilium presbyterale. Stellung, Funktion und Organisation des **Priesterrats** im Lichte der kirchenrechtl. Normen, Weisungen u. Planungen. – AkKR CXLIV, 1975, 20–46.

Fornés, Juan: La noción de «status» en Derecho Canónico. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1975. 349 p.

Bertrams, Wilhelm, SI: De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris. – PerRMCL LXV, 1976, 187–242.

Ryan, Robert R., CM: The dispensing authority of the residential Bishop of the latin rite regarding the general laws of the Church. – Iurist XXXV, 1975, 175–211.

Mostaza Rodríguez, Antonio: «De errore redundante» in doctrina et iurisprudentia canonicis. – PerRMCL LXV, 1976, 385–444.

Zapp, Hartmut: Zur kanonischen Strafrechtsreform nach dem Entwurf der Kodexkommission. – OeAKR XXVII, 1976, 36–59.

Geringer, Karl-Theodor: Das Recht auf **Verteidigung** im kanonischen Prozeß. – (Wien): Wiener Dom-Verl. (1976). 115 S. = Wiener Beiträge zur Theologie L; kart. ÖSch 165.

Lingner, Olaf: Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 7. Nov. 1974. – ZevKR XX, 1975, 348–377.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Zielorientierte Seelsorge. Ziele und Wege für die pastorale Arbeit in Pfarrei und Region. Arbeitsbericht Nr. 21 vom Sept. 1975. Hrsg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut. – St. Gallen: Schweiz. Pastorialsoziol. Institut 1975. 160 S.; sfr 28,–.

Hielema, SJ: Pastoral or Christian counseling. A confrontation with American pastoral theology, in particular Seward **Hiltner** and Jay E. **Adams.** – Leeuwarden: "De Tille" 1975. 305 p.; hfl 35,–.

Piper, Hans-Christoph: **Predigtanalysen.** Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht; Wien: Herder 1976. 136 S.; kart. DM 17,80.

Krusche Werner: Die Predigt im Gottesdienst der Gemeinde heute. – KuD XXII, 1976, 77–95.

Grengel, Christa: Das Zusammenspiel von Struktur und Verkündigung. – WissPr LXV, 1976, 224–240.

Christenlehre und **Katechumenat** in der **DDR.** Grundlagen, Versuche, Modelle. Hrsg. u. eingel. von Peter Constantin Bloth. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1975. 355 S.; kart. DM 32,–.

Zerfass, Rolf: Die Aufgabe der Praktischen Theologie nach Erneuerung der sakramentalen Riten. Neue Zugänge zu einem alten Aufgabengebiet der Pastoraltheologie. ‹Entwurf›. – Pastoraltheol. Information. Sakramente in veränderter Kirche u. Gesellschaft. Folge IV, 1976, 15–28; S. 29–38: Greinacher, Norbert: Thesen zu einer kritischen Theorie der kirchlichen **Bußpraxis**; S. 39–48: Josuttis, Manfred: Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente?; S. 49–54: Müller, Alois: Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente? Soll es sie geben? Der Gesichtspunkt der systematischen Theologie.

Schirmer, Dietrich – Eva Schirmer: Deklassiert? **Arbeiterjugendliche** in der Kirche. Ein Bericht und seine Konsequenzen für eine andere Jugendarbeit. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1976). 219 S. = Gesellschaft und Theologie. Abtlg.: Praxis der Kirche XX; DM 22,–.

Al, W.: Pastoraat en gemeenteopbouw. – Praktische theologie III, 1976, 67–75; p. 76–86: Kragtwijk, P.: Groepspastoraat; p. 87–92: Klei, P. van der: Verbale en non-verbale nabijheid in het helpende gesprek.

Robarius, Winfried: **Parapsychologie** im Dienste der Religion? – Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie XVIII, 1976, 21–50.

Link, Christoph: Religionsunterricht im pluralistischen Staat. – RUHSch XIX, 1976, 97–110; S. 118–130: Mensing, Roman: Entwicklung des Religionsunterrichts im Spannungsfeld der Schuldidaktik.

Hilger, Georg: Religionsunterricht als offener Lernprozeß. – Mchn: Kösel 1975. 291 S.; kart. DM 36,– [Diss., Köln. Pädagog. Hochschule]

Niehl, Franz W.: Bibelunterricht als Textarbeit. Thesen zur **Bibeldidaktik.** – KatBl CI, 1976, 133–145; S. 146–154: Bartholomäus, Wolfgang: Zur Didaktik der Bibel im Religionsunterricht; S. 155–165: Nastainczyk, Wolfgang: Die Bibel als Ziel u. Aufgabe des kathol. Religionsunterrichts; S. 166–174: Miller, Gabriele: Bibel erzählen; S. 174–191: Lange, Günter – Rolf Wertz: Ist die Bibel comic-able?

Heinemeyer, Karl: Synoptische **Wunder** als Problem der Religionspädagogik. Eine kritische Analyse aus didaktischer Sicht u. Aufweis mögl. Konsequenzen. – B: Verl. Die Spur 1975. 148 S.; kart. DM 30,–.

Anselm, Helmut – Konrad Fikenscher: **Leistungsbewertung** im Religionsunterricht der Kollegstufe/Studienstufe. Mit e. Beitr. von Niels Kranemann. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1976). 142 S. = Religionspädagogische Praxis IX; kart. DM 16,80.

Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. [Hrsg.:] Willehad Paul Eckert / Hans Hermann Henrix. – Aachen: Einhard-Verl. (1976). 199 S. = Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Martínez y Martínez, Germán: La escatología en la liturgia Romana antigua. – Salm, Madr: Instituto Superior de Pastoral 1976. 375 p. = Colección de Estudios del Instituto Superior de Pastoral, Univ. Pontificia de Salamanca X; pes 600,–.

Taft, Robert F., SJ: The great entrance. A history of the transfer of gifts and other pre-anaphoral rites of the liturgy of St. **John Chrysostom.** – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1975. XL, 485 p. = Orientalia christiana analecta CC; Lire 20 000.

Arranz, Miguel, SJ: L'office de la **veillée nocturne** dans l'Eglise **grecque** et dans l'Eglise **russe.** – OChP XLII, 1976, 117–155.

Pinell, Jordi, OSB: Los cánticos del oficio en el antiguo rito hispánico. El *Liber Canticorum* de la tradición B. – HS XXVII, 1974, Barc-Madr 1976, 5–54.

Pontificale **Augustanum.** Le Pontifical du **XI**e siècle de la Bibliothèque Capitulaire d'Aoste ‹Cod. 15›. [Ed. avec introduction par] Robert Amiet. – Aoste 1975: Tipo-Offset Musumeci 1975. 194 p. = Monumenta liturgica Ecclesiae Augustanae III.

McKenna, John H., CM: Eucharist and Holy Spirit. The **eucharistic epiclesis** in twentieth century theology ‹**1900–1966**›. – (Lo:) Mayhew-McCrimmon 1975. 276 p. = Alcuin Club collections LVII; £ 4,50.

Gläubiger Umgang mit der Welt. Die **Sendungen** der Kirche. Hrsg. von Jakob Baumgartner. – Eins, Zü: Benziger; Frb/B, Wien: Herder (1976). 143 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; kart. DM 21,–.

Brunner, Peter: Theologie des Gottesdienstes? – KuD XXII, 1976, 96–121.

Frei, Bernhard: Priesterloser Gottesdienst. Modelle und Anregungen. – Rgb: Pustet 1976. 293 S.; kart. DM 32,–.

Keifer, Ralph A.: The unity of the Roman **canon.** An examination of its unique structure. – Studia liturgica XI, 1976, 39–58.

Baumgartner, Jakob: Locus ubi Spiritus Sanctus floret. Eine **Geist-Epiklese** im Wortgottesdienst? – FZPhTh XXIII, 1976, 112–145.

Talley, Thomas-Julian: De la "berakah" à l'Eucharistie. Une question à réexaminer. – MD CXXV, 1976, 11–39; p. 40–59: Béguerie, Philippe – Dominique Dye, Pierre-Marie Gy: La prière eucharistique. Initiation à la prière chrétienne; p. 60–84: Ryan, John-Barry: Les prières eucharistiques de Huub Oosterhuis; p. 85–96: Rousseau, André: Discussions sur les limites d'une analyse du vocabulaire liturgique.

Nussbaum, Otto: Die Liturgie der **Buße** und **Versöhnung** im Ordo Paenitentiae von 1973. – LJ XXV, 1975, 137–174. 224–258.

Triacca, Achille M.: Gli «effetti» dell'**unzione** degli **infermi**. Il contributo del nuovo «Ordo unctionis infirmorum» ad un problema de teologia sacramentaria. – Sales XXXVIII, 1976, 3–41.

Verheul, A., OSB: Le service de la Parole chez les Juifs et chez les Chrétiens. – QL LVII, 1976, 3–39.

Winkler, Gabriele: Über die **Kathedralvesper** in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens. – ALW XVI, 1975, 53–102.

Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Unter Mitarb. von ... hrsg. von Karl Gustav Fellerer. Bd. II: Vom Tridentinum bis zur Gegenwart. – Kassel [u.a.:] Bärenreiter 1976. VIII, 442 S. 4°.

Ameln, Konrad – Markus Jenny u. Walther Lipphardt: Das deutsche Kirchenlied, DKL. Kritische Gesamtausgabe der Melodien. B I, 1: Verzeichnis der Drucke. – Kassel [u.a.:] Bärenreiter 1975. 61, 745 S. = Répertoire international des sources musicales B, 8, 1.

Grandjean, Wolfgang: Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute. – Mz: Gesellsch. f. Mittelrhein. Kirchengeschichte; Tr: Bistumsarchiv 1975. XVII, 174 S. = Quellen u. Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXII; kart. DM 39,– [Diss., Bonn]

Angers, Octave de: Le chant liturgique dans l'ordre de saint François aux origines. – EtF XXV, 1975, 157–306.

Piper, Hans-Christoph: Ars moriendi und Kirchenlied. – JLH XIX, 1975, 105–122; S. 123–186: Rößler, Martin: Die Frühzeit hymnologischer Forschung.

Röhring, Klaus: Neue Musik in der Welt des Christentums. – (Mchn:) Kaiser (1975). 86 S.; kart. 12,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73300 Sala; Prof. Dr. Volker Eid, Hainstr. 2, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Josef Fink, Rudolfstr. 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Forster, Universität Augsburg, Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Heilig-Kreuz-Str. 3, 8900 Augsburg; AkORat Dr. Hubert Frankemölle, Langenstr. 1, 4400 Münster; Prof. Dr. Alexander Gerken OFM, Hörsterplatz 5, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Auf der Schlicht 16, 6203 Hochheim; Prof. Dr. Viktor Hahn CSSR, Postfach 1127, 5202 Hennef/Sieg; Prof. Dr. Richard Hauser, Merianstr. 2, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Dr. Edzard Krückeberg, Enschedeweg 67, 4400 Münster; Prof. Dr. Hermann Lais, Goethestr. 3, 8880 Dillingen; Dr. Bernhard Langemeyer OFM, Deutsches Institut für Wissenschaftliche Pädagogik, Kardinal-von-Galen-Ring 45, 4400 Münster; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4401 Wolbeck; Prof. Dr. Oswald Loretz, Agnes-Miegel-Str. 6, 4401 Roxel; Dr. Helmut Moll, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln 1; Dr. Dr. Hubert Müller, Hauptstr. 1, 8702 Zell/Main; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Ruhr-Universität Bochum, Buscheystr., Postfach 2148, 4630 Bochum; Dr. Felix Raabe, Zentral-Komitee deutscher Katholiken, Hochkreuz Allee 246, 5300 Bonn-Bad Godesberg; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Universität Augsburg, Eichleitnerstraße 30, 8900 Augsburg; Dr. Helga Rusche, Nordstr. 45, 4400 Münster; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Auf dem Backenberg 5, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Dr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Carl-Thiel-Str. 6, 8400 Regensburg 2; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Hauptstr. 130, 4401 Handorf; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Flurweg 26, 8411 Sinzing.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Ein Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.