476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1976** **72. Jahrgang**

Remigius Bäumer: Konziliarismus auf dem Tridentinum. Die Hintergründe der Trienter Konzilskrise . . Spalte 351

A. Raffelt: Proseminar Theologie (R. Haas)
J. Wohlmuth/H. G. Kock: Leitfaden Theologie (R. Haas)
G. Schwinge: Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten (V. Pfnür)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 367
Old Testament from Criticism. Hrsg. von J. H. Hayes (H. Schweizer)
H. Schweizer: Elischa in den Kriegen (M. Görg)
J. Jervell: Luke and the People of God (K. Löning)
R. Glöckner: Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas (E. Schweizer)
G. Lohfink: Die Sammlung Israels (K. Löning)
W. Gasque: A History of the Criticism of the Acts of the Apostles (M. Rese)
A. Jaubert: Approches de l'Evangile de Jean (O. Cullmann)
J. H. Schütz: Paul and the Anatomy of Apostolic Authority (F. Mußner)
G. Greshake und G. Lohfink: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit (H. C. Cavallin)
H.-J. Venetz: Der Glaube weiß um die Zeit (H. C. Cavallin)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 382
Th. Stylianopoulos: Justin Martyr and the Mosaic Law (P. Beskow)
Askese und Mönchtum in der Alten Kirche. Hrsg. von K. S. Frank (B. Jaspert)
J. Magne: Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres (B. Kleinheyer)
J. Magne: Sacrifice et Sacerdoce (H. Moll)
L'eucharistie des premiers chrétiens. Mit Beiträgen von W. Rordorf u.a. (H. Moll)
St. Bitter: Die Ehe des Propheten Hosea (B. Weiß)
R. Manselli: La religion populaire au moyen-âge (H. Molitor)
R. Heinzmann: Die Summe „Colligite Fragmenta" des Magister Hubertus (U. Horst)
J. A. W. Hellmann: Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras (W. Hülsbusch)
Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd IV, 1: Nuntius Atilio Amalteo (1606 September – 1607 September) (G. Müller)
J. Thierfelder: Das kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm (A. Boyens)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 397
Ein katholischer Katechismus: Hrsg. von G. J. Dyer (W. Beiner)
G. D. Kaufmann: La Question de Dieu aujourd'hui (N. Schiffers)
Atheismus in der Diskussion. Hrsg. von H. Lübbe und H.-M. Saß (O. Bayer)
A. Nordlander: Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Thielickes (L. Scheffczyk)
H. de Lubac: Quellen kirchlicher Einheit (H. Vorgrimler)
K. Rahner: Schriften zur Theologie XII (F. J. Couto)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 406
J. Gründel: Die zehn Gebote in der Erziehung (G. Ermecke)
H. Reiner: Die Grundlage der Sittlichkeit (G. Ermecke)
Die Grenzen des menschlichen Ethos. Hrsg. von F. Rauh und Ch. Hörgl (V. Eid)
Christen für den Sozialismus: I: Analysen. Hrsg. von D. Sölle und K. Schmidt (A. Rauscher)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 410
F.-J. Hungs: Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß (D. Emeis)
H. Krahl: Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit (A. Senftle)
H. Steinkamp: Gruppendynamik und Demokratisierung (G. Wilkens)
B. Grom: Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung (D. Emeis)
J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Hrsg. von B. Fischer und H. B. Meyer (Th. Maas-Ewerd)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 414
G. Schüttler: Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus (A. Th. Khoury)
J. Mancini: Theologia idiologia utopia (J. Escribano-Alberca)
K. Acham: Analytische Geschichtsphilosophie (A. Grabner-Haider)
H. Kimmerle: Die Gottesfrage im konkreten Theorie-Praxis-Zusammenhang (H. Verweyen)

Christliche Kunst, Spiritualität . . . Sp. 419
H. Sachs, E. Badstübner, H. Neumann: Christliche Ikonographie in Stichworten (R. Kuhn)
Das Mysterium und die Mystik. Hrsg. und eingeleitet von J. Sudbrack (O. Hagemeyer)
J. Tyciak: Theologie der Anbetung (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 423

Konziliarismus auf dem Tridentinum? Die Hintergründe der Trienter Konzilskrise*

Von Remigius Bäumer, Freiburg

Die Furcht vor einer Wiederbelebung des Konziliarismus war einer der wesentlichen Gründe für die bedauerliche Tatsache, daß das Konzil von Trient so spät zusammentrat. Auf dieses Faktum hat H. Jedin bereits vor Jahren hingewiesen und in seiner Vorgeschichte des Trienter Konzils[1] in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt.

Daß die Sorge Roms vor dem Konziliarismus nicht unbegründet war, zeigte der Verlauf des Trienter Konzils[2], besonders seine dritte Tagungsperiode, deren Geschichte Hubert Jedin uns in meisterhafter Schilderung neuestens vorgelegt hat. Mit dem Erscheinen der Bände IV/1 und IV/2 der „Geschichte des Konzils von Trient" ist das Monumentalwerk von Hubert Jedin abgeschlossen. Der Forschung steht jetzt eine quellenmäßige Darstellung des Tridentinums zur Verfügung, die die Frucht einer jahrzehntelangen intensiven Forschertätigkeit ist[3].

Für den vorliegenden abschließenden Band konnte Hubert Jedin auf frühere Untersuchungen weithin zurückgreifen. Er hatte sich bereits in den 20er Jahren in seiner Habilitationsschrift über Seripando[4], der Konzilslegat in Trient war, eingehend mit der

* Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von Trient. Band IV Dritte Tagungsperiode und Abschluß. Erster Halbband: Frankreich und der neue Anfang in Trient bis zum Tode der Legaten Gonzaga und Seripando, XI und 360 S.; Zweiter Halbband: Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung, VII und 331 S. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1975.

[1] Geschichte des Konzils von Trient I (Freiburg 1949) 1ff, 155ff.

[2] Geschichte des Konzils von Trient II (Freiburg 1957) 400ff u. ö.; III (Freiburg 1970) 180ff, 435f.; ders.: Kirche des Glaubens II (Freiburg 1966) 429ff. Vgl. dazu W. Brandmüller, Papst und Konzil auf dem Tridentinum: Annuarium Historiae Conciliorum 5 (1973) 198ff.

[3] Vgl. R. Bäumer, Hubert Jedin, der Geschichtsschreiber des Konzils von Trient. Festgabe für H. Jedin: Annuarium Historiae Conciliorum 7 (1975) 1–16.

[4] H. Jedin, G. Seripando 2 Bde. (Würzburg 1937).

UB TÜB

letzten Tagungsperiode des Konzils beschäftigt. Für seine Edition der Trienter Konzilsakten[5] mußte sich Jedin ebenfalls mit der letzten Tagungsperiode des Konzils auseinandersetzen. Im Rahmen dieser Arbeiten entdeckte er 1935 die Konzilsberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo[6], die er 1941 unter dem Titel „Krisis und Abschluß des Trienter Konzils"[7] edierte. Die vielfältigen Forschungen zur Geschichte der letzten Phase des Trienter Konzils gaben Jedin die Möglichkeit, 1963 aus Anlaß der 400jährigen Wiederkehr des Abschluß des Konzils einen aufschlußreichen Überblick über die letzte Tagungsperiode des Tridentinums[8] zu geben, eine Publikation, die er durch zahlreiche einschlägige Aufsätze ergänzen konnte[9].

Die Krönung seiner Tridentinumsarbeiten kann Jedin jetzt vorlegen. In seinem Vorwort bedauert er, daß seine Darstellung des Abschlusses des Tridentinums von der Quellenbasis her Lücken aufweist, und es noch intensiverer Nachforschungen in französischen Archiven und Bibliotheken bedurft hätte, um die enge Verflechtung des Konzilsgeschehens mit der französischen Religionspolitik besser zu erfassen und die Profile der Protagonisten schärfer zeichnen zu können. Jedin weist auch auf den Nachteil hin, der dadurch entstanden ist, daß er eine für 1972/73 geplante Archivreise nach Spanien nicht mehr durchführen konnte[10]. Aber diese Bedenken haben angesichts der zahlreichen, von Jedin verarbeiteten Quellen nur ein geringes Gewicht.

Bekanntlich hat der spanische Episkopat in Trient eine hervorragende Rolle gespielt, und es ist kein Zweifel, daß mehr spanische Gesandtenberichte und Bischofsbriefe vom Trienter Konzil erhalten sind, als bisher im „Concilium Tridentinum" der Görres-Gesellschaft[11] gedruckt vorliegen, trotz der erfolgreichen spanischen Archivreisen von Sebastian Merkle[12], Gottfried Buschbell[13] und Hubert Jedin[14] selbst, die dort nach Tridentina geforscht haben. Jedin wollte übrigens spanische Konzilsbriefe nach einer früheren Übereinkunft für das „Concilium Tridentinum" der Görres-Gesellschaft edieren[15]. Darüber finden sich in den Jahresberichten der Görres-Gesellschaft und im Archiv des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft nähere Einzelheiten[16]. Vertiefte Erkenntnisse über die Haltung der spanischen Bischöfe auf dem Tridentinum sind noch zu erwarten, wenn C. Gutiérrez[17] die von ihm gesammelten spanischen Quellen zur Geschichte des Konzils von Trient[18] vorlegen wird.

Die Spanier gehörten mit den Franzosen zu den Bischöfen, die von konziliaristischen und episkopalistischen Vorstellungen beeinflußt waren. Für die Franzosen hat der englische Historiker H. O. Evenett[19] das am Beispiel des Kardinals von Lothringen gezeigt, für Spanien machen das die Arbeiten von U. Horst über die spanischen Thomas-Kommentatoren bereits deutlich[20]. Das dritte vom Konziliarismus beeinflußte Land war damals Deutschland. Für die Hochschätzung des Konstanzer Konzils in Deutschland gibt es eine Reihe von Belegen, die aber an vielen Stellen noch zu vermehren sind[21]. Allgemein aber darf man sagen, daß die bereits edierten Quellen für die Geschichte der dritten Tagungsperiode reichlich fließen. Sie haben es Hubert Jedin ermöglicht, überzeugend darzulegen, welche theologischen, welche spirituellen und welche organisatorischen Probleme dem Konzil gestellt waren, und wie sie damals bewältigt wurden.

Zu den zentralen theologischen Fragen, die den Hintergrund der Konzilskrise in Trient bildeten, gehört, wie der vierte Band von Jedin deutlich macht, der Konziliarismus. Bereits in den Einleitungskapiteln „Frankreich und der neue Anfang in Trient bis zum Tode der Legaten Gonzaga und Seripando", in denen Jedin den Fragenkreis „Kirchenreform und Konzilsgedanken unter Julius III. und Paul IV."[22] und die „Wiederberufung des Konzils nach Trient durch Pius IV."[23] behandelt, wird dieses Problem angesprochen. Die Neuberufung des Tridentinums stand ganz im Zeichen der Furcht Roms vor konziliaristischen und nationalkirchlichen Tendenzen, die ihren Ausdruck in der Ankündigung eines gallikanischen Nationalkonzils fanden[24].

Pius IV. hatte sich am 3. Juni 1560 in einer eigens zu diesem Zweck berufenen Versammlung der Gesandten auf die Fortsetzung des Tridentinums festgelegt: „Wir wollen das Konzil. Trient als Versammlungsort kann niemand ablehnen, weil alle ihm zugestimmt haben. Man braucht nur die Suspension aufzuheben, dann ist das Konzil eröffnet. So gewinnen wir Zeit, und die Zeit drängt, denn von Tag zu Tag verschlechtert sich die kirchliche Lage in Frankreich und Deutschland. In Frankreich will man ein Nationalkonzil veranstalten, und wenn wir es dort gestatten, wird auch Deutschland, wird jedes Land ein Nationalkonzil halten wollen." Diese Worte des Papstes zeigen die Furcht Roms vor den gallikanischen Tendenzen in Frankreich und ihren Auswirkungen auf die übrigen Länder Europas. Nur der schleunige Zusammentritt eines Generalkonzils schien in der Sicht Pius IV. geeignet, ein französisches Nationalkonzil und die Gefahr eines Abfalls Frankreichs vom Papsttum zu verhindern. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die kirchenpolitische Entwicklung in Frankreich den Papst zu seinem Entschluß der Wiederberufung des Konzils nach Trient getrieben hat. In Frankreich hatte der königliche Rat am 8. März 1560 das Edikt von Amboise[25] beschlossen, das jegliche Verfolgung um des Glaubens willen verbot. Für die Vergangenheit gewährte es eine allgemeine Amnestie. Kardinal Guise interpretierte damals das Edikt verharmlosend: Es gewähre nur den reumütig in den Schoß der Kirche Zurückkehrenden die Duldung. Um der religiös-politischen Bewegung Herr zu werden, bejahte jetzt der Kardinal die Ansicht, daß ein Konzil – wenn nicht ein allgemeines, so doch wenigstens ein nationales – zur Reform der gallikanischen Kirche erforderlich sei und zwar bald, bevor es zu einem Bürgerkrieg komme. Er schlug am 21. 3. 1560 dem Papst vor, Kardinal Tournon zum päpstlichen Legaten für Frankreich zu ernennen und ihm alle nötigen Vollmachten für die Reform der gallikanischen Kirche zu übertragen, gegebenenfalls mit Hilfe einer Bischofsversammlung. Guise vermied in seinem Vorschlag den odiosen Namen „Nationalkonzil", jedoch was er damals – und später – zur Recht-

[5] Concilium Tridentinum XIII/1 (Freiburg 1938). Die Fortsetzung der Edition der Traktate CT XIII/2 hat K. Ganzer übernommen.

[6] Römische Quartalschrift 43 (1935) 287–293. Erinnert sei auch an seine Entdeckung der noch nicht edierten Guidi-Diarien 1929.

[7] Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562/63). Die neuentdeckten Geheimberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo an den hl. Karl Borromäus (Würzburg 1941).

[8] Der Abschluß des Trienter Konzils (Münster 1963); erweiterte Ausgabe: Krisis und Abschluß des Trienter Konzils (Freiburg 1964).

[9] Angesichts der Fülle der Aufsätze Jedins zu Fragen des Tridentinums sei hier auf die von R. Samulski erstellte Bibliographie Jedins verwiesen: Reformata Reformanda. Festgabe für H. Jedin II (Münster 1965) 664–715. Die Fortsetzung der Bibliographie für die Jahre 1965–1975: Festgabe für H. Jedin Bd. II: Annuarium Historiae Conciliorum 8 (1976).

[10] Geschichte des Konzils von Trient IV/1 (1975) V.

[11] Als Beispiel sei auf die Edition von W. Meyenhofer, Frankreich, Kaiser Ferdinand I und das Konzil von Trient. Aus den Korrespondenzen der französischen Gesandten in Trient und am kaiserlichen Hof: Annuarium Historiae Conciliorum 5 (1973) 152ff, 303–381 hingewiesen.

[12] Merkles Bericht über seine spanische Reise: Th. Freudenberger, Sebastian Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze (Würzburg 1965) 306–341.

[13] Vgl. den Nachruf von J. Ramackers, Gottfried Buschbell: 100 Jahre Gymnasium Krefeld (Krefeld 1951) 112–141. Auch im Archiv des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft findet sich über ihn bisher noch nicht verwertetes Material.

[14] Vgl. H. Jedin, Ein Historiker reist nach Spanien: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I (Freiburg 1966) 131ff.

[15] Vgl. das Protokoll der Görres-Gesellschaft über das Römische Institut vom 21. September 1930 in Köln: Jedin möchte nach längeren italienischen und spanischen Studien nächstes Jahr die Fortsetzung der Briefe übernehmen.

[16] Vgl. dazu R. Bäumer, Das Concilium Tridentinum und der Campo Santo: Festschrift zum 100jährigen Jubiläum des Priesterkollegs beim Campo Santo (im Erscheinen).

[17] C. Gutiérrez, Nueva Documentación Tridentina: Archivum Historiae Pontificiae 1 (1963) 179–240. Vgl. die Ankündigung von H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV/1 (1975) VI.

[18] Vgl. auch den Plan der Universitäten Valladolid und Comillas, ein Corpus Hispanicum Tridentinum herauszugeben. Vgl. dazu H. Jedin, Das Konzil von Trient und seine Erfoschung (Rom 1948) 213.

[19] H. O. Evenett, The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent (Cambridge 1930).

[20] U. Horst, Die Lehre von der Kirche in den Kommentaren des 16. Jahrhunderts zur theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin: Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 36 (Münster 1976) 62–80.

[21] Vgl. R. Bäumer, Die Konstanzer Dekrete „Haec Sancta" und „Frequens" im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts: Von Konstanz nach Trient, Festgabe für August Franzen (Paderborn 1972) 547–574.

[22] H. Jedin, Geschichte IV/1 (1975) 2ff.

[23] Ebd. 17ff.

[24] Vgl. dazu W. Fischer, Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient (Münster 1972) 73ff.

fertigung eines Nationalkonzils vorbrachte, war alte gallikanische Tradition: Synoden sind das beste und erprobte Mittel, um die Kirche zu reformieren. Dieser Gedanke, der im Dekret „Frequens“[26] des Konstanzer Konzils bereits ausgesprochen war, wurde im 16. Jahrhundert verschiedentlich wiederholt, so u. a. von Matthias Ugonius in seinem Konzilswerk von 1533, in dem er die regelmäßige Berufung von allgemeinen Konzilien forderte[27].

Unklar blieb jedoch die Frage, was unter Reform zu verstehen sei. In den Augen der Lutheraner und Calvinisten bedeutete Reform eine Änderung der Lehre. Die Erfahrungen, die man in Deutschland mit den Lutheranern in dieser Frage gemacht hatte, übersah Kardinal Guise geflissentlich. Bevor eine Antwort des Papstes auf den Antrag des Kardinals eingetroffen sein konnte, wurde am 31. März 1560 das französische Nationalkonzil durch ein königliches Rundschreiben angekündigt. Die französischen Bischöfe wurden aufgefordert, binnen 6 Monaten an einem noch zu bestimmenden Ort zur Abhaltung eines Nationalkonzils zu erscheinen. Seine Aufgabe sollte die Ausrottung kirchlicher Mißstände und die Wiederherstellung der Kircheneinheit sein.

Diese überraschende Ankündigung eines französischen Nationalkonzils erregte in Rom begreiflicherweise höchste Bestürzung. Sie rief Erinnerungen an das vom Nürnberger Reichstag beschlossene, aber am Verbot Karls V. gescheiterte Nationalkonzil wach[28].

Wir wissen heute, daß die Furcht Roms nicht unbegründet war. W. Fischer hat in seiner Arbeit „Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562“[29] gezeigt, daß die in der „Institutio“ entwickelte Konzilslehre Calvins sich seit 1557 zur Forderung nach einem Nationalkonzil wandelte. Calvin hatte sich bereits 1536 zur Autorität der Konzilien geäußert und das kaiserliche Berufungsrecht für das Konzil betont: Die Einberufung eines Konzils stehe nicht dem Papste zu, sondern sei stets ein Privileg des Kaisers gewesen. Calvin war in seiner Konzilslehre nicht unbeeinflußt durch die konziliare Idee, wenn ihm auch eine Berufung auf die Konzilien von Konstanz und Basel als Waffen im Kampf gegen das Papsttum nicht möglich war, da gerade diese Konzilien durch ihre Entscheidungen in der Frage des Laienkelches seinen Widerspruch hervorrufen mußten. In dieser Frage zeigt sich übrigens eine Parallelentwicklung wie bei Martin Luther[30].

Da im 16. Jahrhundert niemand mehr mit der Einberufung eines allgemeinen Konzils durch den Kaiser rechnen konnte, zog Calvin daraus die Konsequenzen: Wenn er im Jahre 1557 von einem freien und christlichen Konzil sprach, dachte er an ein französisches Nationalkonzil. Für ihn und seine Freunde galt jedes Konzil als illegitim, auf dem die Päpste die Macht hatten, die Konzilsentscheidungen zu beeinflussen. Ähnliche Gedanken hatten damals die deutschen Protestanten ausgesprochen: Im Juni 1559 wiederholten sie, der Papst könne die Verhandlungen des Konzils nicht leiten, da er selbst Partei sei. Er habe sich vielmehr den Entscheidungen des Konzils zu unterwerfen. Sie erhoben die Forderung, daß der Papst alle Bischöfe von ihrem Eid lösen müsse, damit diese frei und ohne Furcht ihre Voten abgeben könnten.

So bestand zwischen Lutheranern und Calvinisten Übereinstimmung in ihrem Konzilsverständnis. Sie bestritten dem Papst das Recht der Konzilsberufung, verwarfen das Tridentinum als papistisch und verlangten die Unterwerfung des Konzils und des Papstes unter die Schrift, wie sie sie verstanden.

Seit 1557 rückten die französischen Calvinisten immer mehr von einem allgemeinen Konzil ab und forderten die Einberufung eines Nationalkonzils in Frankreich, das kraft königlichen Ediktes die Reformation in Frankreich einführen sollte[31].

Als dann tatsächlich im Sommer 1560 das französische Nationalkonzil zusammentrat, wandten sich die Calvinisten dagegen: Ihre Opposition gegen das Nationalkonzil richtete sich zunächst gegen die Person des Kardinals von Lothringen. Aber ihre Ablehnung hatte als tiefere Wurzel die Forderung nach Wiederherstellung der Reinheit der vom Episkopat verfälschten Kirche und die Ausrottung der ganzen papistischen Sekte. Kardinal Guise verteidigte damals das Nationalkonzil mit Argumenten aus der Kirchengeschichte. Die einst in Orange gehaltenen Konzilien zeigten, daß man früher auf Partikularkonzilien sehr wohl über Glaubenssachen verhandelt und Glaubensentscheidungen getroffen habe. Man müsse auch jetzt versuchen, zu einer Verständigung auf der Basis des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zu kommen. Grundlage der zu beschließenden Reformen müsse die Disziplin der Kirche der ersten vier Jahrhunderte sein. Der Ratschlag des Konzils enthielt zwar keinen Hinweis auf die Konzilien von Konstanz und Basel, aber mit einer Berufung auf den Konziliarismus von Konstanz und Basel konnte man damals bei den Protestanten keinen Eindruck mehr machen, weil diese Konzilien sowohl von Luther als von Calvin verworfen waren. Die Ablehnung des Nationalkonzils durch Rom hatte, wie oben erwähnt wurde, andere Gründe. Um dem französischen Nationalkonzil seine Bedeutung zu nehmen, beschloß Pius IV. die Ankündigung eines Generalkonzils. Er konnte Spanien für die Fortsetzung des Konzils gewinnen, jedoch äußerte der Kaiser Bedenken und übte scharfe Kritik an den bisherigen Sitzungen des Konzils von Trient. Als neue und geeignetere Konzilsorte schlug er Köln, Regensburg und Konstanz vor[32].

Der Papst ließ sich jedoch durch die Bedenken des Kaisers nicht von seinem Entschluß abbringen, das Konzil in Trient fortzusetzen. Aber Frankreich konnte durch die Ankündigung eines allgemeinen Konzils nicht davon abgehalten werden, den Plan eines Nationalkonzils zu realisieren. Als Konzilsorte schlug Frankreich für das allgemeine Konzil Vercelli oder Besançon vor. Aber weder die französischen noch die kaiserlichen Bedenken brachten Pius IV. von seinem Entschluß ab. Am 2. Dezember 1562 publizierte er die Berufungsbulle des Konzils.

Offen blieben die Fragen, ob die Berufung des allgemeinen Konzils das französische Nationalkonzil noch verhindern könne, ob das Konzilsverständnis der beiden opponierenden Mächte – Frankreich und Deutschland – nicht den Verlauf des Konzils entscheidend beeinflussen würde.

Die in der Berufungsbulle gebrauchte Formel „concilium indicimus“ interpretierte Frankreich anfangs als die Berufung eines neuen Konzils, nicht als Fortsetzung des Tridentinums. Aber Kardinal Guise wies mit Recht auf die Worte „sublata suspensione“ hin, aus denen hervorgehe, daß das Konzil eine Fortsetzung des Konzils von Trient sein solle. Frankreich erklärte in einer Note vom 3. März 1561, daß entweder ein freies allgemeines Konzil oder ein Nationalkonzil bald zustande kommen müsse (36ff).

Der Kaiser erinnerte daran, daß eine Beschickung des Konzils aus Deutschland nicht zu erwarten sei. Die protestantischen Fürsten, denen die päpstlichen Nuntien Delfino und Commendone in Naumburg die Einladung zum Konzil überbrachten, hatten die Teilnahme am Konzil bereits abgelehnt, weil der Papst überhaupt nicht das Recht besäße, das Konzil einzuberufen. Er könne nicht Richter sein, sondern müsse als Partei bezeichnet werden. Sie erhoben gegen ihn die Anklage, die evangelische Wahrheit zu unterdrücken, wiederholten ihre Forderung, daß der Papst die am Konzil teilnehmenden Bischöfe von ihrem Treueid entbinden müsse und erneuerten ihre Auffassung von der konziliaren Superiorität.

Als Ferdinand I. die Zusicherung gab, das Konzil zu beschicken, kam diese Entscheidung zu spät, um das französische Nationalkonzil noch zu verhindern. Das Nationalkonzil von Poissy hatte jedoch nicht den von Rom befürchteten Ausgang: Der französische Episkopat war nicht bereit, einer nationalkirchlichen Regelung der Religionsfrage die Hand zu bieten (53ff).

In Deutschland ging inzwischen die Konzilswerbung weiter. Der Bericht, den Commendone damals über die kirchlichen Zu-

[25] Ebd. 61ff.

[26] Der Text: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (³Bologna 1973) 438.

[27] R. Bäumer, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens (Münster 1971) 28ff; H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV/1 (1975) 81 weist darauf hin, daß A. Chieregati das Konzilswerk des Ugonius in seiner Bibliothek in Trient besaß.

[28] Vgl. dazu H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I (1949) 172ff; ders., die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V.: Kirche des Glaubens II (1966), 149; G. Müller, Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534 (Gütersloh 1969) 26ff.

[29] W. Fischer, Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient (Münster 1972) 27ff.

[30] Christa Tecklenburg-Johns, Luthers Konzilsidee (Berlin 1966), vgl. dazu Theologische Revue 65 (1969) 198–202.

[31] W. Fischer, Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient (1972) 40f.

[32] Geschichte des Konzils von Trient IV/1, 26f.

stände in Deutschland erstellte, ist erschreckend. Man könne nur noch von Resten katholischen Lebens sprechen. Die Protestanten seien zwar in der Lehre zerstritten, aber einig im Haß gegen das Papsttum. Wenn sie auf dem Konzil erschienen, dann nur um zu protestieren und die Verhandlungen unter Berufung auf den Basler Konziliarismus zu stören. Commendone warnte gleichzeitig vor dem Kardinal von Lothringen. Er unterstellte ihm, daß dieser gern Konzilslegat werden möchte. Aber man möge sich an die Rolle erinnern, die Kardinal Louis d'Aleman auf dem Basler Konzil gespielt habe.

Eine Neubelebung konziliarer Tendenzen fürchtete Commendone auch, wenn die Universitäten zum Konzil eingeladen würden. In einer Einladung sah er ein Entgegenkommen gegenüber der noch aus der Zeit der Reformkonzilien stammenden Forderung, daß die Universitäten ein Recht hätten, zum Konzil eingeladen zu werden (64ff).

Die Wiedereröffnung des Konzils von Trient erfolgte erst am 18. Januar 1562. Pius IV. hatte seinen ursprünglichen Plan, das Konzil bereits Ostern 1561 neu zu beginnen, aufgegeben, weil Spanien zögerte, die Berufungsbulle anzunehmen und der Kaiser vor der Fortsetzung des Trienter Konzils warnte. Aber seit Oktober 1561 war die Zahl der in Trient anwesenden Bischöfe rasch gestiegen und erreichte im November 1561 bereits die Höhe von siebzig, das Doppelte der Präsenzstärke bei der ersten Eröffnung des Konzils 1545.

Zu Konzilslegaten hatte Pius IV. Simonetta, Gonzaga und Hohenems ernannt. Aufschlußreich ist die Instruktion, die der Papst den Legaten mitgab. 1. Das Konzil ist sofort nach Ankunft der Legaten zu eröffnen. 2. Es hat als Fortsetzung des Trienter Konzils zu gelten. 3. Einer Debatte über das Verhältnis von Papst und Konzil ist durch Suspension des Konzils zuvorzukommen. Der Papst werde dann entscheiden, ob das Konzil zu verlegen oder zu schließen sei.

Aus dieser Instruktion wird wiederum deutlich, wie stark die Furcht vor dem Konziliarismus in Rom war. Wenn man auch in Rom mit der Möglichkeit einer Diskussion über die Gewaltenfrage rechnete, so konnte man damals doch nicht voraussehen, daß sie sich aus der Debatte über die bischöfliche Residenzpflicht und das Weihesakrament ergeben werde (79ff).

Unter den rund 80 Bischöfen in Trient bildeten die Spanier eine Minderheit. Sie fühlten sich jedoch als die Exponenten der Weltmacht Spanien und verstanden sich nicht etwa als Ratgeber des Papstes, wie die Papalisten wollten, sondern als Inhaber ihrer bischöflichen Amtsgewalt. Das Verhältnis des Bischofskollegiums zum Papst stand im Hintergrund auch der sogenannten Kleiderfrage. Indem der Papst schließlich das Tragen der Mozetta, des Symbols bischöflicher Amtsgewalt, duldete, wurde auch in der Kleiderfrage der episkopale Anspruch der Spanier befriedigt.

Aber gleich bei der Eröffnung des Konzils kam es zu weiteren Spannungen mit den spanischen Bischöfen. Sie erhoben gegen das Propositionsrecht der Legaten Einspruch, weil es das Vorschlagsrecht der Bischöfe ungebührlich einschränke.

Neue Differenzen über das Verhältnis von Papst und Bischöfen löste die Reformvorlage vom 11. März 1562 über die Residenz der Bischöfe aus. Diese Frage war im 16. Jahrhundert eingehend diskutiert worden. So hatte 1551 der spanische Weltpriester Francisco Torres die Ansicht vertreten, der Bischof erhalte sein Amt unmittelbar von Gott, der Papst weise ihm nur seine Diözese zu (115f). Torres war jetzt Konzilstheologe des Kardinals Hosius. Auf dem Konzil wurde die Frage der Residenz der Bischöfe eingehend diskutiert. In den Residenzartikeln, die damals vorgelegt wurden, vermuteten die Kurie und ihre Vertreter in Trient nicht ohne Grund eine Ekklesiologie, die mit ihrem Papalismus nicht zu vereinbaren war. So kam es zur Residenzkrise, nachdem die Gegensätze zwischen den Konzilsvätern sich in dieser Frage verschärft hatten.

Die Papalisten argumentierten auf dem Konzil: Wenn die Residenzpflicht auf das göttliche Recht gegründet wird, sind die Privilegien des Apostolischen Stuhls beeinträchtigt. Für sie war der Papst das lebendige Gesetz der Kirche.

Pius IV. stand damals stark unter dem Eindruck, daß sich in Trient eine episkopalistische und antipapale Front bilde. In dieser Vorstellung wurde er durch zahlreiche Informanten bestärkt, die u. a. über den spanischen Botschafter Vargas berichteten, er vertrete die Ansicht, daß das vom Papst berufene und unter Leitung seiner Legaten versammelte Konzil den Beistand des Heiligen Geistes besitze und im Glauben nicht irren könne. Die Verbindlichkeit der Konzilsdekrete hänge nicht, wie Torquemada[33] meine, von der formellen päpstlichen Bestätigung ab, sondern sei von innen begründet. Die päpstliche Bestätigung mache nur die Übereinstimmung des Hauptes mit den Gliedern sichtbar. Das legitim versammelte Konzil repräsentiere die Universalkirche. Der Botschafter Vargas war kein Konziliarist, aber seine Ansichten erregten bei den strengen Papalisten in Trient schweren Anstoß. In Wirklichkeit versuchte er nicht die Autorität des Petrusamtes zu schmälern. Sein Motiv war der Wille zur Reform.

Am 8. Mai 1562 verbot daraufhin Pius IV. die Weiterführung der Residenzdebatte. Das wahrscheinlich ausschlaggebende Motiv war die Furcht vor dem alten Streit über das Verhältnis von Papst und Konzil. Unter den Konzilsvätern herrschte tiefe Erregung über die Anordnung des Papstes, die Residenzartikel zurückzustellen. In der Unterdrückung dieser Frage erblickte die Opposition den Beweis dafür, daß man in Rom – wie bisher – wirksamen Reformen ausweiche und dem Konzil die Freiheit vorenthalte. Auch die Konzilslegaten Gonzaga und Seripando verteidigten sich damals energisch und erfolgreich gegen römische Vorwürfe (132ff).

Eine neue Situation ergab sich, als seit dem 18. Mai 1562 die Franzosen in Trient eintrafen. Die Papalisten befürchteten jetzt, daß das Verhältnis von Papst und Konzil in Trient neu diskutiert würde. Es kam hinzu, daß der protestantische Herzog Christoph von Württemberg damals Ratschläge erteilt hatte, wie Frankreich durch seine Teilnahme am Konzil das Tridentinum umfunktionieren könne. In Frankreich war man sich mit Herzog Christoph einig, daß der Einfluß des Papstes auf das Konzil eingeschränkt werden müsse. Das wird aus der Instruktion deutlich, die der französischen Konzilsgesandtschaft mitgegeben wurde. Darin war festgelegt, daß nicht nur die Freiheiten der gallikanischen Kirche zu wahren seien, sondern der Papst sich gemäß den Dekreten von Konstanz und Basel dem Konzil zu unterwerfen habe. Zwar waren die französischen Oratoren klug genug, diesen Konziliarismus nicht in den Vordergrund zu rücken, aber er stand im Hintergrund.

Neue Diskussionen über das Verhältnis von Konzil und Papst hätte das kaiserliche Reformlibell auslösen können, das am 17. und 18. Mai 1562 im Geheimen Rat verabschiedet und am 22. Mai an die kaiserlichen Konzilsgesandten in Trient abgeschickt wurde (157ff). Aber es gelang Kardinal Hosius, die kaierlichen Gesandten von der Forderung abzubringen, das Reformlibell dem Konzilsplenum sofort vorzulegen. Nuntius Delfino wurde von den Legaten beauftragt, Ferdinand I. die verheerenden Folgen eines Streites um das Libell auf dem Konzil vorzustellen. Man wies ihn darauf hin, daß dann auch die Franzosen dem Beispiele des Kaisers folgen würden. Auseinandersetzungen zwischen Papst und Konzil wären unvermeidlich, man müsse sogar fürchten, daß sich das Konzil auflöse oder den Weg der Basler Konzilsväter beschreite.

Am 13. November 1562 hielt der Kardinal von Lothringen, Charles de Guise, mit einer starken Delegation des französischen Episkopats seinen Einzug in Trient. Guise war eine starke Potenz. Er träumte davon, die gallikanische Kirche als Patriarch zu regieren, lebte vielleicht sogar in der Hoffnung, zum Papst gewählt zu werden. Nach fast 200 Jahren wieder ein französischer Papst, das wäre die Krönung seines Lebens gewesen.

In Trient wurde Kardinal Guise sehr bald mit den konziliaren Gegensätzen vertraut gemacht. Die Zusammenstöße in der Generalkongregation um die Frage der göttlichen Einsetzung der Bischöfe (Kanon 7) zwischen spanischen Bischöfen und den Zelanti führten dem Kardinal vor Augen, wie groß die Differenzen waren. Seine ausgeprägt episkopalistische Haltung hatte der Kardinal unmittelbar nach dem Zwischenfall um den Bischof von Guadix, den der Konzilslegat Simonetta in seiner Rede unterbrochen hatte, unter Beweis gestellt. Er äußerte: „Wäre es ein Franzose gewesen, hätte ich an ein freies Konzil appelliert! Wenn die Redefreiheit hier nicht besser gesichert wird, reisen wir ab und halten ein Konzil in Frankreich“ (232ff).

Mit Spannung erwartete man auf dem Konzil die Stellungnahme Guises in der Konzilsaula. Am 4. Dezember 1562 trug er sein Votum über die göttliche Einsetzung der Bischöfe vor. Es war keineswegs radikal, sondern es zeigte sich, daß die Auffassungen des Kardinals über das Bischofsamt der Ekklesiologie Seripandos

[33] Vgl. dazu K. Binder, Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P. (Wien 1976); I. W. Frank, Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler (Wien 1976).

sehr nahe standen. Seripando wie auch die übrigen Legaten bezeichneten die theologischen Auffassungen des französischen Kardinals als annehmbar. Aber am folgenden Tag erhob der Legat Simonetta Bedenken: Wenn man mit Guise festlege, daß die Bischöfe in der Kirche von Christus eingesetzt seien, dann stehe das Konzil über dem Papst. Er fürchtete, daß der von Guise vorgeschlagene Kanon zum Konziliarismus führe. Simonetta ließ sich von sieben kanonistischen Beratern ein Gutachten über die theologischen Ansichten Guises erstellen, in dem es heißt, der von ihm vorgeschlagene Kanon verändere grundlegend das Verhältnis von Papst und Konzil. Simonetta fand die Unterstützung des Papstes. Guise war tief enttäuscht.

Am 10. Dezember begann dann die Generaldebatte über die Residenzpflicht der Bischöfe. Dabei wiederholte Guise seine Ansicht: Die Residenz der Bischöfe ist göttliches Gebot (238ff). Rom bestand auf der Primatsformel des Konzils von Florenz. Hier ergab sich die Schwierigkeit, daß das Florentinum von den Gallikanern nicht als allgemeines Konzil anerkannt wurde. Überraschenderweise nahm Guise die Florentiner Primatsformel an, bestand aber bei Kanon 7 auf eine Fassung, die das apostolische Amt der Bischöfe als Ganzes auf Christus zurückführte. Aber er fand nicht die Zustimmung der Gallikaner. So bemühte man sich um eine Formel, die beide Parteien befriedigen konnte, aber ohne Erfolg. Die Legaten befürchteten bereits den Abbruch der Verhandlungen und eine Appellation der französischen Bischöfe an ein freies Konzil. Diese Bedenken wurden noch verstärkt, als am 24. Januar die französischen Botschafter bei den Legaten erschienen und einer der französischen Oratoren eindeutig erklärte: nach gallikanischer Auffassung bestehe kein Zweifel darüber, daß das Konzil über dem Papste stehe, wie es das Konzil von Konstanz gelehrt habe. Sie, die Oratoren, seien von ihrer Regierung angewiesen, keine Beeinträchtigung dieser Lehre in Konzilstexten zu dulden.

Die päpstlichen Legaten wiesen diese Ansichten entschieden zurück. Gonzaga antwortete: Wir halten daran fest, daß der Papst über dem Konzil steht. Seripando beantwortete die Berufung auf das Konstanzer Konzil mit dem Argument: Die Konstanzer Dekrete seien deshalb kein gutes Fundament, weil sie zur Beseitigung des Schismas dienten.

In Trient fürchteten die Papalisten, daß die Franzosen das Konzil in die Länge ziehen wollten, um bei Eintreten der Vakanz des Hl. Stuhles in Trient einen neuen Papst wählen zu lassen, natürlich keinen anderen als Guise, um so Italien wieder das Papsttum zu rauben.

Trotz dieser schwierigen Lage in Trient schärfte Pius IV. den Legaten ein, dem Konzil niemals einen Text vorzulegen, der die Autorität des Papstes mindern könnte. Man dürfe unter keinen Umständen darauf verzichten, dem Papst den Titel „Hirt der Universalkirche" zu geben. In diesen Worten war nach Campeggio die Oberhoheit des Papstes über das Konzil ausgesprochen. Die Ablehnung des Konziliarismus wurde von Rom mit aller Schärfe herausgestellt. Aber seine Vertreter in Trient wichen keinen Fußbreit zurück. So gingen die Konzilsverhandlungen nicht weiter, ein Weg aus dem Dilemma war nicht zu erkennen.

In dieser kritischen Situation forderte Ferdinand I. wiederum die Erörterung seines Reformlibells. Eindringlich beschworen die römischen Vertreter den Kaiser, in der gegenwärtigen Krise nicht noch einen Disput über das Verhältnis von Papst und Konzil herauszufordern. Commendone berichtete damals nach Rom: weder der Kaiser noch seine Ratgeber seien Konziliaristen, aber sie nähmen schweren Anstoß daran, daß man auf dem Konzil nichts ohne Anweisung Roms tun dürfe (252f).

Die Konzilskrise verschärfte sich, als am 3. Januar 1563 auch die Franzosen ihre Reformpetitionen vorlegten. Darin hieß es u. a., daß in Übereinstimmung mit dem Konstanzer Dekret „Frequens" alle zehn Jahre ein allgemeines Konzil zu halten sei. Noch größere Sorgen aber machten den Legaten die Artikel über die Änderung der Kurialpraxis. Wenn der Papst, so meinte Gonzaga, auf dem Konzil über diese Artikel verhandeln lasse, gewinne es den Anschein, daß das Konzil über dem Papste stehe. Wenn das Konzil sich die Entscheidung darüber vorbehalte, könne es soweit kommen, daß die Legaten das Konzil verlassen müßten, damit nicht in ihrer Gegenwart gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes über den Umfang der päpstlichen Gewalt debattiert werde. Er sprach die Befürchtung aus, daß dann die Franzosen und Spanier entweder ein Rumpfkonzil veranstalten oder heimkehren würden, um Nationalkonzilien zu halten.

Die römischen Sorgen wurden noch verstärkt, als der französische Orator forderte, daß die Kirchenreform kein lauer Kompromiß werden dürfe, sondern sich an den Dekreten von Konstanz und jenes anderen Konzils, das er nicht nennen wolle (Basel), orientieren müsse (258).

Während des Höhepunktes der Konzilskrise führte Kardinal Guise, der seit langem einen Besuch beim Kaiser geplant hatte, dieses Vorhaben aus. Am 12. Februar 1563 verließ er Trient und war am 16. Februar in Innsbruck. Ferdinand I. hatte sich auf den Besuch des französischen Kardinals gut vorbereitet und sich von einer Theologenkommission 17 Fragen beantworten lassen, u. a. ob der Kaiser die Auflösung des Konzils oder dessen Suspension verhindern müsse, 2. wie die Freiheit des Konzils zu wahren sei, 3. wie das Reformlibell behandelt werden müsse. Die Ratgeber Ferdinands, sogar Petrus Canisius, sprachen sich dafür aus, daß der Kaiser als wahrer Anwalt der Kirche eine Auflösung des Konzils verhindern müsse.

Das Ergebnis der Aussprache Ferdinands I. mit Kardinal Guise und die Frucht der theologischen Erwägungen der kaiserlichen Gutachter waren zwei Briefe des Kaisers an den Papst vom 3. März 1563, in denen vor der Auflösung und Suspension des Konzils gewarnt wurde. Die Folge einer Konzilsauflösung würden Nationalkonzilien sein. Ferdinand I. verlangte ferner eine Reform der Kurie durch das Konzil, weil sonst alle Reformansätze an der Oberfläche bleiben würden.

Der Papst aber lehnte die Vorstellungen Ferdinands I. entschieden ab. Ihm erschien eine Reform der Kurie durch das Konzil als ein Eingriff in seinen persönlichen Bereich und als ein Versuch, die konziliaristische Doktrin von der Oberhoheit des Konzils über den Papst durchzusetzen (263).

Die Überwindung der Konzilskrise gelang erst nach dem Tode von Gonzaga und Seripando, als der neue Konzilspräsident Morone einen Besuch in Innsbruck beim Kaiser machte. Während der Unterredung bestand Ferdinand I. auf der schriftlichen Formulierung der beiderseitigen Standpunkte. Auch diesmal hatte der Kaiser sich eine Reihe von Gutachten anfertigen lassen. Aufschlußreich ist das Votum, daß damals Konrad Braun erstellte. Darin wird auch die Frage erörtert, was von dem berüchtigten Disput über die Oberhoheit des Papstes über das Konzil zu halten sei, und wie man die einschlägigen Dekrete der Konzilien von Konstanz und Basel zu beurteilen habe. Braun vertrat darin die Ansicht, daß das Konzil diese alte Streitfrage entscheiden solle. Morone widersprach dieser Ansicht. Wenn die Gewaltenfrage jetzt durch das Konzil entschieden würde, sei ein endloser Streit zu befürchten.

Das Ergebnis der Aussprache war: Der Kaiser wich auf der ganzen Linie zurück. Die Innsbrucker Reise wurde ein voller Erfolg des Konzilspräsidenten (21ff). Das Konzil kam wieder in Gang. Der entscheidende Wendepunkt war die Sessio 23, in der Kardinal Guise einen Frontwechsel vollzog. Pius IV. drängte auf Abschluß des Konzils, ihm schloß sich später Kardinal Guise an und am 4. Dezember 1563 konnte der Schlußakt in Trient vollzogen werden.

In einem Rückblick und Ausblick erinnert H. Jedin daran, daß das Konzil von Trient nicht – wie das Konzil von Konstanz und noch stärker das Konzil von Basel – ein Prokuratorenkonzil war, auch nicht eine Vertretung aller Stände der Christenheit, sondern ein Bischofskonzil wie die Konzilien des Altertums, zugleich aber ein päpstliches Konzil wie die des hohen Mittelalters. Jedoch hat der päpstliche Dirigismus die Freiheit der Konzilsväter nicht aufgehoben, wie u. a. die andauernde Opposition gegen die von den päpstlichen Legaten ausgeübte Konzilsleitung zeigt. Vielleicht war die Freiheit des Konzils stärker bedroht durch die Einflußnahme der weltlichen Mächte.

Das Konzil von Trient ist kein Unionskonzil geworden. Eine realistische Einschätzung der damaligen kirchenpolitischen Situation zeigt, daß ein solches Ziel nicht mehr erreichbar war. Schon als das Tridentinum eröffnet wurde, war die Kirchenspaltung eine historische Tatsache geworden. Von dort her war es verständlich, daß die Protestanten auf dem Reichstag von Frankfurt am 25. November 1562 nochmals ihre Weigerung aussprachen, am Konzil teilzunehmen. Bereits vorher hatten sie auf die Konzilseinladung des Papstes in Naumburg mit einer brüsken Absage reagiert. Ihre bereits früher formulierten Bedingungen, daß das Konzil seine Superiorität über den Papst erklären, alle Bischöfe und Prälaten von ihrem Gehorsamseid gegenüber dem Papst entbinden

und alle bereits beschlossenen Dekrete noch einmal verhandeln müsse, waren nicht akzeptabel, wenn das Konzil sich nicht selbst aufgeben wollte. So konnte das Tridentinum die Einheit der Kirche nicht wiederherstellen. Die Spaltung der Christenheit war irreparabel geworden: das konfessionelle Zeitalter begann.

Aber das Konzil besiegelte nicht nur die bereits bestehende Kirchenspaltung, sondern es gab auch dem innerkirchlichen Leben durch seine Reformdekrete neue Impulse. Sie wurden allerdings erst dadurch erfolgreich, daß das Papsttum die Reformbeschlüsse des Konzils selbst realisierte und die Voraussetzung schuf, daß diese Reformen Norm für das kirchliche Leben wurden.

Die jahrzehntelange Beschäftigung mit zentralen Fragen des Trienter Konzils hat H. Jedin die Möglichkeit gegeben, die entscheidenden Auseinandersetzungen und Verhandlungen auf dem Konzil vor unserem Auge lebendig werden zu lassen und die kirchengeschichtliche Bedeutung des Tridentinums aufzuzeigen.

Es wäre für Jedin ein leichtes gewesen, daß von ihm gesammelte Material an vielen Stellen noch stärker auszubreiten[34]. Aber er hat sich bewußt beschränkt, um die Entwicklungslinien um so deutlicher werden zu lassen. Er hat auch nicht den Ehrgeiz gehabt, künftige Spezialuntersuchungen[35] überflüssig zu machen, wie er im Vorwort ausdrücklich vermerkt. Seine Geschichte ist in ihrer Präzision eine Meisterleistung, die die Forschung in vieler Hinsicht anregen wird. Sie macht zugleich deutlich, wie stark konziliaristische Tendenzen auf dem Konzil noch wirksam waren. In Trient standen sich drei kirchenpolitische Auffassungen gegenüber: die kurialistische, die episkopale und die konziliaristische. Nur weil das Konzil die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Bischöfen und Papst und Konzil ausklammerte, ist das Gespenst des Konziliarismus, das die Einberufung des Tridentinums solange verzögert hatte, das von Anfang an am Horizont des Konzils stand und verschiedentlich die Konzilsverhandlungen bedrohte, nie in seine eigentliche Mitte getreten. Wenn auf dem Tridentinum die Definition des Kirchenbegriffs und des päpstlichen Primats unterblieb, so lag der Grund dafür in den konziliaristischen und episkopalistischen Tendenzen, die sich auf dem Konzil zeigten. Die unterschiedlichen Auffassungen in der Frage des Verhältnisses von Papst und Konzil gehörten zu den Hintergründen der Trienter Konzilskrise, wenn es den päpstlichen Legaten auch gelang, diese Klippe zu umfahren, an der das Konzil beinahe gescheitert wäre. Der Konziliarismus in Trient findet durch Jedin eine aufschlußreiche, kritische Wertung.

Der Konzilsgeschichtler, der Dogmen- und Rechtsgeschichtler wird aus der Darstellung Hubert Jedins eine Fülle von Anregungen schöpfen können. Die erste wissenschaftliche Geschichte des Konzils von Trient ist beispielhaft in ihrer Anlage, ihrer Quellenverarbeitung und ihren theologischen Wertungen. Jedins Werk ist eine überragende Leistung moderner Kirchengeschichtsschreibung und setzt neue Maßstäbe für die Konziliengeschichtsforschung[36].

Vor mehr als hundert Jahren schrieb Leopold Ranke in seiner Papstgeschichte: „Wenn nicht unter allen Konzilen überhaupt, auf jeden Fall unter denen der neueren Jahrhunderte, bleibt das tridentinische immer das wichtigste". Die Lektüre der „Geschichte des Konzils von Trient" aus der Feder von Hubert Jedin verstärkt diese Aussage. Sie zeigt, daß das Tridentinum durch seine Dauer, durch seine zahlreichen Lehrentscheidungen und durch seine Nachwirkungen alle anderen Konzilien übertrifft. Jedins Werk hat in einer Zeit der theologischen Unklarheit auch eine aktuelle Bedeutung. Es macht deutlich, was die Konzilsväter in Trient als verpflichtende Glaubenslehre definiert haben und zeigt, wie durch ein Konzil eine innere Erneuerung der Kirche herbeigeführt wurde. Als nach der Schlußsitzung des Tridentinums die Konzilsväter ihre Freude und ihren Dank über das glücklich beendete Konzil zum Ausdruck brachten, übertrug sich diese Haltung in den kommenden Jahrzehnten auf die Universalkirche. Damals vollzog sich auch in der Kirche von Deutschland eine entscheidende Wandlung: An die Stelle der Mutlosigkeit, der mangelnden Initiative trat eine Siegeszuversicht und ein neuer missionarischer Elan. Der Geist der Katholischen Reform, getragen von großen Heiligen, gab der nachtridentinischen Kirche ein neues Gesicht, und es vollzog sich eine geistige Wandlung, die Hubert Jedin mit Recht als das „Wunder von Trient" bezeichnet hat.

[34] Vgl. z. B. H. Jedin, Zur Entstehung der Professio fidei Tridentina: Annuarium Historiae Conciliorum 6 (1974) 369–375;
Vgl. auch seine Aufsätze über A. Theiner und dessen Ausgabe der Konzilsprotokolle: Das Publikationsverbot der Monumenta Tridentina Augustin Theiners im Jahre 1858: AHC 3 (1971) 89–97.

[35] Daß hier Ergänzungen und kleinere Korrekturen möglich sind, zeigt z. B. die vor dem Erscheinen stehende Dissertation von B. Bruns, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Falle von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zum Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient: Annuarium Historiae Conciliorum, Suppl. Band 3 (Paderborn 1976), durch die die Bedenken Jedins (Geschichte des Konzils von Trient IV/2, 287) gegen die Thesen von P. Fransen verstärkt werden.

[36] Die Vollendung des Werkes sollte den Verlag veranlassen, einen Nachdruck von Band I, der seit Jahren vergriffen ist, herzustellen, evtl. mit kurzen Ergänzungen und Literaturnachträgen.

Raffelt, Albert: **Proseminar Theologie.** Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975), 176 S. (Theologisches Seminar) kart. DM 16.80

Wohlmuth, Josef / **Koch,** Hans Georg: **Leitfaden Theologie.** Eine Einführung in Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1975). 156 S. (Arbeits- und Studienbücher Theologie) kart. DM 16.80

Blickt man in die Vorlesungsverzeichnisse der deutschen (katholisch-)theologischen Fakultäten, so wird man bei vielen von ihnen einen theologischen Grundkurs angekündigt finden. Ziel dieses in den sechziger Jahren entwickelten Modelles ist es, neben einer allgemein-theologischen bzw. exemplarischen Hinführung zur Theologie u. a. den Studienanfänger auch zum wissenschaftlichen Arbeiten anzuleiten. Noch vor den fachspezifischen Proseminaren und Anfängerübungen der theologischen Teildisziplinen soll den Erstsemestern das notwendige Handwerkszeug mitgegeben werden für den Übergang von der ‚vor'-wissenschaftlichen Kollegstufe zur universitären ‚Buchwissenschaft' Theologie. Im Gegensatz zu den zahlreichen inhaltlichen Einführungen in Wissenschaftstheorie, Christentum und Theologie war der junge Theologiestudent für die formale Arbeit weitgehend auf allgemeine Anleitungen zur wissenschaftlichen Arbeit, Bücherkunden und Bibliographien benachbarter Fächer oder selbstgefertigte Hilfen angewiesen.

In diese Marktlücke sind 1975 fast gleichzeitig die Einführungen von Raffelt und Wohlmuth/Koch gestoßen. Wenn auch in wichtigen Passagen weitgehend übereinstimmend, so setzen sie doch, wie schon die Untertitel andeuten, in wesentlichen Punkten unterschiedliche Akzente. Da die Art und Weise der Einführung in ein Fachgebiet vielfach prägend für die weitere Arbeit wird, ist auch solchen propädeutischen Werken, die zuweilen bestimmend für eine Generation von Theologiestudenten waren, Aufmerksamkeit zu schenken. Gleichzeitig sind sie ein Spiegelbild im kleinen für den Stand und das gegenwärtige Selbstverständnis der Theologie.

Das von Raffelt vorgelegte ‚Theologische Seminar' ist aus der Praxis von „Einführungen in das wissenschaftliche Arbeiten" an den Universitäten Mainz und Freiburg entstanden. Im Vorwort weist Karl Lehmann darauf hin, daß das selbständige Arbeiten auch bei der angestrebten didaktisch-curricularen Ausrichtung des Lehrangebotes an den Hochschulen nicht nur weiter notwendig, sondern angesichts dieser ‚Verpackung' sogar besonders gefordert ist. Sinnvoll begrenztes Ziel des ‚Proseminars Theologie' ist nicht eine allgemeine Einführung in die Theologie oder die spezifische Methodologie der Fächer; es will nur dazu „die notwendigen handwerklich-technischen Kenntnisse vermitteln und in die weiterführende Literatur einweisen" (13).

Dementsprechend sind die Punkte 1 bis 13 gegliedert: 1 führt in die Welt der Bibliotheken und des Buchhandels ein; 2 stellt Lexika, Fachbücher und Fachzeitschriften vor. Bei der Literaturermittlung (3) hilft eine ‚Praxis der Literatursuche'. Titelaufnahme und Zitationsweisen werden im Abschnitt 4 ausführlich und exemplarisch vorgeführt. Die Anleitung zum eigenen Arbeiten reicht von Hinweisen zum Lesen und Exzerpieren (5), zum Materialsammeln und den verschiedenen Karteien (6) über mechanische Selektionskarteien und Klassifikationssysteme (8) bis zu praktischen Hinweisen über die zu wählende Schreibmaschine (9,2). Bei den Formen der schriftlichen Arbeit (10) wird der Weg vom Entwurf bis zur Reinschrift (11) vorgezeichnet. Hinweise über die Gestaltung wissenschaftlicher Manuskripte (12) und die verschiedenen Vervielfältigungsverfahren (13) schließen den ersten Teil ab.

Auf 47 Seiten bringt der Punkt 14 eine „Buchkunde zur katholischen (!) Theologie". Die wichtigsten bibliographischen Werke, die hauptsächlichen Nachschlagewerke und wesentliche, ausgewählte Handbücher, Hilfsmittel und Quelleneditionen der einzelnen Disziplinen gemäß der derzeitigen Lehrstuhlsituation werden vorgestellt. Sicher wird man zuweilen über die getroffene Auswahl streiten können; wenn z. B. (bewußt) auf die protestantischen Dogmatiken von K. Barth und P. Tillich verzichtet wird (150) oder bei der Kirchengeschichte nur insgesamt drei Handbücher aufgeführt werden (vgl. 146; K. Bihlmeyer / H. Tüchle, ‚Kirchengeschichte" ist auch schon in der 18., erweiterten Auflage 1966–69 erschienen). Trotz der notwendigen und im allgemeinen gelungenen Auswahl und Beschränkung liegt die Stärke nicht zuletzt in den zahlreichen fremdsprachlichen Titeln. Die gängigen Abkürzungen werden gleich mitgegeben und in den kommentierenden Zwischentexten verwandt, so daß Student und Leser gezwungen sind, sich an sie zu gewöhnen. Auch ist zu loben, daß viele der Titelangaben mit erläuternden Zusätzen versehen wurden, wenngleich man diese in Einzelfällen noch präziser gewünscht hätte (z. B. 125 beim LThK[1] nicht nur: „noch teilweise (?) wichtig", vgl. dagegen Wohlmuth/Koch, 43). Das Bändchen schließt mit einem ausgewählten Abkürzungsverzeichnis, das erheblich über die verwendete Literatur hinausreicht. Zusammen mit dem dezimal gut gegliederten Inhaltsverzeichnis ersetzt das Sigelnverzeichnis durch seine Verweise auf die bibliographierten Titel einigermaßen ein Register für die Buchkunde.

Auch der „Leitfaden Theologie" von Wohlmuth / Koch ist aus Einführungskursen an der Pädagogischen Hochschule Bonn hervorgegangen, will aber neben dem Erwerb des unerläßlichen Handwerkzeuges für das wissenschaftliche Arbeiten den Studenten als fragenden Zeitgenossen zur Reflexion von Glaubensproblemen anleiten, um so „das unbedingt Notwendige mit dem eigentlich Spannenden der Theologie zu verbinden" (10). Einleitend werden Zielsetzung, Methoden und Gesamtkonzeption vorgestellt. Der Versuch, den Leitfaden sowohl als Kursmaterial und für die Gruppenarbeit als auch als Leitfaden zum Selbststudium zu konzipieren, ist über erste Ansätze nicht hinausgekommen. Gelungener ist dagegen die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit der Theologie, die, nachdem sie bereits in der Einleitung angestoßen wurde, erst im 3. Kapitel ausführlich behandelt wird.

Das zweite Kapitel führt zunächst in die „Grundtechniken wissenschaftlichen Arbeitens in der Theologie" und in eine Auswahlbibliographie ein. Wenngleich bewußt kurz gehalten, so bringen diese 30 Seiten jedoch die wichtigsten Hinweise. Doch sei auf einige Inkonsequenzen hingewiesen:

1. Entspricht es nicht ganz dem systematischen Aufbau eines ‚Leitfadens', wenn auf S. 31 bereits Abkürzungen wie „IATG" u. a. benutzt werden und man sich – mangels Register – erst auf S. 43 über ihre Bedeutung informieren kann.
2. Beim LThK[2] (43) wären auch die Konzils-Ergänzungsbände der Erwähnung wert gewesen.
3. Der Vorschlag, das Literaturverzeichnis mit den Ziffern 01 hinter den Punkt 5 der Gliederung an den Schluß einer Arbeit zu setzen (40), ist nicht ganz konsequent und kaum üblich. Die gleiche Inkonsequenz findet man im Werk selbst, in dem sich das abschließende Literaturverzeichnis mit der Bezeichnung 02 hinter dem Punkt 53 befindet. Vielmehr sollten schon die Studienanfänger auf die vorteilhafte und sich immer mehr durchsetzende Form hingewiesen werden, das Literaturverzeichnis mit der Zählung 0X zum Vorspann zu gruppieren (vgl. Raffelt, 94).
4. Gerade weil es (nicht nur) Erstsemestern vielfach schwer fällt, sich von einem trockenen ‚Abspulen' des Referates zu lösen und zu einem lebendigen und möglichst freien Vortrag zu kommen, wären zu diesem Punkt – in beiden Werken – detailliertere Ratschläge wünschenswert gewesen, als man sie auf S. 41 findet.

Der Abschnitt über „Wissenschaftliches Arbeitsmaterial" stellt wichtige theologische Nachschlagewerke und 20 ausgewählte Zeitschriften mit treffenden Kurzcharakteristiken und Abkürzungen vor. Hierbei und in der das Kapitel abschließenden Aufführung wichtiger Allgemeinbibliographien hat sich Wohlmuth leider auf deutsche Titel beschränkt.

Die Darstellung der „Theologie als wissenschaftliche Aufgabe" (3) bietet gemäß dem Charakter des Bändchens ein Resümee neuerer wissenschaftstheoreitischer Diskussionen. Im Anschluß an Überlegungen und Thesen zum heutigen Wissenschaftsbegriff werden dem Leser 6 Alternativen zum Wissenschaftscharakter der Theologie vorgelegt. Gemäß dem vorher dargelegten Wissenschaftsbegriff unternimmt es Wohlmuth dann in Anlehnung an W. Pannenberg „auf dem Weg zu einer begründeten Hypothese" den Wissenschaftscharakter der Theologie nachzuweisen. Wenn dieser Versuch bei allgemeinen und etwas ‚protestantisch' anmutenden Ansätzen stehen bleibt, so ist dies nicht dem Verfasser zum Vorwurf zu machen; es zeigt eher, daß auf katholischer Seite die Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie bisher kaum stattgefunden hat. Der Abschnitt kann jedoch die Studenten zur Schärfung ihres Problembewußtseins anleiten. Im Anschluß daran werden Einheit und Vielfalt theologischer Fragestellungen, Forschungsgegenstände und Methoden in einer anschaulichen Skizze, etwas hochtrabend „Theologiepapier" genannt, vorgestellt und erläutert.

Das Schwergewicht des Bandes liegt zweifelsohne im 4. Kapitel auf der „Einführung" in „die wichtigsten theologischen Einzelfächer... anhand exemplarischer Fragestellungen". Mittels beispielhafter Probleme (z. B. Pentateuchfrage für das AT, Transsubstantiation für die Dogmatik) stellen die Autoren sieben der theologischen Kernfächer vor (71–148), wobei von den klassischen Hauptdisziplinen interessanterweise nur das Kirchenrecht fehlt. Im Bewußtsein der Probleme und Grenzen des Unternehmens setzen sie sich damit zwar mutig der Gefahr des Vorwurfs von Dilettantismus von seiten der Einzelfächer aus. Ohne auf Schwächen und Einzelheiten einzugehen, hält der Rezensent die vorgelegten Probleme und Materialien im Sinne der Zielsetzung für brauchbare und methodisch gut aufgearbeitete Entwürfe.

Die kritische Rückschau (5) deutet neben zwei nicht ganz problemlosen Vorschlägen für eine Erfolgskontrolle dankenswerterweise auch in einer Nachbesinnung das existentielle Risiko und die Betroffenheit für denjenigen an, der es ernsthaft unternimmt, Theologie zu treiben. Der Leitfaden schließt mit einem rund 80 Titel umfassenden Verzeichnis von „Grundlagenliteratur", die allerdings primär nach der „Lesbarkeit" ausgewählt wurde.

Sprachlich sind beide Werke für einen jungen Theologiestudenten durchaus verständlich und motivierend geschrieben, wenngleich Wohlgemuth/Koch entsprechend ihrem höheren Reflexionsgrad etwas weitergehende Anforderungen stellen. Für diese Arbeits- und Nachschlagewerke wäre zwar ein noch stabilerer Einband wünschenswert gewesen; dies hätte aber wohl den – auffallenderweise genau gleichen – Preis weiter nach oben getrieben. Beim ‚Leitfaden Theologie' reichte die Preiskalkulation sogar noch zu einem breiteren Rand für Notizen.

Raffelt, der handwerklich und bibliographisch überzeugt, gibt also angesichts seiner begrenzten Zielsetzung keine Auskünfte über inhaltliche Probleme der Theologie. Entsprechend den kürzeren und weniger differenzierteren Studiengängen einer pädagogischen Hochschule streben Wohlmuth/Koch diese weitergehenden Ziele direkt mit an. Doch gerade wegen dieses Doppelzieles kann dieses Konzept – nicht nur vom Stand der theologischen Einzelwissenschaften her – nicht in allen Punkten voll befriedigen.

Unter Berücksichtigung ihrer unterschiedlichen Zielsetzung und bei einem noch vertretbaren Preis können ‚Proseminar' und ‚Leitfaden' aber jedem Theologiestudenten (nicht nur dem Studienanfänger) empfohlen werden.

Eine breit angelegte und auch zum Selbststudium geeignete Anleitung zum Theologiestudium in formaler Hinsicht ist um so notwendiger als durch die heranziehenden Kürzungen der Studienzeit und Stundenzahl der Student nicht mehr alle fachspezifischen Proseminare wird besuchen können. Diese Einführungen können ihre propädeutischen Aufgaben erfüllen und dazu beitragen, weiterführende Lehrveranstaltungen von dem Ballast oder der Wiederholung allgemeiner Hinweise zu entlasten, um angeleitet zur selbständigen Arbeit zu den eigentlichen methodischen und inhaltlichen Problemen der Theologie zu kommen.

Bochum Reimund Haas

Schwinge, Gerhard: **Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten.** Systematisch geordnete Auswahl. – München: Verlag Dokumentation Saur KG 1975. 232 S. Ln.

Noch immer fehlt eine umfassende Buchkunde zur Theologie aus neuerer Zeit im deutschen Sprachraum. Um diesem Mangel etwas abzuhelfen, veröffentlichten 1975 fast gleichzeitig G. Schwinge, ev. Theologe und Bibliothekar, Leiter der Landeskirchlichen Bibliothek Karlsruhe: „Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten" und A. Raffelt im Rahmen seines „Proseminar Theologie" (s. o.) eine „Buchkunde zur katholischen Theologie". Im Unterschied zu Raffelt, der neben den wichtigsten bibliographischen Werken auch Handbücher und Quellen-

editionen aufführt, beschränkt sich Sch. auf eine Zusammenstellung der bibliographischen Hilfsmittel zur Theologie und Religionswissenschaft. Er will damit dem Theologen in Forschung und Lehre wie auch dem Bibliothekar ein Hilfsmittel an die Hand geben, „dessen einzige Aufgabe darin besteht, zu anderen wissenschaftlichen Hilfsmitteln hinzuführen" (16). Eine theologische Bücherkunde im eigentlichen Sinn will Sch. „einer vielleicht späteren Bearbeitung vorbehalten" (ebd.).

Sch. gliedert den Hauptteil seines Werkes in vier Teile:

1. Allgemeine bibliographische Nachschlagewerke (A).

2. Bibliographische Nachschlagwerke zur Theologie (T), gegliedert in fünf Untergruppen: Theologie insgesamt T.1–T.4), Bibelwissenschaft (T.5–T.9), Kirchengeschichte (T.10–T.17), Systematische Theologie (T.18–T.19), Praktische Theologie (T.20–T.26).

3. Bibliographische Nachschlagwerke zur Religionswissenschaft (R), untergliedert in drei Gruppen: Allgemeine Religionswissenschaft (R.1–R.3), Religionen der einzelnen Kulturvölker, angefangen von Altamerika bis zu den ostasisatischen Religionen und sonstigen Religionsgemeinschaften und Glaubensrichtungen (R.4–R.12), Allgemeine religiöse Phänomene (Aberglauben, Magie, Okkultismus usw.) und Volkskunde (R.13).

4. Bibliographische Nachschlagewerke zu den Grenzgebieten von Theologie und Religionswissenschaft (G): Buch- und Bibliothekswesen (G.1), Geschichte (G.2), Orientalische Kulturen (G.3), Klassische Altertumswissenschaft (G.4), Philosophie (G.5), Pädagogik (G.6), Psychologie (G.7), Staatswissenschaft und Politologie (G.8), Rechtswissenschaft und Verwaltungskunde (G.9), Sozialwissenschaft (G.10), Wirtschaftswissenschaften (G.11), Allgemeine und deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft (G.12), Kunstwissenschaft (G.13), Musikwissenschaft (G.14).

Zu jedem Unterpunkt gibt Sch. eine Einführung mit kurzen Hinweisen auf die wichtigsten Titel.

Wer selbst mit bibliographischer Arbeit zu tun hatte, weiß den Arbeitsaufwand sowie die Sorgfalt und Zuverlässigkeit zu würdigen, mit der Sch. insgesamt 1154 Titel (einschließlich noch Anfang 1975 erschienener Lit.) aufführt.

So wollen die folgenden Anmerkungen diese verdienstvolle Arbeit in keiner Weise schmälern, sondern als Anregungen aus der Sicht des Benutzers verstanden werden.

Gliederung: Wenngleich es kaum möglich ist, formale und materiale Gesichtspunkte, sowie die Interessen des Bibliothekars und des ev. wie kath. Theologen auf einen Nenner zu bringen und eine allseits zufriedenstellende Lösung zu finden, so würde doch m. E. im Sinne der von Sch. aufgeführten Grundsätze (25) eine Straffung und teilweise Umordnung der Gliederung die Benutzung erleichtern. Wer etwa Literatur zum Themenkreis Antike und Christentum sucht, findet bibliographische Hinweise an 9 bzw. 12 verschiedenen Stellen: Unter T.4 Grenzfragen des Christentums (Nr. 332: RAC), T.10 Kirchengeschichte allgemein, Teilabschnitte (Nr. 422), T.11 Patristik, T.18 Dogmengeschichte, T.3 Einzelne Theologen (vgl. Nr. 229–237), R.8 Griechisch-römische Religion, G.4, G.2 (vgl. Nr. 887), G.13 (vgl. Nr. 1080), sowie evtl. unter T.22, R.6 und G.3. Da zudem im Inhaltsverzeichnis die Untergliederungen nicht erscheinen, das Sachregister nur die Buchtitel erfaßt (in unserem Fall nur Verweis auf Nr. 332) und die Querverweise sehr spärlich sind, ist ein Auffinden der in Frage kommenden Hilfsmittel sehr mühsam. Demgegenüber wäre es m. E. sinnvoller, alle zu diesem Thema einschlägigen Titel da zusammenzuordnen, wo normalerweise auch im Studium der Theologie diese Frage begegnet, nämlich innerhalb der Kirchengeschichte unter: Alte Kirchengeschichte, Patrologie, christliche Archäologie. Da ein Werk mit dem Titel „Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten" in erster Linie nicht von den Vertretern der 14 aufgeführten Grenzgebiete benutzt wird, für die es ja teilweise schon ausführliche Bücherkunden gibt, sondern von dem, der sich mit Theologie beschäftigt, sollten m. E. diese Grenzgebiete da in die Theologie eingeordnet werden, wo sie in der Praxis von Bedeutung sind, etwa G.2 zur Kirchengeschichte, G.6.7 zur praktischen Theologie, G.9 zum Kirchenrecht, G.10.11 zur christlichen Sozialethik, G.13 zur Christlichen Kunst, G.14 zur Kirchenmusik, Ugarit (aus G.3) zum Alten Testament u.ä. Das hätte auch den Vorteil, daß die Theologie ausgeglichener gegliedert werden könnte (vgl. T.18 mit T.15). So sollten Ehtik und christliche Sozialethik einander zugeordnet werden und nicht einfach unter Systematische Theologie (T.18) bzw. unter Seelsorge (T.23) subsumiert werden. Am revisionsbedürftigsten ist m. E. die Gliederung der Kirchengeschichte: T.10 Kirchengeschichte allgemein, T.11 Patristik; T.12 Römisch-katholische Kirche, einschl. Konzilien-, Papst-, Kreuzzugs- und Ketzergeschichte (Inquisitionsgeschichte); T.13 Protestantische Kirchen; T.14 Ostkirchen und andere christliche Glaubensgemeinschaften, einschl. protestantische Freikirchen; T.15 Mariologie und Hagiographie; T.16 Geschichte der Askese, der Mystik und der allgemeinen Spiritualität; T.17 Geschichte des Mönchtums insgesamt und einzelner römisch-katholischer Ordensgemeinschaften. Abgesehen davon, daß eine Zusammenordnung von Ostkirchen, Täuferbewegung und Freikirchen (107f) nicht angebracht erscheint und die Mariologie in der kath. Theologie innerhalb der Dogmatik abgehandelt wird, ist auch die Gliederung in Röm.-kath. Kirche (T.12) und Prot. Kirchen (T.13) nicht praktikabel, da einerseits für die Ev. Kirche die Geschichte vor 1517 nicht zu streichen ist (vgl. altkirchl. Konzilien, Augustinus, Waldenser u. a.) und zum andern die unter dem Punkt Prot. Kirchen aufgeführten Werke zur Reformationsgeschichte auch für die katholische Seite relevant sind (vgl. den Abschnitt „Die kath. Gegner der Reformation" in Nr. 462). Die sinnvollste Lösung wäre hier m. E. eine an der üblichen Epocheneinteilung orientierte chronologische Gliederung, so daß etwa unter dem Gliederungspunkt Reformation (evtl. mit Zwischenüberschriften) die jetzt an 5 verschiedenen Stellen (T.3, T.10, T.13, T.14, G.2) aufgeführten Titel zusammengeordnet werden könnten.

Ergänzungen: Daß bei einem so umfassend angelegten Nachschlagewerk Ergänzungen möglich sind, liegt in der Natur der Sache. Grundsätzlich sollten bei einer erweiterten Auflage auch die sog. versteckten Bibliographien berücksichtigt werden, etwa in Ergänzung zu Nr. 459: H. E. Mayer, Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge. Veröffentlichungen 1958–1967, in: HZ, Sonderheft 3, 1969, 641–731. – Zur Konziliengeschichte (103) vgl.: Conciliorum oecumenicorum decreta, curantibus J. Alberigo ec. (Bologna ^{3}1973) (mit Bibliographie zu den einzelnen Konzilien); Annuarium historiae conciliorum, hrsg. von W. Brandmüller und R. Bäumer, Jg. 1ff, 1969ff (mit Bibliographie zur Konziliengesch.): Repertorium fontium historiae medii aevi (Nr. 891) Bd III 528–557 (concilia oecumenica), III 557–603 (concilia ad singulas nationes seu provincias pertinentia); M. Mollat et P. Tombeur, Conciles oecumeniques mediévaux, I: Les conciles Latran I à Latran IV; II: Les conciles Lyon I et Lyon II. (Concordance, index, listes de frequence, tables comparatives) (Louvain 1974). – Zur Benedikt-Regel (114) vgl.: B. Jaspert, Regula Magistri – Regula Benedicti. Bibliographie ihrer Erforschung 1938–1970 (Montserrat 1971) = Subs. Monastica 1; Internat. Bibliographie zur Regula Benedicti, bearb. von B. Jaspert, in: Regulae Benedicti Studia Annuarium Internationale (Hildesheim) 2, 1973, 1*–29*; 3/4, 1975, 30*–81*; ferner: Sources chrétiennes 181–186 (Paris 1971–1972); ThRv 72, 1976, 89–94. – Zur Geschichte des Mönchtums und einzelner Orden vgl.: Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, hrsg. von K. S. Frank (Darmstadt 1975) = Wege der Forschung Bd CCCCIX (mit Bibliographie); Dahlmann – Waitz (Nr. 895) Bd 2 Abschn. 42 Nr. 3599–4386. – Die wichtigen Forschungsberichte der ThR sind nur z. T. aufgenommen (vgl. etwa Nr. 398, 399). Nachzutragen wäre etwa: K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, in: ThR 34, 1969, 121–175, 181–231, 358–361; 36, 1971, 1–16, 89–124; 37, 1972, 289–360; 38, 1974, 1–25; oder R. Lorenz, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959–1970), in: ThR 38, 1974, 292–333; 39, 1975, 95–138, 253–286; 331–364; 40, 1975, 1–41, 97–149, 227–261. – Für die kath. Schriftsteller der Reformationszeit (Corpus Catholicorum) vgl.: Der Katholik 71 I (1891) 450–463; 72 I (1892) 544–564; 73 II (1893) 213–223; N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518–1563) (Freiburg 1903); F. Lauchert, Die italienischen literarischen Gegner Luthers (Freiburg 1912); E. Iserloh, in: HKG(J) IV 197–201. – Ein wertvolles Hilfsmittel auch für die Kirchengeschichte ist die nach den einzelnen Abschnitten der Geschichte geordnete Zusammenstellung von Quellen, Karten, Anschauungsmaterial, Literatur, Methodischen Hinweisen: Materialien zur Didaktik des Geschichts- und Gemeinschaftskundeunterrichts, hrsg. von K. Fina u. a. (München 1972). – Da Sch. unter T.12 Mirbt/Aland (Nr. 457) aufführt, sollte auch Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Herder ^{34}1967) genannt werden. Zur Papstgeschichte: DW; A. Franzen, R. Bäumer, Papstgeschichte (Freiburg 1974) = Herder Tb 424. – Von den neueren Forschungsberichten zum Kirchenkampf seien nur noch angeführt: JEH 24, 1973, 38–50 (O. Chadwick); ThLZ 99, 1974, 81–93 (K. Meier). – Die Ergänzungen ließen sich besonders im Blick auf die Handbücher und Standardwerke der einzelnen theologischen Disziplinen weiter fortführen, doch würde damit der Rahmen, den sich Sch. setzte, überschritten. Die Möglichkeit des Verweises auf bereits an anderer Stelle aufgeführte Titel sollte überall da genutzt werden, wo er für die Praxis von Effizienz ist (vgl. etwa unter T.18 Ethik Verweis auf Nr. 146).

Umgekehrt könnte das Werk von überholter Literatur entlastet werden (vgl. Nr. 283: überholt durch Nr. 287). Anm. 31 S. 26 ist überflüssig, da auch in der kath. Theologie die Bibelwissenschaft als eigenständige theol. Hauptdisziplin unbestritten ist. Die mittelalterliche Theologie wird im allgemeinen nicht mehr unter Patristik (Patrologie) gerechnet (vgl. die Verweise unter T.11 (101) auf Nr. 359.890.891).

Insgesamt gesehen ist die Zusammenstellung der bibliographischen Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten für den Theologen in Forschung und Lehre ein wichtiges Hilfsmittel. Sch. hat damit einen guten Grundstock gelegt für die von ihm in Erwägung gezogene Bücherkunde zur Theologie. Möge er die Muße finden, dieses Vorhaben, das fast die Kräfte eines einzelnen übersteigt, zu verwirklichen.

Münster-Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Old Testament from Criticism. Hrsg. von John H. Hayes. – San Antonio: Trinity University Press (1974). XIX u. 289 S. (Trinity University Monograph Series in Religion, Bd 2) Ln

Im Vorwort zu diesem Sammelband wird Standort und Absicht des Werks so umschrieben, wie es dann auf die Einzelbeiträge auch zutrifft: die inzwischen mehrere Jahrzehnte alte Formgeschichtliche Schule (form criticism) hat eine Ebene erreicht, die auch als Sackgasse empfunden werden kann. Daher will das Werk überblickhaft und rückblickend die Forschungsgeschichte und die Erträge dieser Periode der Arbeit am AT darstellen. Auch in der anderen Hinsicht bleiben die einzelnen Beiträge in der Linie des Vorworts: Der Hrsg. sieht sich nicht in der Lage, Orientierungshilfen, Vorhersagen zu geben, wie sich die atl. Wissenschaft weiterentwickeln wird. Dies wiederholt sich öfters (meist in den Schlußbemerkungen) in den Einzelbeiträgen: das Gespür dafür, daß die Exegese dringend neue methodische Impulse braucht, ist da. Es wird aber nirgendwo griffig ein möglicher Neuansatz aufgezeigt. – Das Buch in Einzelheiten vorzustellen, ist wenig sinnvoll. Das Überblickhafte wäre dann nur potenziert. Für alle Kapitel gilt, daß je sehr ausführlich die wichtigste Literatur zitiert, die einzelnen Forschungsergebnisse knapp dargestellt werden, so daß als Leserkreis die zu nennen sind, die sich neu an ein atl. Thema heranmachen und erste Literatur suchen und sich einen ersten Überblick über die Forschungsgeschichte verschaffen wollen. Die Qualität der Beiträge variiert sehr stark, z. T. wird nur Buch um Buch nacheinander vorgestellt, z. T. werden hilfreiche Durchblicke gegeben.

Martin J. Buss gibt im I. Kap. (1–56) einen geschichtlichen Überblick über „The Study of Forms". Die vorangestellte Definition von „form criticism" (= „the study of patterns of speech in relation to their roles in human life" S. 1) schließt sich ganz Gunkels Deutung der Formgeschichte an. Bis G. reicht dann auch der breit angelegte historische Überblick. Eine fleißige Zusammenstellung von Auffassungen zur Rhetorik und Bibelforschung von der Antike bis zur Neuzeit. Bisweilen wünscht man sich weniger Einzeldaten, dafür mehr geistige Verarbeitung des Gebotenen. Wo letztere versucht wird, gerät sie bisweilen großzügig: z. B. S. 41: Lagrange wird in recht direkten Bezug zum Konzil von Trient gebracht. Die übrige linguistische und literaturwissenschaftliche Forschung wird kaum berücksichtigt. Der Verweis auf F. de Saussure (36) ist vereinzelt. – Jay A. Wilcoxen (II. Kap.; S. 57–98) geht auf die von Gunkel und Gressmann initiierte Gattungsforschung in bezug auf die Prosateile des AT ein: die verschiedenen Erzähltypen (Sage, Märchen, hitorische Texte), Motive, Probleme der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung. Auch die Problematik, nach welchem Kriterium solche Texte bislang klassifiziert wurden, wird deutlich (nach Inhalt; das Schwanken von Rost zwischen Inhalt und Form; der Versuch Fohrers von den Funktionen her). – W. Malcolm Clark behandelt den Bereich der Gesetzestexte (III. Kap.; S. 99–139). Die Frage des apodiktischen Rechts, das Verhältnis von Recht und Weisheit, die Frage hettitischer Einflüsse bei der Bundesterminologie usw. bringt er wieder zur Sprache. Bei seinem Beitrag wird das Problem besonders deutlich, daß nicht mehr überprüft wird, inwiefern ein Werk der formgeschichtlichen Schule angehört. Man gewinnt den Eindruck, daß „Formgeschichte" oft nicht mehr für ein methodisches Konzept steht, sondern pauschal Deckmantel für die zu einem bestimmten Thema erschienene Literatur ist. – W. Eugene March nimmt sich der Prophetie an (IV. Kap.; S. 141–177). Er verarbeitet die Literatur besser, größere Zusammenhänge werden deutlicher, auch Kritik „an den Vätern" – sonst fast tabu – läßt er einfließen: in bezug auf Gunkel „... and thus the genres are too much defined by content rather than form" (147). In seiner Schlußbemerkung beklagt der Vf. die uneinheitliche Terminologie, den verschiedenartigen Ansatz (vom Inhalt oder der Funktion) des form criticism. – Erhard Gerstenberger stellt Forschung und Ergebnisse bei den Psalmen vor (V. Kap.; S. 179–223). Gekonnt, anregend, z. T. auch mit salopem Witz seine Forschungsgeschichte. Detailliert die bislang erzielten Ergebnisse. – „Wisdom" wird in Kap. VI (225–264) von James L. Crenshaw vorgestellt. Nach kurzer Einführung geht Vf. auf die einzelnen Formen der Weisheitsliteratur ein. Am Schluß ist ihm nach wie vor unklar, wie „Weisheit" definiert werden könnte; „real confidence in the results of form critical analysis will be wanting" (263), und auch hier der Wunsch, sich nicht einengen zu lassen durch die bisherigen methodischen Maximen.

Das Buch gibt einerseits eine Ahnung von der immensen Arbeit, die im Gefolge Gunkels unter dem Leitwort „Formgeschichte" geleistet wurde. Anderseits wirkt es wie das Zurüsten zum Exodus. Neuland ist allerdings hier nicht in Sicht.

Ravensburg Harald Schweizer

Schweizer, Harald: **Elischa in den Kriegen.** Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6,8–23; 6,24–7,20. – München: Kösel 1974. 452 S., 3 Falttafeln (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 37) kart. DM 68.–

Es ist ein unbestreitbarer Vorzug literaturwissenschaftlich operierender Arbeiten, daß sie nicht nur selbst beschreiben, sondern auch beschrieben werden können. Die ihre Methoden reflektierende Untersuchung setzt sich in außergewöhnlichem Maße der Kontrollierbarkeit aus. Exegetische Arbeiten „traditioneller" Verfassung sind nicht mit dem gleichen Risiko behaftet, da immer noch allzuoft inhaltlich-theologische Implikationen oder sogar Voraussetzungen mehr oder weniger bewußt im Spiel sind, die sich der rationalen Greifbarkeit entziehen. Um gleich dem hierzu gern artikulierten, schon klassischen Mißverständnis vorzubeugen, spezifisch theologische Fragestellungen, wie etwa die nach dem Ort atl. Texte in der Kirche, stehen nach wie vor im Zentrum christlichen Interesses, sie müssen aber, nicht zuletzt um der Glaubwürdigkeit dieser Gewichtung willen, vor dem Ort der Texte selbst vorerst suspendiert werden. Einer möglichen Mixtur von eingepaßten und zuweilen ergebnishörigen Feststellungen mit Beobachtungen textanalytischer Natur kann Einhalt geboten werden, wenn man sich mit engagierter Behutsamkeit jener ersten Schritte zur Texterfassung bedient, als die Text- und Literarkritik sowie Formkritik zu gelten haben. Diese methodischen Ebenen, von W. Richter bekanntlich erneut mit grundlegenden Kriterien versehen, werden von H. Schweizer in seiner vorliegenden Diss. (entstanden unter der Obhut W. Richters) mit exemplarischer und weitgehend eigenständiger Gründlichkeit begangen.

Die besondere Arbeitsweise läßt sich am ehesten im Vergleich mit einer ebenfalls jüngst erschienenen, von Sch. teilweise noch herangezogenen Untersuchung von H.-Chr. Schmitt (Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972) verständlich machen. Schmitt fordert und versucht eine „literarkritische und traditionsgeschichtliche Analyse der Überlieferungen über die frühe Prophetie an einem Teilstück" (14); er kann seine Autoren frühzeitig identifizieren und nicht weniger als 15 Literaten voneinander trennen; dazu begreift er die Frage nach der Historizität des Propheten und seiner Zeitgenossen als Problem der „Traditionskritik" (139ff). Demgegenüber ist Sch.s Untersuchung trotz und wegen ihrer Beschränkung auf drei ausgewählte Textbereiche von sukzessiver Analyse unter dem Diktat textorientierter Kategorien geprägt, so daß hier mittels eingehender Literarkritik überzeugend aufgewiesen werden kann, wie sich jeweils ein Grundbestand von sekundären Elementen („Zusätzen") trennen läßt. Die Arbeit gewinnt ihre Originalität vor allem durch semantische Einzelbeschreibungen, die vorwiegend in Anlehnung, teilweise auch in angemessener Umprägung der „strukturalen Semantik" von A. Greimas betrieben werden. Ihnen wird im folgenden besondere Aufmerksamkeit zu gelten haben.

Es mag überraschend wirken, daß gattungskritische und traditionskritische Überlegungen nicht eigens thematisiert werden, von redaktions- oder kompositionskritischen Erwägungen ganz zu schweigen. Dies wird vornehmlich den befremden, der alle von W. Richter mit mehr oder weniger großer Zurückhaltung vorgezeichneten Ebenen beschritten sehen möchte. Die hier greifbare Differenz zu Richters methodischem Entwurf kommt weniger in literarischer Disputation als im Fortgang der Untersuchungen selbst zur Sprache. Hier wird offenkundig, daß unter dem Signal der Formkritik Reflexionen anstehen, die den von Richter vorgesehenen Rahmen vorgreifend verlassen. So wird das Problem einer historiographischen Perspektive (vgl. S. 87ff) bereits auf der Ebene der Formkritik verhandelt, ohne daß zuvor gattungskritische Ausführungen den Ort einer solchen Fragestellung legitimieren (s. u.). Der bedeutsamste Unterschied zu Richters Entwurf muß wohl in der bereitwilligeren Öffnung Sch.s gegenüber der Einwirkung inhaltlicher Aspekte auf den ersten methodischen Ebenen gesehen werden. Dreh- und Angelpunkt der Fragen um die Legitimation inhaltlicher Einträge ist nach ihm die Anbindbarkeit an semiologische und semantische Beobachtungen, die teils bereits auf der Ebene der Literarkritik, teils – in absolut überwiegendem Maß – im Anschluß an die Formkritik zur Geltung kommen. Immerhin läßt nur das Gewicht der semantischen d. h. inhaltsbezogenen Orientierung die gewählte und grundlegende Opposition anzeigende Titulatur „Elischa in den Kriegen" berechtigt erscheinen. Der literaturwissenschaftliche Ansatz grenzt den Horizont der Erwartungen ein und liefert zugleich das Fundament zur Formulierung eines inhaltsorientierten Themas.

Zum Grundbestand des ersten Textbereichs (2 Kön 3) sind nach Ausscheidung der „Zusätze" folgende V. zu zählen: 3,4.5.6a (ohne

YHWRM) b (ohne kul). 7b (ohne YHWŠPṬ) c–f.8.9.10ab (nur 'ahah). 11b–e.f (poh 'LYSᶜ BN ŠPṬ). 12a ohne YHWŠPṬ) bc.13abc (lik 'il nabī'ē abī-ka) de. 14abc (ohne YHWŠPṬ) de. 15.16a.17.19 (w-hikkītim kul ᶜir mibṣar) b–d.20–23. 24ab.ef.25.26ab.27a–d + e (der letzte Satz ist in der Transkription S. 45 versehentlich nicht zitiert).

Hier wie auch bei den beiden anderen Textbereichen wählt Sch. statt der von Richter geübten und vorgeschlagenen Gewichtung der Beobachtungen nach ihrer Stringenz für die Literarkritik einen Weg, den wir zu einem früheren Zeitpunkt als „nachgehende Literarkritik" bezeichnet haben. Dennoch überzeugt die Alternative nicht ganz. Der Vorteil einer Abstufung der Kriterien ist fraglos der, daß ein differenzierteres Bild der literarkritischen Analyse erscheint und der Eindruck eines in allen Einzelfällen gleichgewichtigen Urteils, wie er mit der Transkription der „Kleinen Einheit" (42ff) und der „Zusätze" (46ff) suggeriert werden könnte, vermieden ist. Außerdem könnte sich die Formkritik transparenter gestalten und sich den aufgezeigten Grenzfällen widmen, was wiederum die Interdependenz der Methoden sichtbar machen könnte. Denn erst nach der Formkritik ist die „Kleine Einheit" als solche ausgewiesen (Richter). Es dürfte empfohlen werden, zukünftig sowohl „nachgehende Literarkritik" wie auch abschließende Gewichtung der Spannungen zu betreiben.

Der Vergleich von 9a mit 12c eignet sich nicht sonderlich gut, um in der Erwähnung Joschfats 12c eine „nachträgliche Abänderung" (23) nachweisen zu wollen. Nach dem jetzigen Textverlauf steht der EN ohne App schon in 12a, so daß eine Wiederaufnahme des EN in 12c nicht so sehr stört. Wenn dennoch die sekundäre Position des EN (die Scheidung zwischen „Zusatz" und „Ersatz" wird hier auch aus der „Transkription" (46) ersichtlich, was nicht für alle sonstigen ähnlich gelagerten Fälle gilt!) begründet werden kann, ohne zugleich vorschnell auf die formkritische Ebene auszuweichen, so mittels der Spannungen, die Sch. mit Recht in 10–13 ausfindig macht (26ff). Mit dem EN in 12a fällt auch der EN in 12c. – Die Fragestellung, ob „über dem Sänger oder über Elischa" die Hand Jahwes war (29) erscheint etwas künstlich: neben dem Dativ in 15a läßt auch der Beginn von 16a über die Beziehung keinen Zweifel offen. – Von den Sätzen mit der Botenformel (16b/17a) dürfte eher 16b dem Grundbestand zuzurechnen sein; erst innerhalb des Zusatzes wird eine Einführung mit kī, wie sie in 17a gegeben ist, begreiflich – die Emendation in 'RM (26c) scheint uns nicht zweifelsfrei legitimiert. Ein „König von Aram" spielt im Kontext keine Rolle. Weshalb 9.12 die schon früh geäußerte Ansicht, Edom habe als das schwächste Glied der Koalition zu gelten, nicht zulasse (S. 40, Anm. 52) ist nicht einzusehen. Immerhin macht die ziemlich unvermittelte Einführung des Königs von Edom in 9a zusammen mit dessen weitgehend passiver Funktion im Text eine Beibehaltung von M begründbar. Dies formkritisch orientierte Urteil kann als Beispiel für die Wiederaufnahme literarkritischer „Grenzfälle" verstanden werden. – Auch die Ausschließung von 26cd ist nicht bedingungslos nachvollziehbar. Die Zahlangabe steht wohl in der Perspektive des Erzählers in keinem Verhältnis zur Übermacht der Koalition. Nimmt man zudem eine Beibehaltung des „Königs von Edom" an, erledigt sich die angebliche Schwierigkeit, daß der König nach dem „mißlungenen Unternehmen, zu dem die Stadt wohl hatte verlassen werden müssen", (40) zurückkehren konnte. Schließlich ist der „syntaktische Bruch" zwischen 26d und 27a noch kein ausschlaggebendes Indiz, da über das Subjekt von 27a kein Zweifel aufkommen kann. Im übrigen eignet sich die knappe Episode formal bestens, um die Anstößigkeit von 27ab als Zeichen der nachempfundenen Ausweglosigkeit vorzubereiten.

Das Ergebnis der formkritischen Analyse des 1. Textbereichs stellt sich so dar: „ein den Priesterkreisen entstammender Verfasser beschreibt ein bedeutsames historisches Faktum (Verlust Moabs), indem er zugleich gegenwärtige prophetische Tätigkeit (DRS-Befragung), z. T. mit Termini, die einer vergangenen, spezifisch priesterlichen Institution entstammen (Hl. Krieg), schildert" (172). Der „Horizont der Einheit ist somit ein Konflikt: Prophetentum-Priestertum, der in 2 Kön 3 sich in einer geschichtsklitternden, die Ohnmacht gegenwärtigen prophetischen Tuns darstellenden Erzählung äußert" (ebd.).

Zu Beginn seiner „Deskription der Syntax unter literaturwissenschaftlichem Aspekt" (53ff) äußert sich Sch. zur Konstruktion S + HYY + part. P (4), die er als „partizipialen Nominalsatz" begreift, wobei haya ohne „eigene verbale Kraft" die Funktion habe, die „zeitliche Sphäre in den Satz einzuführen, um so den hinsichtlich einer Zeitaussage uncharakteristischen, nur im Sinne einer andauernden Handlung zu verstehenden partizipialen NS auf einen Punkt der Erzählvergangenheit zurückzuführen (53). In ähnlich gelagerter Konstruktion 6, 8a wird HYY als „Bindewort" verstanden (230); etwas anders sieht die Interpretation des wiederum verwandten Satzgefüges 7, 3a aus: „die Kopula HYY mit Ptz als P beschreibt einen andauernden Zustand in der Vergangenheit und kommt damit einem NS nahe, der für gewöhnlich einen Abschnitt eröffnet" (339) HYY kann nun u. E. nicht ohne weiteres in den zitierten Beispielen mit den nicht deckungsgleichen Bezeichnungen „Bindewort" oder „Kopula" beschrieben werden. Wenn die x-qatal-Position geeignet ist, punktuelle Perspektive anzuzeigen (vgl. auch 278), kann eine gewisse „verbale Kraft" nicht ausgeschlossen werden. Überhaupt müßte das Problem solcher Konstruktionen im Zusammenhang behandelt werden; eine zweifelsfreie Zuordnung zur Untergattung der partizipialen Nominalsätze scheint mir einstweilen nicht möglich. Vielleicht hilft hier aber noch ein Blick auf deutsche Syntaxtheorien weiter, wo die Auffassung belegt ist, daß die „kopulativen Verben Vollverben sind und ihre prädikative Ergänzung ein notwendiges, aber selbständiges Satzglied ist" (W. Jung, Grammatik der deutschen Sprache, Leipzig 1973, 36). Die Widersprüchlichkeit in der Bestimmung der Aktionsart im Kommentar Sch.s S. 53 und S. 339 löst sich auf, wenn man der Funktion von HYY vollverbale Qualität zuschreibt; für die prädikativen Ptz muß eine besondere Valenz gegenüber sonstigen nominalen bzw. adverbialen Ergänzungen angenommen werden. Nicht zuletzt gilt es zu berücksichtigen, daß die zitierte Konstruktion gern abschnittseinleitend verwendet wird. – Zutreffend ist die syntaktische Erklärung von 3,8b als „iNS mit asyndetischem RS" (S. 54 mit Anm. 88). Zur Problematik des fehlenden Rückverweises im RS wäre lediglich anzumerken, daß, wie in der elliptischen Antwort (8d), auch hier eine idiomatische Reduktion vorliegen dürfte. – Im Rahmen seiner Ausführungen zur „ornamentalen Form" glaubt Sch., daß mit der Konsonanten- und Vokalfolge in 15ab ein „lautmalerischer Effekt" angezielt sei: „das Spielen des Musikers soll (vielleicht leiernd) angedeutet werden" (71). Vielleicht spielt hier die Phantasie ein wenig mit. – Verführerisch ist auch die nicht minder überraschende Beobachtung, daß das Klangbild von 22b mit seinen Dauerlauten die fast „lyrische Schilderung des Sonnenaufgangs zu stützen" vermöge (72). Ein Gegenbeispiel (auch nur Dauerlaute) wäre 25a („die Städte zerstörten sie"): ein gewiß nicht lyrisches Ereignis. – Die Unterscheidung von „inhaltlichem" und „formalem" Ziel wird zwar bereits S. 83ff praktiziert, aber erst S. 250 mit Anm. 64 erläutert (s. dazu unten). Darunter leidet die Verständlichkeit. Sch.s Verhältnisbestimmung von „inhaltlichem" und „formalem" Ziel findet zur Skepsis gegenüber dem künstlerischen Wert der Einheit (87). Wenn freilich die von Sch. als „mißlungen" bezeichneten Spannungen immerhin dazu geholfen haben, „das positiv umschriebene formale Ziel zu erreichen: Spannung-Enttäuschung" (85), wird man bei einer Wertung zurückhaltender sein müssen.

Von besonderem Interesse ist die Untersuchung der zum Vergleich herangezogenen Mescha-Inschrift, die hier erstmalig unter literaturwissenschaftlichem Aspekt betrachtet wird. Der Ausgangspunkt ist eine Reflexion über das formale Gesicht eines „historischen" Textes (87ff). 2 Kön 3 beugt sich historischem Interesse nur widerwillig; der Text bleibt – isoliert gesehen – indifferent. Dagegen verwehrt sich die MI historischer Fragestellung nicht in gleichem Maße. Ihr kann nach Sch. größeres Vertrauen entgegengebracht werden.

Bei Vergleichstexten gilt allerdings, gleichviel, welche Fragestellung (historisches, religionsgeschichtliches u. ä. Interesse) motivierend für den Vergleich ist, daß jeweils auch gattungskritische Feststellungen vorgenommen werden. Hier könnten noch einige Wünsche erfüllt werden. Wie ein Erweis der literarischen Einheitlichkeit von MI noch aussteht, so auch eine gattungsmäßige Bestimmung. Zu dem letzteren Punkt wäre eine komparatistische Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischer, „biographischer" Stelentexte (wie etwa der palästinische Verhältnisse aufgreifenden Stelen Sethos I. von Beth-Šean) gewiß aufschlußreich. Ein abschließendes Urteil über die Relation einer Textpassage zur Historie ist wohl erst nach Klärung der Gattungsfrage am Platz. Zum Problem der „comparative study of the historiographical literature" vgl. jüngst J. J. M. Roberts, Myth versus History, CBQ 38 (1976) 1–13. –

Sch.s Untersuchung der „Formel" NS' panīm (124ff) fällt insofern aus dem Rahmen üblicher Formeluntersuchungen heraus, als sie von der Hypothese ausgeht, „den hier zu behandelnden, recht verschiedenartigen Sätzen liege eine bestimmte Form der Inhaltsorganisation zugrunde", was Sch. als „Semiotik" bezeichnet (128, Anm. 243). Bei dem schillernden Verständnis von Semiotik (in franz. spr. Lit. häufig = Semiologie) ist die Interpretation Sch.s hilfreich; sie wird nicht auf eine frühe Vereinheitlichung des Sprachgebrauchs hoffen dürfen (für den linguistisch interessierten Exegeten ist hinsichtlich der Terminologie ein Blick in die von W. Abraham zusammengestellte „Terminologie zur neueren Linguistik" (Tübingen 1974) zu empfehlen). Mit einem im Anschluß an A. Greimas (Du sens. Essais semiotiques, Paris 1970) entwickelten „semiotischen" Modell will Sch. ein Pendant zum bekannten „Schema" sehen, das sich durch eine Folge geprägter Elemente ausweist (129). Sch.s Sprachgebrauch erscheint freilich hier nicht ganz transparent: wie ist eine „durch 4 Terme und die verschiedenen Arten von Relationen gekennzeichnete Struktur" zugleich „unabhängig von inhaltlichen Einträgen" denkbar, wenn diese Terme (= Seme) bereits inhaltsunterscheidende Züge (vgl. die Identifikation u. a. 183) tragen? Hier müßte deutlicher werden, was mit „Inhalt" gemeint ist. Mit Hilfe des „semiotischen Modells" erkennt Sch. je nach der Position der Formel im Gerichtskontext eine „Parteilichkeitsformel" bzw. eine „Rechtfertigungsformel" (139). Für 3,14c sieht er keine Möglichkeit der Klassifikation, so daß man über die allgemeine Bestimmung „helfen" nicht hinauskomme. Es fragt sich allerdings, ob der Erzähler nicht durch punktuelle Andeutung des Gerichtskontextes mit der Formel und gleichzeitiger Nichtbesetzung

der anderen Stellen des Relationssystems (= semiotischen Modells) einer Kritik an der richterlichen Qualität des Propheten Vorschub leisten will.

Ein erster Exkurs (181ff) versucht eine „semiologische Analyse von 2 Kön 3,7 ab". Auf der Grundlage des binär orientierten Klassifikationsverfahrens von Greimas werden die Verwendungsarten von H L K und S L H̆ eingehend geprüft: Die Einsicht in das strapazierende Geflecht der „semantischen Achsen" und „Oppositionspaare" läßt Sch. erkennen, daß in Bezug auf 3,7ab eine „uneingeschränkte Kombinatorik" nicht vertreten werden kann (207). Damit wird das literarkritische Urteil abgesichert. Montgomery's Lösung, H L K im Sinn von „to proceed to action" zu verstehen, könne „nur zugestimmt werden, wenn Š L H̆ entweder eine ortsgebundene Tätigkeit (2. Aktant eingeschlossen) ausdrücken würde, oder gegenüber der Achse dislokativ vs mansiv indifferent wäre" (207, Anm. 417). Bekennt man sich zu dem von Sch. vorgeschlagenen Grundbestand des 2. Textbereichs 6, 8–23 könnte für Š L H̆ in 10a eine semiologische Funktion erwogen werden, die unter Beziehung auf 10c (w = n i š m a r š a m) eine Indifferenz gegenüber dislokativer und mansiver Orientierung erlauben könnte. Doch dazu s. u. – Es sei schließlich angemerkt, daß die Valenztheorie von Tesnière (von Sch. 187, Anm. 399 eingebracht) durch Vermittlung der Syntaxtheorie H. J. Heringers bereits von H. Mölle, Das „Erscheinen" Gottes im Pentateuch, Bern-Frankfurt 1973, in die atl. Formkritik eingeführt worden ist.

Der 2. Textbereich (2 Kön 6,8–23) umfaßt folgenden Grundbestand: 6,8.9a (statt 'ī š h a = 'L H Y M : 'L Y Š ᶜ) bc. 10a (statt 'ī š h a = 'L H Y M : 'L Y Š ᶜ) bc (w = n i š m a r š a m). 11–14.18–22.23 adef.

In der „Transkription" (222ff) müßte unterschieden werden, was auf „Zusätzen" und was auf „Änderungen" beruht. V. 10a ist offenbar versehentlich in teilweiser Analogie zu 9a transkribiert worden ('L Y Š ᶜ 'i l ist zu streichen!). In dem vermeintlichen Zusatz von 10a stören die Punkte nach 'ī š h a = 'L H Y M, da hiermit der Satz schließt. – Die Hereinnahme des 1. Teils von 10c und der gleichzeitige Ausschluß von 10b ist problematisch. Mit Recht stellt Sch. zwar den wiederholenden Aspekt von 10b fest (214; vgl. in diesem Sinn auch unsere Ausführungen in ThWAT II, 546), uns gibt aber die Verschiebung der semantischen Achsen von ŠMR-H. St. von 9b zu 10c Anlaß zur Skepsis, ob beide Sätze zur gleichen literarischen Ebene gehören. Vor dieser formkritischen Argumentation steht eine quasi-semiologische Analyse von ZHR-H-St., die uns ein weitgehend ingressives Verständnis („informieren" im Vorfeld des „Warnens") zu belegen scheint (vgl. vorläufig ThWAT II, 544ff). –

Die Wiedergabe von 9c: „denn die Aramäer sind dort eingedrungen" (231) befriedigt nicht, da sie punktuelle Vergangenheit unterstellt. Der NS ist aber, wie Sch. häufig genug betont, extratemporal. Richtiger Schmitt, a.a.O. 216: „denn dort machen die Aramäer einen Überfall".

Im Rahmen der Formkritik des Abschnitts bringt Sch. – etwas verspätet – wertvolle Informationen zu seiner Scheidung von „inhaltlichem" und „formalem" Ziel (250ff mit Anm. 64). Nach Sch. ist das Erfassen des „inhaltlichen Ziels" ein „Zwischenglied zwischen Formuntersuchung und Semantik" und „deshalb möglich, weil mit einem sprachlichen Zeichen immer auch ein Inhalt gegeben ist" (251). Dazu ließe sich 1. fragen, weshalb in der Gliederung die Behandlung des „inhaltlichen Ziels" derjenigen des „formalen" vorgeordnet erscheint und 2. ob nicht die Überschrift „inhaltliches Ziel" zu global formuliert ist. Hier könnten Erwartungen geweckt werden, die (noch) nicht erfüllt werden können. Nicht zuletzt das Gedicht, nach Sch. das „einleuchtendste Beispiel" für die Berechtigung der Frage nach dem „formalen Ziel", erlaubt die Erwägung, ob nicht erst Formuntersuchung und Semantik geleistet sein müssen, wenn das „inhaltliche Ziel" mehr als nur provisorisch beschrieben werden soll.

Ein 2. Exkurs (267ff) will eine Inhaltsanalyse (Semantik) der Kleinen Einheit vornehmen. Eine besondere Rücksicht gilt dabei der „kohärenten Deskription", die hier die „kosmologische Dimension als Beschreibungsebene" wählt (298ff). Ob die von Sch. wiederum im Anschluß an Greimas postulierte „grundlegende Dichotomie" von „kosmologischer Dimension" (nach außen orientierte Sprache) und „noologischer Dimension" (Ansprechen geistiger Zusammenhänge) unbesehen semitischen Ausdrucksformen unterlegt werden kann, sei dahingestellt. Über das metasprachliche Verhältnis von – wie man wohl auch begrifflich scheiden könnte – „extravertierten" und „introvertierten" Beschreibungsebenen im atl Bereich sind wir einstweilen noch ungenügend informiert, zumal unsere Perspektive vor allem häufig-mentale Isotopien (= homogene Beschreibungsebenen) unterstellt, die in Wirklichkeit bereits als „kosmologische Beschreibungsebenen" erfaßt werden müssen. Denkbar ist sogar, daß man im Grunde nur von e i n e r „kosmologischen" oder extravertierten Beschreibungsebene reden kann, dergegenüber alle anderen Isotopien nur scheinbar eigenständig sind. – „Agression" und „Repulsion" werden überzeugend als die zentralen „Oppositionsterme e i n e r semantischen Achse" vorgeführt; sie präzisieren die Struktur des „Konflikts" der Kontrahenten Aram und Israel (303).

Der 3. Textbereich schließlich (2 Kön 6,24–7,20) umfaßt nach Sch. folgenden Grundbestand: 6,24–30.32ab.33; 7,1.2a (w a = y a ᶜ n h a = š a l i š 'a š r l = h a = m a l k) b–g. 3–16.17a–c.

In 26b (nicht 26c) ist 'i š š ā Subjekt (313) – Ein syntaktischer Bruch liegt vor zwischen 32ab (nicht 23ab) und 32c (314) – Etwas verfrüht scheint uns die formkritische Argumentation zu 6,24–7,20 auf der bislang bezogenen Ebene (315).

Nach Sch. „illustriert" das Tragen des ś a q durch den König die „Niedergeschlagenheit, die schon in 27 zum Ausdruck kam" (337); uns scheint, daß diese Perspektive schon in 26a signalisiert wird. Unterstellt man hier im Gegensatz zu Sch., nach dem wiederum ein „partizipialer NS" vorliegt (334), einen vollwertigen Charakter von H Y Y (hier in yiqtol-x-Position) (s. o.), ergibt sich ein Urteil über die punktuelle Verfassung des Königs, der offenbar kein Ziel hat oder sieht. Die Aussage 26a wird übrigens in 30c nicht einfach „wiederholt", wie Sch. zu meinen scheint (334): dort liegt nun in der Tat ein partizipialer NS (ohne H Y Y !) vor, d. h. es wird ein (noch) andauernder Zustand beschrieben. Es wechselt offenbar die Akzentstelle. – Die Interpretation von 33d als „Identifikationssatz" sollte auch in der Wiedergabe zum Ausdruck kommen: statt: „Dies ist ein Unheil" (338, Anm. 79): „dies ist d a s Unheil". – Die Rhetorik von 33e könnte zu derjenigen in 27b in Beziehung gesetzt werden. – Statt der Bezeichnung „Fragepartikel" (im Kommentar zu 7,3c: S. 339) ist wohl – wie zu 33e: S. 338 – ein ‚syntaktisches Funktionswort' gemeint. – Mit Recht weist Sch. eine historische Argumentation zu 7,6c zurück: die Nennung der Ägypter dient dazu, „den überwältigenden Eindruck der Jahwe-Intervention zu unterstreichen" (365, Anm. 118). –

Ein letzter Exkurs (407ff) befaßt sich mit dem „originellen Sprachgebrauch", wie er in 6,28ef bzw. 29de vorzuliegen scheint. Ob allerdings der „Gebrauch mehrerer Isotopien" die V. 28d–29f „über den bloßen Witz hinaus in den Bereich der geistreich-humoristischen Unterhaltung" (423f) hebt, ist in dem von der Verzweiflung diktierten Kontext (Hungersnot und Auswegslosigkeit der Situation) nicht unbedingt die einzig mögliche Interpretation.

Alles in allem liefert Sch. ein hervorragendes Beispiel literaturwissenschaftlicher Textuntersuchungen. Falttafeln, eingestreute Tabellen und nicht zuletzt die im Anschluß an Richters noch unpublizierte Regeln vorgenommenen Transkriptionen ergänzen diesen Eindruck auf das Beste.

Der Rezensent darf gestehen, daß er über vielerlei Details mit dem Autor im Gespräch bleiben möchte.

B a m b e r g M a n f r e d G ö r g

Jervell, Jacob: **Luke and the People of God.** A. New Look at Luke-Acts. – Minneapolis: Augsburg Publishing House (1972). 207 S. Lw.

Der Osloer Neutestamentler legt eine Sammlung von sieben Aufsätzen zum lkn Doppelwerk vor, von denen drei erstmals publiziert werden. Mit Ausnahme des ersten Beitrags („The Problem of Traditions in Acts", S. 19–39, zuerst deutschsprachig in: Studia Theologica 16, 1962) behandeln die hier zusammengestellten Arbeiten Probleme der lkn Ekklesiologie. Sechsmal variiert J e r v e l l sein These, daß die ekklesiologische Position des Lukas vom „Frühkatholizismus" abzugrenzen sei. In kritischer Frontstellung zur neueren Lukas-Forschung im deutschsprachigen Potestantismus (Vielhauer, Käsemann, Conzelmann, Haenchen) ordnet er Lukas einer relativ frühen Stufe ekklesiologischen Denkens zu, für die die Kirche noch ganz in die theologische Größe „Israel" eingebettet ist. Zwar gibt es bereits die anerkannte Heidenmission, zwar hat sich das Verhältnis von Juden und Christen bereits in Feindschaft verfestigt; aber dennoch bleiben die ekklesiologischen Vorstellungen grundsätzlich im Rahmen judenchristlicher Kategorien: Die Kirche ist das erneuerte Israel, dem die Heidenchristen assoziiert sind. Lukas' Anliegen als Heidenchrist „is the struggle for the right of citizenship in the people of God" (174).

Lukas ist danach also nicht der Sprecher eines kirchlichen Establishments, das sich mit dem Anspruch des „wahren Israel" ekklesiologisch vom Judentum distanziert und aus einer heilsgeschichtlichen Position der Stärke heraus ihr Selbstverständnis gegenüber dem Judentum entwickelt, sondern für die lkn Ekklesiologie stellt sich das Verhältnis von Juden und Christen als „Spaltung Israels" dar. („The Divided People of God: The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles", S. 41–74, zuerst deutschsprachig in: Studia Theologica 19, 1965). Entsprechend wichtig ist für Lukas der beeindruckende Erfolg der Juden-Mission und in diesem Zusammenhang die Re-Inkorporation der Samariter, die Lukas im Unterschied zu den Heiden als genuine Angehörige Israels betrachtet („The Lost Sheep of the House of Israel. The Understanding of the Samaritans in Luke-Acts", S. 113–132). Die „Spaltung Israels" als ekklesiologisches Legitimationsproblem bildet auch den Hintergrund zu dem Beitrag „The Twelve on Israel's Thrones: Luke's Understanding of the Apostolate" (75–112): Die Apostel sind

nach Lukas nicht primär Augenzeugen Jesu, sondern die neuen Führer Israels anstelle der bisherigen Führung, die den Messias abgelehnt hat. Paulus erscheint als „der Lehrer Israels" („Paul: The Teacher of Israel", S. 153–183, zuerst deutschsprachig in: Novum Testamentum 10, 1968), der wegen seiner Gesetzesauffassung den Vorwurf der Anstiftung zur Apostasie vom Judentum auf sich zieht und von Lukas entsprechend verteidigt werden muß. Denn nach Lukas sind alle Christen strikte Gesetzesbefolger; auch die Heidenchristen befolgen das mosaische Gesetz, soweit es eben für Heiden, die in Israel leben wollen, gilt („The Law in Luke-Acts", S. 133–151, zuerst in: Harvard Theological Revieuw 64, 1971). Ein Exponent orthodoxer Gesetzestreue ist auch der Herrenbruder Jakobus, die einzige undiskutierte Autorität in der Apg; dieser verbürgt die volle Identität von empirischer Kirche und gemäß Verheißung der Schrift wiederhergestelltem Israel und deckt die Aurotität des umstrittenen Paulus („James: The Defender of Paul", S. 185–207).

Obgleich J. in mancher Einzelthese Kritik herausfordert und generell die zentrifugalen Tendenzen des lkn Doppelwerks unterschätzt (Verstockung Israels, programmatische Differenzierung von Christentum judenchristlicher und heidenchristlicher Observanz), ist die Auseinandersetzung mit dem Ansatzpunkt seiner Lukas-Interpretation unerläßlich, weil J. einer der wenigen ist, die mit der Einsicht operieren, daß – trotz fortgeschrittener ekklesialer Zustände – das ekklesiologische Denken des Lukas am Problem des Verhältnisses der Kirche zum Judentum (als einem Problem der Kirche!) orientiert ist.

Münster Karl Löning

Glöckner, Richard OP: **Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas.** – Mainz: M. Grünewald (1975). (Walberberger Studien, Theol. Reihe 9) XXII, 246 S. Ln DM 39.–

Das Buch rückt in der Auseinandersetzung mit der Lukassicht Ph. Vielhauers, H. Conzelmanns, G. Kleins usw. gewisse überspitzte Formulierungen zurecht. Ich bin mit Vf. darin einig, daß man das Vorwort Lk 1,1–4 nicht überinterpretieren sollte, daß das „Heute" von 4,21 nicht einfach historisierend ist und von Anfang an ein Wortgeschehen beschreibt (die Erfüllung soll ja „in euren Ohren" geschehen, Schweizer, Jesus Christus 139f), daß man das Wirken Jesu nicht als „satansfreie" Zeit bezeichnen kann (ebd. 141f) und daß vor allem die Gegenwart Jesu in seinem „Namen" für Lukas wesentlich ist (ebd. 143f). Auch dem Satz wird man zustimmen können, daß das gesamte Leben Jesu Heilsgrund ist und die „Erhöhung" Jesu seine „Erniedrigung", sein Leben unter der Versuchung, im Dienst an den Niedrigen, in der Treue bis zum Tod voraussetzt, insofern also auch sein Sterben Heilsbedeutung hat (wenn auch nicht als Sühnetod), so daß Heil als Herrschaftswechsel konzipiert ist (vgl. Schweizer 144f).

Man wünschte aber, daß Licht- und Schattenseiten lk Theologie weit schärfer hervorträten, daß z. B. sichtbar würde, wie er in anderer Zeit neue Probleme gesehen und mit mehr oder weniger Geschick angepackt hat. Fatalerweise sind die provokativen und darin außerordentlich hilfreichen Untersuchungen J. Jervells (zusammengefaßt in: Luke and the People of God, 1972, bei Schweizer 149f) überhaupt nicht beigezogen worden. Auch der interessante Beitrag Lukas' zur Eschatologie ist nur gestreift (Hinweise bei Schweizer 150–154; das umfangreiche und wichtige Werk von J. Zmijewski, BBB 40, 1972, aber auch das von R. Geiger, EHS.T 16, 1973 zu Lk 17,20–37 und 21,5–36 sind überhaupt nicht genannt).

Schließlich: wenn man schon dauernd griechische Wörter setzen will statt deutscher (warum eigentlich?), dürfte man nicht einem Femininum den maskulinen Artikel geben (S. 81, 125, 157, 169, 202) oder falsche Infinitive bilden (S. 64, vgl. den falschen Nominativ S. 178, auch S. 190: W. statt G. Schrenk und andere Druckfehler S. 16, Z. 21; S. 123, Z. 4; S. 126, Z. 5; S. 187, Z. 4; S. 204, Z. 2v.u.; S. 205, Z. 16).

Als Korrektur an einer einseitigen Lukasinterpretation tut das Buch aber seinen Dienst, und eine wirkliche Theologie des Lukas zu schreiben, ist heute eine Aufgabe, die noch unser aller Kraft übersteigt.

Zürich Eduard Schweizer

Lohfink, Gerhard: **Die Sammlung Israels.** Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. – München: Kösel 1975. 115 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd XXXIX) kart. DM 28.–

Lohfinks Habil.-Schrift (Würzburg, WS 1972/73) „will kein Handbuch sein, sondern eine These vortragen" (9), und zwar zur Frage des Ursprungs der Kirche bei Lukas. Es geht Lohfink ausschließlich um den diachronischen Aspekt; Strukturfragen werden ausdrücklich ausgeklammert (15). Die These: Nach Lukas hat Jesus nicht die Kirche „gegründet"; die Kirche ist nach Lukas keine neue Glaubensgemeinschaft neben oder in Israel, sondern Lukas versteht die Entstehung der Kirche als den in kontinuierlichen Stufen ablaufenden Prozeß der Sammlung des wahren Israel aus Juden und Heiden angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft. Dieser Prozeß, der zugleich die Krisis des bisherigen Israel ist, ist das Werk Gottes.

Grundlage für die lkn Ekklesiologie ist nach Lohfink die Israel-Theologie der lkn Vorgeschichte. „Israel" meine hier das durch die eschatologische κρίσις geläuterte Gottesvolk, das „wahre Israel", mit dem auch für Lukas die Kirche identisch sei. Lukas habe diese Ekklesiologie palästinensisch-judenchristlicher Herkunft „übernommen und fortgeführt" (33) durch die redaktionelle Herausarbeitung zweier Thesen: „Jesus hat ganz Israel angesprochen und erreicht" (Evangelium) und: „Aus dem von Jesus angesprochenen Israel wurde die Kirche" (Apostelgeschichte) (ebd.). Lukas sieht demnach die Kirche nicht als Ursprungsgröße, sondern als Resultat der Sammlung des „wahren Israel". Die eigentliche Sammlung erfolgt durch die apostolische Verkündigung (Apg 2–6). Nach dem partiellen Gelingen der Sammlung des „wahren Israel" aus dem bisherigen λαός erfolgt ein Bruch: Der unbekehrte Rest des λαός solidarisiert sich mit der immer schon jesusfeindlichen Führung. Erst jetzt (erstmals Apg 5,11; ab 8,1 regelmäßig) verwendet Lukas den Begriff ἐκκλησία, der damit stets eine gegenüber der Restkategorie „Juden" exklusive Nebenbedeutung hat (ähnlich wie der Begriff λαός, wo er in eschatologischer Bedeutung die Kirche bezeichnet); andererseits weitet Lukas den Begriff universalistisch aus.

Der Vorstellung von einer kontinuierlichen Ausdifferenzierung der Kirche bei Lukas entspricht andererseits, daß die vorösterliche Sammlung des Jüngerkreises und die Wahl von Aposteln durch Jesus von Lukas nicht als kirchenstiftende Akte beurteilt werden. Lohfink betont, daß der – nicht auf Wachstum angelegte – vorösterliche Jüngerkreis die nachösterliche Sammlung des wahren Israel „im voraus darstellt" (75), also Repräsentativcharakter hat. (Überflüssig, dann auch noch zu behaupten, damit sei für Lukas bereits vor Ostern „die Sammlung Israels doch in einem Teilbereich gelungen!") Entsprechend gilt für die lkn Interpretation des Apostelamtes das prinzipielle Festhalten an der βασιλεία-Verkündigung an die Adresse des λαός auch nach Ostern (79). Erst im Prozeß der Scheidung des wahren Israel vom Judentum „wird dann auch der Apostolat der Zwölf zum *kirchlichen* Amt – genau in dem Maße, in dem Israel zur Kirche wird" (84).

In diesem Zusammenhang berücksichtigt Lohfink leider zuwenig die Figur des lkn Paulus, der ja nach lkn Anschauung nicht nur die letzte christusunmittelbare Autorität ist, aus deren Vermächtnis die Kirche lebt, sondern der als Verfolger der Kirche und Zeuge Jesu – jeweils in ganz verschiedener Weise – am Zerbrechen der Einheit des „ganzen" Israel maßgeblich beteiligt ist. Nimmt man den Stellenwert des Paulus für Lukas – als Autorität und als Figur seiner Darstellung – ernst, verschieben sich die Akzente bei der Interpretation des von Lohfink im übrigen brilliant erarbeiteten Befundes: Nach Lohfink stellt Lukas die Entstehung der Kirche als einen „langen" und „vielfältigen" „Weg" vor, der in sechs aufeinander folgenden Stufen „zur Kirche führt" (93). Richtig an diesem Denkmodell ist die prinzipielle Betrachtung der Kirche als Ergebnis eines Prozesses, dessen letztes Subjekt Gott ist und der sich in der kerygmatischen Auseinandersetzung um Jesus vollzieht. Korrekturbedürftig daran ist das von Conzelmann übernommene undialektische heilsgeschichtliche Periodenbzw. Stufenschema, demzufolge „die Kirche in ungebrochener Kontinuität zu Israel steht" (95). Lediglich das letzte Kapitel („Die Kirche als das Werk Gottes") wird der Ambivalenz des lkn Kontinuitätsdenkens gerecht (das ἔργον θαυμαστόν der Heidenmission ist „doch gleichzeitig ein furchtbares Gericht", 88). Im übrigen dürfte das lkn Problembewußtsein hinsichtlich der Kontinuität unterschätzt sein.

Die These, Lukas habe die judenchristlich-palästinensische Ekklesiologie der Vorgeschichte lediglich „übernommen und fortgeführt", bedarf entsprechend zumindest einer Präzisierung, was ohne Berücksichtigung der Gesetzesproblematik bei Lukas und der damit zusammenhängenden ekklesiologischen Strukturfragen (Apg. 15) nicht zu leisten ist.

Daß die Beurteilung der lkn Ekklesiologie auch von kontroverstheologischem Interesse ist, zumindest in der neueren protestantischen Exegese, wird bei Lohfink kaum sichtbar. Die von ihm intendierte „formale Einsicht, daß die Entstehung der Kirche als geschichtlicher Prozeß begriffen werden muß" (99), würde nicht genügen, um die lkn Position in sachgemäßer Weise gegen eine

anachronistische Interpretation als „frühkatholische" Kirchen-Ideologie abzugrenzen.

Münster Karl Löning

Gasque, Ward: **A History of the Criticism of the Acts of the Apostles.** Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975. X, 324 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Bd 17) Ln DM 56.–

1956 beklagte E. Haenchen in der 1. Aufl. seines großen Actakommentars (inzwischen erschienen 5 weitere, überarbeitete Auflagen, die letzte 1968, und 1971 eine englische Ausgabe), daß für die Actaforschung „ein wirkliches Gegenstück" zu A. Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung fehle (S. 11 Anm. 2). Seine Klage verhallte nicht ungehört. Schon 1959 lieferte A. J. Mattill unter Berufung auf Haenchen eine außerordentlich gründliche und informative Diss. über „Luke as Historian in Criticism since 1840" (Vanderbilt University); sie blieb leider unveröffentlicht und ist nur als Mikrofilm zugänglich (University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, Mic 59–4116). Nun will Gasque mit seinem Buch die von Haenchen beklagte Lücke endgültig schließen.

G.s Buch entstand aus einer 1969 bei F. F. Bruce in Manchester abgeschlossenen Diss.; G. überarbeitete sie zwar noch für den Druck, behandelt aber nach 1969 erschienene Literatur nicht mehr. In der Überzeugung, daß ntl Forschung „ein internationales und überkonfessionelles Unternehmen" ist und nicht nur das exklusive Privileg „einer kleinen Schar deutscher protestantischer Gelehrter" (3), will G. eine „umfassende Forschungsgeschichte" (2) schreiben, in der die Arbeiten „deutscher, britischer und amerikanischer Gelehrter, konservativer und radikaler, protestantischer und katholischer" (4) berücksichtigt werden sollen. Die übliche Gliederung der kritischen Actaforschung in Perioden der Tendenz- und Quellenkritik, Form- und Redaktionsgeschichte ist für G. eine irreführende „oversimplification" (4). In der umstrittenen Frage der historischen Zuverlässigkeit der Apg bezieht G. Position: Seine Arbeit hat ihn in der Überzeugung bestärkt, „daß jene Kritiker im wesentlichen recht haben, die den Vf. der Apg für einen zuverlässigen Chronisten des frühen Christentums halten" (5). Dem entspricht ein, wenn nicht das entscheidende Ziel G.s, nämlich „präzis anzugeben, w a r u m eine große Zahl von Gelehrten" (5) trotz aller Gegenargumente so denkt (wie er selbst). Diese apologetische Zielsetzung bestimmt das ganze Buch. Alle Forscher werden daran gemessen, ob die Apg für sie historisch zuverlässig ist oder nicht. Wer hier Zweifel äußert oder Probleme sieht, der verfährt – wie G. es im Epilog zusammenfaßt – nach „einer inadäquaten kritischen Methode und/oder läßt sich durch ein theologisches oder philosophisches Vorurteil bestimmen" (306); seine Beiträge zur Actaforschung sind kurzlebig und eigentlich kaum erwähnenswert. Wer in dieser Hinsicht hingegen zuversichtlich ist und Gewißheit verbreitet, der tut das nach Meinung G.s aufgrund eines breiteren historischen Horizonts und besserer Kenntnis der Geschichte und Literatur der griechisch-römischen Welt, kurz der Umwelt des frühen Christentums; er liefert „die positiven und beständigen Beiträge zu einem exakten Verstehen der Apostelgeschichte" (307). So ergibt sich für G. das folgende Bild der kritischen Actaforschung:

Schon vorkritische Erforschung der Apg (Kap. I, S. 7–20: J. Calvin, H. Grotius, J. Lightfoot, J. A. Bengel, W. Paley) habe manches erkannt, was spätere auch feststellten; doch die „moderne kritische Erforschung" der Apg habe erst begonnen, als im 19. Jh. die Frage nach dem Zweck der Apg in den Vordergrund trat (21). Die Bedeutung dieser Frage erkannt zu haben, sei das Verdienst von F. C. Baur und seiner Schule (Kap. II, S. 21–54); deren völlig unhistorische Rekonstruktion des Urchristentums sei freilich ernsthaft zu kritisieren (52). Die Tübinger Kritiker (Baur, K. Schrader, A. Schwegler, E. Zeller) hätten „niemals die wahre Natur historischer Forschung wirklich verstanden", wohl weil sie „in erster Linie Philosophen" waren (108). G. lobt aber M. Schneckenburgers Beitrag zur Tendenzkritik (32–39), dem die Apg zwar in manchem, z. B. der Paulusdarstellung, „apologetisch und einseitig" (32) sei, insgesamt jedoch „ein im wesentlichen zuverlässiges Bild des frühesten Christentums" (39). – Die Kritiker der Tübinger Konstruktion (Kap. III, S. 55–72: H. A. W. Meyer, J. A. Neander, F. A. G. Tholuck, A. Ritschl, G. V. Lechler, M. Baumgarten, E. Lekebusch) wären „zu sehr viel gründlicherer historischer Arbeit als Baur und seine Schüler fähig" gewesen (70.72) und sie hätten gezeigt, „die Beweiskraft der Argumente Baurs und seiner Nachfolger gegen die Historizität der Apg (sei) nicht zwingend" (71). – Ärger noch als die Tübinger sind für G. deren radikale Nachfahren (Kap. IV, S. 73–95: B. Bauer, E. Renan, F. C. Overbeck, W. C. van Manen, P. W. Schmiedel). Direkt oder indirekt hätten sie die weitere Forschung beeinflußt mit ihrer Betonung der Kreativität des Vf.s der Apg und seiner Unfähigkeit, etwas über das apostolische Zeitalter zu wissen oder, wo Kenntnisse vorlagen, die Fakten zu verstehen, und mit seiner Zuordnung zum Frühkatholizismus (93f). – Auch die deutsche Kritik am Ende des 19. Jh. (Kap. V, S. 96–106) trage zur Actaforschung nicht viel bei – ganz im Gegensatz zur britischen Arbeit: „some of the most lasting work was being done in the British Isles" (105). – So sind für G. (Kap. VI, S. 107–135) die Arbeiten von J. Smith (The Voyage and Shipwreck of St. Paul, 1848), H. Alford, W. J. Conybeare, J. S. Howson (The Life and the Epistles of St. Paul, 1852) grundlegende Beiträge zur Actaforschung und die verschiedenen Untersuchungen – „historisch im vollsten Sinne des Wortes" (134) – von J. B. Lightfoot (1818–1889), besonders sein Galaterkommentar, ihr Höhepunkt im 19. Jh. Ihnen allen (und auch F. W. Farrar, T. E. Page, R. J. Knowling, R. B. Rackham, A. C. Headlam) gelte die Apg als historisch zuverlässig.

Eine neue Ära beginnt für G. mit Sir W. M. Ramsay (1851–1939). Er erhält in Kap. VII „Die Verteidigung des Historikers Lukas" (136–163) einen Ehrenplatz neben Th. Zahn, A. Harnack, E. Meyer und A. Wikenhauser, nachdem G. ihn schon 1966 monographisch gewürdigt hatte. Für G. waren die Genannten trotz der Ablehnung ihrer Thesen durch die „orthodoxe Kritik" erfolgreich; denn „wenn man Köpfe zählen würde, dann wäre zu sagen, daß die Mehrheit der Gelehrten durch diese Verteidigung der historischen Zuverlässigkeit der Apg beeindruckt worden sei" (162). – In Kap. VIII „Der amerikanische Beitrag" (164–200) behandelt G. A. C. McGiffert, B. W. Bacon, J. H. Ropes, C. C. Torrey, B. S. Easton, J. Knox (weil seine willkürlichen Thesen unter seinen Schülern noch eine Rolle spielen, vgl. S. 199) und besonders H. J. Cadbury (168f 185–194) und die monumentalen 5 Bände der „Beginnings of Christianity" (169–185). Wie üblich sind auch für G. letztere philologisch und historisch unübertroffen, theologisch aber schwach. Cadbury sei vielleicht zu „übervorsichtig" (188 Anm. 83). In der Frage des historischen Wertes der Apg ständen die Amerikaner zwar etwas links von der durchschnittlichen britischen Kritik, aber weit rechts von der radikalen deutschen (183.200). – In Kap. IX „Der Einfluß von Martin Dibelius" (201–250) werden dessen Aufsätze und die Actakommentare von E. Haenchen und H. Conzelmann ausführlich besprochen und kritisiert. Ihnen wird vorgeworfen, sie hätten formgeschichtliche Analyse mit „deutscher existentialer Theologie" verbunden und jene britischen und deutschen Gelehrten nicht beachtet, die „aus historisch-kritischen Gründen die grundsätzliche Zuverlässigkeit der Apg" verteidigen (250). Weil er „einer falschen kritischen Methode" folge, wird Haenchens „großer Kommentar" nach Meinung G.s „von zukünftigen Gelehrtengenerationen mehr als ein historisches Phänomen einer Ära der Auslegungsgeschichte betrachtet werden denn als ein bleibender Beitrag zur ntl Forschung" (243f). – Im letzten Kapitel (X, 251–305) wendet sich G. zunächst den „nichtdeutschen" britischen Gelehrten zu, denen „die Schlußfolgerungen von Dibelius und seiner Schule ... als unbewiesen oder gar völlig irrig" erscheinen; sie sähen sich „zuerst und vor allem als Exegeten und Historiker, kaum aber als Theologen" (251). Für W. L. Knox z. B. habe Lukas „im ganzen eine genaue Darstellung der Entwicklung des Christentums" gegeben (255), und F. F. Bruce (G.s Doktorvater) habe in zwei Kommentaren zur Apg – „durch und durch kritisch im besten Sinne des Wortes" (257) – den „zur Zeit besten Führer zu einem kritischen Studium der Apg ... auf Englisch" geliefert (264); seine Ergebnisse: die Apg sei historisch zuverlässig (258), stamme von dem Paulusbegleiter Lukas (261) und sei um 61 n. Chr. abgefaßt (263). Mehr oder weniger ausführliche Referate über wichtige und unwichtige Literatur zur Apg füllen weitere Seiten, ehe G. mit einem Blick auf die – ach so – divergierenden Beiträge in der Festschrift für P. Schubert (Studies in Luke-Acts, 1966) das Kapitel beschließt. Erwähnt sei lediglich noch G.s Urteil über P. Vielhauers forschungsgeschichtlich einflußreichen Aufsatz „Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte" (1951): „voll von unberechtigten Annahmen, fragwürdiger Exegese und falschen Schlußfolgerungen" (287). – Im äußerst knappen „Epilog" (306–309) formuliert G. die eingangs referierte Unterscheidung zwischen inadäquater und angemessener Methode, die Forderung, „sorgfältig und demütig auf den Vf. des lukanischen Doppelwerks zu hören" (308), und die Einsicht, es gebe nicht den einen Zweck der Apg.

Von seinem Standpunkt aus hat G. mit kräftigen Schwarz-Weiß-Strichen ein durchaus eindrückliches Bild der Actaforschung gezeichnet, auch wenn die Konturen gelegentlich verschwimmen (vgl. z. B. Kap. X) und sich manches straffen ließe (wie G. selbst ahnt, S. 109). Doch die geplante „umfassende Forschungsgeschichte" (2) ist sein Buch nicht. Das liegt nicht allein an G.s apologetischer Position – zu Recht betonte A. Schweitzer im Vorwort zur 2. Aufl. seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, „daß niemand die Geschichte eines Problems und seiner bisher versuchten Lösungen schreiben kann, der nicht selber eine bestimmte Stellung zu den Fragen einnimmt". Nur ist zu fragen, ob das Problem der Apg mit der Alternative historisch zuverlässig oder unzuverlässig schon hinreichend erfaßt ist; denn immerhin führt die Frage nach dem Zweck der Apg zu den verschiedensten Deutungen und damit zu mehr Problemen als dem der historischen Zuverlässigkeit, und für G. selbst begann mit der Betonung dieser

Frage die moderne kritische Erforschung der Apg (21). Offensichtlich hat G. die Konsequenzen aus dieser zutreffenden Feststellung nicht durchdacht, sonst wäre er nicht so einseitig auf die Frage der historischen Zuverlässigkeit der Apg fixiert geblieben.

Zu widersprechen ist vor allem seiner etwas naiven Auffassung von einer „streng historischen Forschung und Exegese" (306), die von den „Experten in Geschichte, Literatur und Archäologie der alten Welt" lerne und so zu einem „exakten Verstehen der Apg" gelange (307). Wer sich A. Schweitzers Forschungsgeschichte zum Vorbild nimmt, der müßte an diesem Punkt eigentlich mißtrauischer sein. Verwunderlich ist, wenn ein positiver Konservativer wie G. das Wort „Theologe" nur noch mit negativem Vorzeichen verwendet. Bedenklich ist schließlich, daß G. die quellenkritischen Arbeiten zur Apg von vornherein ausklammert und wiederholt die Meinungen kritischer Forscher verzeichnet.

Die Ausklammerung der quellenkritischen Arbeiten begründet G. (S. 96 Anm. 1) mit dem Verweis auf J. Dupont, Les sources du livre des Actes. Etat de la question, Bruges-Paris 1960 (engl. Übersetzung: London 1964). Nun, Dupont hat ja auch einen ausgezeichneten Bericht über die Actaforschung von 1940–1950 verfaßt; doch G. läßt die Arbeiten aus diesem Zeitraum vernünftigerweise nicht fort. Die quellenkritischen Arbeiten zur Apg aber spielen besonders am Ende des 19. Jh. eine wichtige Rolle als Versuche unterschiedlichster Art, auf dem Umweg über mögliche Quellen an historischer Zuverlässigkeit der Apg zu retten, was die Kritik in Frage gestellt hatte. Ganz konsequent ist G. ohnehin nicht, da er auf A. Harnacks Arbeiten zur Apg eingeht (146–155), die man üblicherweise als letzte großangelegte quellenkritische Analyse der Apg wertet (z. B. E. Haenchen, J. Dupont).

Die Verzeichnung der Meinung anderer Forscher beginnt, wenn G. von den wenigen historischen Daten, die bei E. Zellers kritischer Sichtung der Apg übrig geblieben sind, auch noch einige unterschlägt: z. B. meint Zeller, „die Beziehung des Ananias zu Paulus ... könnte ... historisch sein" (Die Apostelgeschichte, 1854, S. 196) – G. sagt, für Zeller seien die Bekehrungsberichte „völlig unhistorisch" (45) – und die Angaben über die ersten Heidenbekehrungen in Antiochien (Apg 11,19f) würden „der geschichtlichen Analogie vollkommen entsprechen" (a.a.O., S. 210) – bei G. hält Zeller „den Bericht über die Anfänge des Heidenchristentums in Antiochien für unhistorisch" (46). – Vertraut man auf G., so hat F. C. Overbeck die Arbeit Bruno Bauers dankbar aufgenommen (S. 74 Anm. 6) – Overbeck selbst bringt im Vorwort seines Actakommentars unmißverständlich zum Ausdruck, Bauers Werk sei für ihn „auf der Grenze der wissenschaftlichen Literatur" und entbehre „jedes besonderen Interesses" (XIII). – M. Dibelius soll nach G.s Darstellung (S. 221 u. Anm. 58) die Stephanusrede gänzlich als Komposition des Vf.s sehen – wie der aufmerksame Leser dem Dibelius-Zitat in der Anmerkung entnehmen kann, sieht Dibelius den neutralen Text in Apg 7, 2–53 als Tradition an, die polemischen Stellen (sc. 7,35–43; vielleicht 7,44–50; sicher 7,51–53) als Werk des Lukas. – Wenn G. schließlich H. J. Cadbury in „die Lightfoot-Ramsay Tradition" einreihen will (192), so ist das ein apologetischer Gewaltstreich; denn Cadbury erklärte in seinem unüberholten Meisterwerk „The Making of Luke-Acts" (1927) deutlich, die Frage nach dem Werden eines Buches sei Voraussetzung der Frage nach seiner Wahrheit (a.a.O., S. 362.368) und letztere sei bei jedem Stück für sich zu stellen (365) und keineswegs so wichtig wie erstere (368). Was ist das anderes, als wenn M. Dibelius 1923 feststellte, „daß in der Apostelgeschichte die Frage der historischen Zuverlässigkeit je nach den einzelnen Teilen verschieden zu beurteilen ist ... Und nur wenn man erst einmal absieht von dem, was wir als Fragen an diese Erzählungen heranbringen, lernt man lauschen auf das, was die Erzähler zu sagen haben" (zitiert bei G. auf S. 207).

Münster Martin Rese

Jaubert, Annie: Approches de l'Evangile de Jean. – Paris: Editions du Seuil, kart. (1976). 189 S. (Parole de Dieu) kart.

Die Verfasserin ist der Gelehrtenwelt – von vielen weiteren Arbeiten abgesehen – vor allem durch ihre Qumranstudien bekannt geworden und durch ihre viel besprochene These über das Datum des letzten Abendmahls, das Jesus am Dienstag der Leidenswoche nach dem Qumran-Kalender gefeiert hätte. Hier legt sie nun einen kleinen Band vor, der mehr bietet, als sein anspruchsloser Titel besagt, den wir etwa mit „Wege zum Verständnis des Johannesevangeliums" übersetzen könnten. In Wirklichkeit enthält er auf beschränktem Raum eine Fülle suggestiver Beobachtungen über die Gesamtkonzeption des Evangeliums sowie interessante Einzelexegesen. Obwohl A. J. im Vorwort bescheiden erklärt, sie verzichte darauf, eine Schlußfolgerung zu ziehen, ergibt sich doch eine Sicht, die – ausgehend vom Begriff des „Zeichens" – den mehrdeutigen Sinn herausstellt, der zugleich die materiellen Begebenheiten in Wort und Handlung und ihre tiefere Bedeutung betrifft. A. J. gebraucht dafür den Terminus „Symbol", wobei sie sich der Gefahr seines Mißverständnisses bewußt ist. Mit ihrer Grundauffassung kommt sie der von mir in meinem Buch über „den johanneischen Kreis" bestimmten „johanneischen Perspektive" sehr nahe, und es ist schade, daß sie sich mit der ungefähr zur gleichen Zeit erschienenen Arbeit (deutsche Ausgabe 1975) nicht auseinandersetzen konnte.

Die Verfasserin verfügt über eine weitgehende Kenntnis der zeitgenössischen jüdischen Literatur, auch der rabbinischen Texte. Diese verleiht den hier vorgelegten johanneischen Studien ihren besonderen Wert. Auf diesem Hintergrund werden in vielen johanneischen Bildern gerade in ihrer Mehrdeutigkeit konkretere Beziehungen sichtbar. Hugo Odeberg hatte in seiner bereits weiter zurückliegenden Arbeit The Fourth Gospel in its Relation to the Contemporaneous Currents in Palestine and the Hellenistic-oriental World (1929, jetzt neu gedruckt), die eine bibliographische Erwähnung verdient hätte, diesen Weg gewiesen, allerdings hauptsächlich mit Beschränkung auf die mystische Linie. Dieser Weg ist inzwischen von anderen beschritten worden, deren Untersuchungen hier herangezogen werden. A. J. ist mit der immer mehr anwachsenden Literatur über das vierte Evangelium wohl vertraut. In der Aufführung der spezialisierten Bibliographien (179) fehlt allerdings H. Thyens sehr vollständig kritische Übersicht aus der Literatur zum Johannesevangelium Th. R. 1974, S. 4ff; 1975, S. 289ff, die der Verfasserin wohl zu spät zu Gesicht gekommen ist.

Trotz der besonderen Ausrichtung des vorgeschlagenen theologischen Verständnisses konnte die Frage nach den Entstehungsverhältnissen nicht beiseite gelassen werden. Ihr ist ein ausführliches erstes Kapitel gewidmet.

Als literarisches Genus nimmt A. J. eine „liturgische Katechese" an, was sowohl dem redaktionellen Rahmen als der Stelle, die Taufe und Abendmahl einnehmen, entspricht. Allerdings scheint sich mir das Interesse des Evangelisten über das Liturgische hinaus auch auf die Mission und im gewissem Sinn auf die Bekämpfung von Irrlehren zu erstrecken, gemäß seiner Absicht, das Leben Jesu so darzustellen, daß in jedem einmaligen Ereignis des Lebens des Inkarnierten zugleich das ganze Geschehen der Kirche in Erscheinung tritt, insofern der erhöhte Christus in ihm am Werke ist.

Die geistige Umwelt wird durch den schon erwähnten jüdisch-synkretistischen Hintergrund bestimmt; zugleich wird aber auch die Verbindung mit den Jesustraditionen nicht vernachlässigt. Die Anerkennung des Einflusses des theologischen Interesses und späterer Entwicklungen auf die Darstellung schließt die Annahme der Faktizität gewisser auch aus johanneischer Sondertradition stammender Begebenheiten nicht aus. Ohne mit einer direkten Benützung der Synoptiker, auch des Lukas, sicher zu rechnen, vergleicht die Verfasserin eine Reihe synoptischer Logien mit johanneischen Aussagen Jesu.

Mit Recht wird der historische Wert der Mitteilungen des Johannesevangeliums über die Beziehungen Johannes des Täufers zu Jesus und seinen Jüngern besonders unterstrichen: „Keine Angabe erhellt besser die Anfänge des Christentums" als die Aussage des Johannesevangeliums (Kap. 1,35ff), „daß die ersten Jünger Jesu vom Kreise des Täufers herkamen" (38). Betont sollte aber werden, daß gerade der wohl mit dem Lieblingsjünger identische ungenannte Jünger dieser Stelle von dorther kommt, denn dies ist von größter Wichtigkeit für die Frage der Zuverlässigkeit dieser Angaben und für die Charakterisierung der johanneischen Eigenart, wenn, wie die Verfasserin annimmt, dieser jedenfalls hinter der Abfassung steht. Richtig hebt A. J. hervor, daß nach dem Johannesevangelium Kap. 3,22 Jesus selbst ein Schüler des Täufers war. Allerdings habe der Täufer das Bild vom „Lamm Gottes" (Kap. 1,36) noch nicht im Sinne eines gekreuzigten Messias, sondern der durch jüdische Texte (siehe unten zu Exkurs I) belegten Anschauung vom s i e g r e i c h e n Lamm (= Messias) verstanden. Diese erwägenswerte Erklärung, nach der der Täufer das christliche Mysterium noch nicht erfaßt habe, veranlaßt die Verfasserin, in Mtth. 11,11 („kein Größerer unter den vom Weibe Geborenen ...") die synoptische Meinung zu finden, der Täufer sei nicht ins Reich Gottes eingedrungen. Demgegenüber halte ich nach wie vor mit F. Dibelius (Zwei Worte Jesu. ZNW 1910, S. 190ff) an der Erklärung dieses synoptischen Logions fest, die gerade dem vorhin aufgezeigten johanneischen Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer entspricht: der, der kleiner (μικρότερος) ist (nämlich Jesus als Schüler), ist im Himmelreich größer als er.

Weniger überzeugend als die übrigen Ausführungen über den Ursprung des Evangeliums ist die auf die Identifizierung des Lieb-

lingsjüngers bezügliche Beweisführung. Wie R. Brown, F.-M. Braun und R. Schnackenburg (Einleitung zum 1. Bd seines Kommentars, 1965, S. 76ff und jetzt wieder 3. Bd, 1975, S. 449ff, aber entgegen seinem Artikel in EKKG 1970, S. 97ff) unterscheidet A. J. zwischen dem nur als „Gewährsmann" in Betracht kommenden Augenzeugen und dem eigentlichen Evangelisten, der dem Kreis jüdisch-hellenistischer Missionare angehöre (52). Sie muß wohl diese Unterscheidung machen, da sie mit der Tradition den Lieblingsjünger mit Johannes dem Zebedäussohn gleichsetzt.

Die Argumente, mit denen sie diese Identifizierung verteidigt, sind in der Hauptsache die gleichen, die wir in den Arbeiten R. Browns und F.-M. Brauns sowie dem 1. Band des Schnackenburgschen Kommentars finden. Letzterer hat allerdings seine Meinung seit 1965 in dieser Hinsicht geändert und vertritt jetzt die meiner Auffassung sehr nahekommende Ansicht, der Lieblingsjünger gehöre nicht dem Zwölferkreis an und stamme wahrscheinlich aus Jerusalem (wobei er jedoch die sich mir bei dieser Annahme nicht mit Notwendigkeit aufdrängende Gewährsmannhypothese, wie gesagt, aufs neue verteidigt). Die von A. J. auf S. 51 dem Zeugen zugeschriebenen Mitteilungen hätten die Verfasserin doch wohl in eine ähnliche Richtung weisen können. Daß Joh. 21 die Gleichsetzung des Lieblingsjüngers mit dem Zebedäussohn „sehr wahrscheinlich" (46) mache, ergibt sich jedenfalls nicht aus der Aufzählung der Jünger in diesem Kapitel; sie wird durch diese im Gegenteil äußerst fragwürdig. – Wie bei allen Vertretern der Tradition wird als Hauptargument das Zusammensein der Apostel Petrus und Johannes in der Apostelgeschichte angeführt (46), vor allem in Samarien[1]. Aber erklären jene Stellen nicht gerade umgekehrt das spätere Aufkommen der Identifizierung des unbekannten Partners des Petrus mit dem Zebedäussohn? Im übrigen gibt auch die Verfasserin zu, daß die Irenäustradition, was das hohe Alter des „bis in die Zeit Trajans lebenden" Johannes betrifft, wegen des Schweigens des Clemens Romanus und des Ignatius zweifelhaft sei (S. 50 Anm. 79).

Wichtiger als die Verfasserfrage ist der Autorin wohl das in 3 Kapiteln entwickelte theologische Verständnis, und hier stellt sie – abgesehen von Bekanntem – z. T. originelle und überraschende Zusammenhänge her. Die bereits erwähnt Mehrdeutigkeit der Zeichen wird unter Berücksichtigung der dem Evangelisten geläufigen Hilfsmittel – wie Zahlensymbolik, Wortspiele, Mißverständnisse der Zuhörer – an verschiedenen Beispielen erläutert, wobei auch die „Komplexität" der Symbole und ihre Häufung betont, anderseits die Forderung nach strenger Logik und Systematisierung als unsachgemäß abgelehnt wird: im Gespräch mit der Samariterin (die von einer ganzen Literatur bezeugte Brunnenmythologie, Hochzeitssymbolik, Rückkehr der Ungetreuen zu Gott); in der Passionsgeschichte die Pilatusszene; das Kreuz mit besonderer Beachtung der Erwähnung der „Mutter" = Zion, die das messianische Volk gebiert (die Beziehung zur Rolle der Mutter in der Kanageschichte wird nicht im Sinne eines Gegensatzes bzw. einer Korrektur, sondern eher einer Kontinuität aufgefaßt); der kaum zu bestreitende im Lanzenstich implizierte Hinweis auf die Sakramente wird gut mit Kap. 7,37–39 zusammengebracht (Ströme lebendigen Wassers; Jesus an Stelle des Tempels, aus dem die von Ezechiel geweissagte Quelle sprudelt) und durch Midrasch Rabba über Ex. 4,9 (Fels, aus dem Moses Blut und Wasser fließen läßt) erhellt; dazu das Nichtbrechen der Gebeine (Ps. 34,21 der Gerechten; Ex. 12,46 des Osterlamms; Jub. 49,13 der Kinder Israel). Auch dem Kreuzeswort 19,30 und im gleichen Vers dem παρέδωκεν το πνεῦμα wird Doppelbedeutung zugeschrieben. Letzteres würde zugleich: „er gab den Geist auf" und „er gab im Sterben den Geist weiter" bedeuten.

Das Kapitel über das Glauben bzw. Nichtglauben (das Evangelium kennt nur das Verbum, nicht das Substantivum), das ganz auf die Person Jesu bezogen ist, enthält u. a. eine ansprechende Erklärung der schwierigen Stelle über den Geist, der die Welt „überführt": Joh. 16,8–11 (im Herzen der Jünger; ähnlich Test. Juda 20,5).

Im letzten Kapitel werden die sieben „Ich bin"-Worte, vor allem das absolut gebrauchte, im Zusammenhang mit Ex 3,14 erklärt. Das ἐξηγήσατο des Vaters durch den Sohn am Ende des Prologs (Joh. 1,18) wird als Antwort auf Sir. 43,31 verstanden: „wer hat ihn gesehen, und wer könnte ihn auslegen (ἐκδιηγεῖσθας)", (auch von Schnackenburg zitiert) so daß auch hier die Weisheit hinter dem Prolog stünde.

[1] Was die ersten Missionare Samariens betrifft, schließt sich die Verfasserin meiner Deutung der ἄλλοι in Joh. 4,38 auf die „Hellenisten" an (cf. S. 49).

Viele jedenfalls erwägenswerte Einzelerklärungen finden sich auch in diesem Kapitel, etwa wenn S. 115 Anm. 13 Joh. 1,14 das ὁ λόγος, σὰρξ ἐγένετο von Jes. 40,6–8 aus beleuchtet wird. Hinter den johanneischen Aussagen über die Beziehung des Vaters zum Sohn sieht A. J. mit anderen Auslegern das Urbild des Isaakopfers. Die Liebe Gottes zu Christus ist in der Liebe zu den Menschen verankert, und alle Ausstrahlungen der ἀγάπη sind von ihr bestimmt.

Sechs Exkurse („Dossiers") beschließen das Buch. Sie untermauern die Hauptthesen der Untersuchung mit Belegen, die dem jüdischen Mutterboden johanneischen Denkens entstammen. Der Exeget wird gerade für diese Materialsammlung dankbar sein.

1. Lamm Gottes (als Sieger – cf. Johoffbg 17,14; den von C. H. Dodd zitierten Belegen 1. Hen. 89,45ff und Test. Joseph 19,8 fügt A. J. Jes. 16,1 nach der Übersetzung der Vulgata hinzu, falls diese auf eine alte jüdische Auslegung zurückgehen sollte. Dazu die Frage an A. J.: Wenn diese Auffassung im Ausspruch des Täufers Joh. 1,29 vorliegt (Schnackenburg bezweifelt es), sind damit in der Perspektive des Evangeliums die anderen Bedeutungen des Bildes an dieser Stelle ausgeschlossen, vor allem die Beziehung zum leidenden Gottesknecht, die mir auf Grund des allerdings von C. H. Dodd und R. Le Déaut bestrittenen und auch von A. J. in Frage gestellten Doppelsinns des aramäischen talja immer noch wahrscheinlich ist?).

2. Das lebendige Wasser in den mannigfachen Beziehungen (Brunnen, Fels, Tempel, Siloe, Laubhüttenfest).

3. Das dreifache Zeugnis von Geist, Wasser und Blut (u. a. Hinweis auf T. W. Mansons Zusammenstellung mit der Dreiheit Salbung, Taufe und Abendmahl, gemäß der syrischen Liturgie).

4. Gottessohntitel.

5. Gottesname (Die im Anschluß an Ex. 3,14 nicht zu überbietende Bezeichnung Jesu als „Ich bin" – ani hu; Doppelbedeutung; Offenbarung des Namens durch Jesus und Teilnahme der Gläubigen am Namen).

6. Philonische Parallelen (Bei aller Betonung der Unterschiede berechtigte Reaktion gegenüber einer auf allzu ausschließliche Verwertung folgenden Vernachlässigung gewisser Berührungen mit Philo: z. B. Logos als Nahrung der Seelen, Fürbitte des Logos, Licht und Heiland der Seelen).

Basel – Paris Oscar Cullmann

Schütz, John H.: **Paul and the Anatomy of Apostolic Authority.** – Cambridge: University Press (1975). XII, 307 S. (Society for New Testament Studies, Monograph Series 26) Lw. US$ 23.50; £ 8.25

Die Grundthesen des Buches sind: Nach Paulus gründet die apostolische „Macht" primär im Evangelium, näherhin im „Wort vom Kreuz". Das Evangelium ist letztlich jene Macht, aus der alle apostolische Autorität abzuleiten ist. Der primäre Ort der „Verleiblichung" des Evangeliums ist das Leben des Apostels, seine eigene Biographie (vgl. vor allem Gal 1.2), durch die das Evangelium als Evangelium der Gnade interpretiert wird. Aber als verkörpertes Evangelium kann er selbst, der Apostel, nicht „repetiert" werden. Die Schwierigkeit bestand darum nach seinem Tod darin, daß zwar (etwa von Lukas) die Biographie des Paulus erzählt worden ist, aber diese nicht mehr als Manifestation der Macht des Evangeliums begriffen werden konnte. Damit ging er selbst als existentielle Interpretationsfigur des Evangeliums verloren. Das hatte zur Folge gehabt, meint Sch., daß von Lukas die Eschatologie an die Peripherie verschoben werden konnte. Ob dem wirklich so ist, müßte gründlich überprüft werden. Die neueste Lukasforschung unterzieht sich dieser Überprüfung. Sch. hat auf jeden Fall ein ungemein anregendes Buch geschrieben, das es verdient, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Regensburg Franz Mußner

Greshake, Gisbert, und **Lohfink,** Gerhard: **Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit.** Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 160 S. (Quaestiones disputatae 71) kart. DM 26.–

Die vorliegenden Beiträge zum Thema Eschatologie sind ein ausgezeichnetes Beispiel von gemeinsamer exegetisch-systematischer Arbeit. G. Greshake, jetzt Professor für Dogmatik in Wien, ist durch seine Diss. Auferstehung der Toten (1969), die sowohl eine Übersicht über das Thema bei Barth, Bultmann und Moltmann, als auch eine Diskussion über eine Auswahl von biblischen Texten und dann eine abschließende theologische Synthese bietet, als peritus in diesen Fragen wohlbekannt. G. Lohfink, jetzt

Professor für NT in Tübingen, hat u. a. das verwandte Thema Himmelfahrt Jesu bearbeitet. Die kompetente Behandlung des Themas ist also nicht zufällig. Teilweise sind die Beiträge zu diesem Buch mehr oder weniger überarbeitete Versionen von früher erschienenen Aufsätzen oder Vorträgen, was natürlich den Wert des Buches nicht verringert.

1. Eine sehr nützliche Einführung in die Diskussion der Eschatologie – mit den verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffs – in der Theologie dieses Jh.s bringt G. Greshake im ersten Kapitel. Er beschreibt die Pendelschläge angefangen von der traditionellen katholischen und protestantischen Schultheologie über J. Weiss und A. Schweitzer, die dialektische Theologie und personal-existentiale Hermeneutik (Rahner, Urs v. Balthasar) im katholischen Zusammenhang, Theologie der Hoffnung, politische Theologie, Revolutions- und Befreiungstheologie bis zur neuen Wendung der siebziger Jahre zu den Fragen vom Jenseits des Todes des Einzelnen. Das Hauptanliegen ist die Frage, inwieweit die verschiedenen Modelle der Eschatologie sowohl den Existenzproblemen des Einzelnen als auch der konkreten geschichtlichen Zukunft dieser Welt gerecht werden. Respekt für die Komplexität der christlichen Eschatologie ist das Ergebnis dieser Übersicht (36).

2. Das Problem der Interpretation der nicht umzudeutenden Naherwartung Jesu ist der Ausgangspunkt des exegetisch-hermeneutischen Hauptbeitrages von G. Lohfink. Nach der Abweisung drei anderer Interpretationsversuche formuliert er seine These vom Ansatz der Eschata im Tod (59ff). Dabei geht er davon aus, daß die unaufgebbare Substanz der Reich-Gottes-Predigt Jesu vom Weltbild der Apokalyptik befreit werden muß, d. h. nicht nur von den Raumvorstellungen (Himmel als Ort Gottes im räumlichen Sinn), wie das schon längst geschehen ist, sondern auch vom apokalyptischen Zeit- und Geschichtsbild:

Es geht nicht an, das Kommen Gottes lediglich an einem postulierten Endpunkt unseres Geschichtsverlaufs anzusetzen. Gott ist jedem Punkt irdischer Geschichte gleich fern oder besser: gleich nah. Und wenn Gott kommt, dann kommt er gleichzeitig an jedem Punkt menschlicher Geschichte (61).

Konsequent wird darum auch die Möglichkeit einer Parusie in einer „am Ende noch lebenden letzten Generation" (61) – wie es sich Paulus nach 1 Thess 4,15 (und 1 Kor 15,51f) vorstellt – verneint. Alle müssen durch den Tod gehen (hier kann sich Lohfink auf Thomas stützen, S. Th. III suppl. q. 78a).

Das Kommen Gottes ist... beim Tod aller Menschen anzusetzen, gleichgültig, an welchem Punkt der Geschichte sie gelebt haben oder noch leben werden (61f).

Hier kann man mindestens zwei kritische Fragen stellen: (1) Gibt es keinen „Tod", kein Ende der Geschichte dieser Welt, der Menschheit, der Erde, des Universums, keinen Endpunkt, der wie der Tod für den Einzelnen das Kommen Gottes für die Welt bedeutet? (2) Wenn diese Frage abgewiesen oder überhaupt nicht gestellt wird, kann man dann behaupten, daß man der Frage von der Zukunft dieser Welt in der Eschatologie gerecht wird? Warum soll die Theologie gerade zu dieser Zeit, wo die Menschheit wohl zum erstenmal die ganz reale Möglichkeit hat, sich selbst zu vernichten, in einer apokalyptischen Situation, nicht das apokalyptische Geschichtsbild eher aktualisieren und eine solche kosmische Katastrophe als das Kommen Gottes für die Welt interpretieren? Ein komplementäres Gesicht, das den Tod des Einzelnen als endgültige Begegnung mit Gott deutet und trotzdem nicht die kosmische und weltgeschichtliche Perspektive fallen läßt sondern eher Tod des Einzelnen und den Weltuntergang als im Grunde dasselbe Ereignis deutet, das von zwei Seiten her beleuchtet werden muß, dürfte den biblischen Texten und den Hoffnungen der Menschheit heute eher gerecht werden.

Die Interpretation des Todes als des Zeitpunkts der Parusie stammt tatsächlich aus der dialektischen Theologie mit ihrer Betonung des unendlichen qualitativen Unterschieds zwischen Zeit und Ewigkeit. L. meint, daß der mittelalterliche Begriff des aevum, als „verklärte Zeit" neuinterpretiert, wo die gesamte „Existenz in einem einzigen ‚ewigen' Jetzt" zusammengefaßt wird, ein Mittelbegriff zwischen Zeit und Ewigkeit, hier helfen kann um die Beziehung zwischen Eschatologie und Welt aufrechtzuerhalten, ja, um von der Eschatologie aus die „Entwicklung zu einer besseren und menschlicheren Welt" (74) zu fördern. Damit verläßt Lohfink jedoch den Boden der Exegese, obwohl er im letzten Abschnitt dieses Kapitels zum NT zurückkehrt und in der Verkündigung der Auferstehung Jesu am dritten Tag als „Realmodell christlicher Eschatologie" (80) die Bestätigung seiner These findet, „daß Gott uns aus dem Tode unmittelbar in die Vollendung aller Geschichte befreien wird" (81) – was ein Weiterdenken nach den Linien von 1. Kor 15 auch sehr wohl sein könnte.

3. Das folgende Kapitel, von Greshake, entwickelt dieselbe These aus einem anderen Gesichtspunkt, das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", nach einer übersichtlichen theologiegeschichtlichen Darstellung, also die „heute von einer größeren Zahl katholischer Theologen" (119) vertretene Auffassung, „daß im Tod Auferstehung des Leibes geschieht" (118).

Hier möchte ich (unter Hinweis auf mein Buch Life After Death I, 1974, vgl. ThRv 72, 1976, 106f) einwenden, daß der Ausgangspunkt, die Zeichnung des scharfen Gegensatzes zwischen „griechischer" und „hebräischer Anthropologie" (S. 83, vgl. jedoch die Einschränkung in Anm. 4) wahrscheinlich zu schematisch ist (wie auch die Rede Lohfinks von „semitischem Denken", S. 76 – vgl. die Kritik von J. Barr). Eine komplementäre Ansicht, die beide Perspektiven, „Unsterblichkeit" des Einzelnen im Tode und „Auferstehung" des Kollektivs beim Weltuntergang stehen läßt, würde wohl eher der Tatsache, daß die christliche Tradition einschließlich des NTs nicht von der Auferstehung im Tode spricht, gerecht werden.

Greshakes Kritik der Endentscheidungshypothese (121–130) überzeugt. Die beiden abschließenden „Konkretionen" zum Thema könnten auch eine gute Einführung zum Buch und zur allgemeinen Neuinterpretation der Eschatologie in der heutigen Theologie sein.

Im Ganzen genommen scheint mir dies Buch ein vorzügliches Beispiel dafür zu sein, was man in einer Reihe mit dem Namen Quaestiones disputatae finden sollte: theologische Hypothesen, die einen Neuansatz in schwierigen und umstrittenen Fragen bedeuten, aber mehr Einleitung oder Fortführung eines Gesprächs, das weitergehen muß, als „Endentscheidung" in irgendeiner Weise.

Uppsala Hans C. Cavallin

Venetz, Hermann-Josef: **Der Glaube weiß um die Zeit.** Zum paulinischen Verständnis der „Letzten Dinge". – (Fribourg): Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1975). 188 S. (Biblische Beiträge N. F. Bd 11) kart. sfr 24.–

Diese Einführung in die paulinische Eschatologie ist pastoral begründet (9) und natürlich von diesem Hintergrund bestimmt. Auch für Fachtheologen bietet sie jedoch eine hilfreiche Übersicht über die Entwicklung des Auferstehungsglaubens in Israel und im Judentum, ausgehend von der Sadduzäer-Perikope (Mk. 12,18–27, erster Abschnitt, S. 12–30) und den Ergebnissen der neueren Exegese der paulinischen Hauptstellen von Auferstehung und Leben nach dem Tode (1. Thess. 4,13–5,11; Röm. 8 und andere Texte aus Gal. und Röm., die das Thema Tod-Leben berühren; 1. Kor 15; 2. Kor 4,16–5,10; Phil 1, 20–24; 3,8b–11, 20–21). Mit Recht warnt V. „vor den Versuchungen, die eschatologischen Aussagen des Paulus in ein System zu bringen" (147). V. verzichtet jedoch nicht auf die Aufgabe, „die Aussagen des Apostels thematisch zu gruppieren, um so mit unseren Meinungen und Vorstellungen besser ins Gespräch kommen zu können" (147), was er im letzten Abschnitt des Buches zu tun versucht. Seine Betonung, daß „die beiden Vorstellungshorizonte – die Auferstehung von den Toten und die Vereinigung mit Gott unmittelbar nach dem Tod" im NT wie in jüdischen Texten „nebeneinander stehen", ja gleich nötig sind, um den Glauben wirklich zur Sprache zu bringen, möchte ich stark unterstreichen. Darum muß sicher auch das alte Schema, das Vf. auf S. 149 graphisch darstellt und das in der vorkonziliaren Katechese und Dogmatik überall begegnete, gründlich revidiert werden. Fraglich ist aber, ob der Versuch Vf.s (mit graphischer Darstellung auf S. 150), der von der Gegenüberstellung von „altem" bzw. „neuer Äon" ausgeht und sehr stark die „Hingabe an die Welt" als die Verwirklichung der Eschatologie schon jetzt betont (vgl. die Schlußworte S. 185), wirklich sachgemäß paulinische Intentionen zum Ausdruck bringt.

Uppsala Hans C. Cavallin

Stylianopoulos, Theodore: **Justin Martyr and the Mosaic Law.** – Missoula, Montana: Society of Biblical Literature and Scholars Press 1975. XI, 204 S. (Dissertation Series, Nr. 20) brosch. US $ 4.20

Justin der Märtyrer ist in vielfacher Hinsicht einer der größten und interessantesten Verfasser der Frühkirche. Er ist der erste bekannte christliche Verfasser, der im nachapostolischen Zeitalter eine ganze Reihe neutestamentlicher Themen wieder ans Licht bringt: die Erfüllung der Weissagungen in Christus, den Blick für die Heilsgeschichte und die Polemik gegen die jüdische

Gesetzesfrömmigkeit sowie gegen die Spekulationen der Gnostiker. Als Philosoph hat Justin Anregungen gegeben, die bis heute ihre Wirkung haben.

Für die folgenden Kirchenväter (Irenäus, Tertullian, Cyprian) ist Justin von entscheidender Bedeutung. Gleichzeitig bleibt er selbst ein Rätsel, weil wir seinen unmittelbaren theologischen Hintergrund und die Brücken, die ihn mit dem NT verbinden, nicht mehr greifen können. Darum sind auch die neuen Arbeiten über Justin von besonderem Interesse.

In seiner soliden und wohl durchgearbeiteten Abhandlung hat Stylianopoulos ein bedeutendes Thema Justins analysiert, seine Stellung zum mosaischen Gesetz, d. h., wie er seine Lehre im Dialog mit Tryphon entwickelt. Man hat bisweilen versucht, dieses Religionsgespräch zwischen einem christlichen Theologen und einem jüdischen Rabbinen als ein für heidnische Leser bestimmtes Werk zu erweisen (so Harnack, Goodenough, Hyldahl, Voss). Der Vf. zeigt ausführlich und überzeugend, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß die Schrift wirklich für christliche und jüdische Leser geschrieben worden ist.

Wie Prigent und von Campenhausen meint Vf. – mit Recht – daß man im Dialog auch Spuren der früheren Polemik Justins gegen die Gnostiker und besonders gegen Markion finden kann. Und nicht nur Polemik: an einigen Stellen, z. B. wenn er fragt, wie die eherne Schlange mit dem mosaischen Bilderverbot vereinbar sei, braucht er gegen die Juden ein Argument, das er von seinen markionitischen Gegnern geholt hat.

In bezug auf das mosaische Gesetz steht Justin zwischen dem jüdischen und dem markionitischen Standpunkt. Er entwickelt hier eine eigene Theorie, die von den späteren Kirchenvätern modifiziert worden ist. Das AT und besonders das Gesetz war immer ein Problem für die junge Kirche. Solange es keinen ntl Kanon gab, war das AT allein heilige Schrift der Kirche. Wie sollte man daher die kultischen Vorschriften des Gesetzes bewerten, die man selbst nicht befolgte und die man als jüdische Gebräuche betrachtete? Es gab drei logische Möglichkeiten: zur Gesetzesfrömmigkeit zurückzukehren – wie judenchristliche Gruppen; das Gesetz als minderwertig abzulehnen – wie Markion und seine Schüler; oder dem Gesetz eine begrenzte Bedeutung zuzuschreiben – der Weg der Großkirche, dem auch Justin folgt.

Wie Vf. gut nachweist, hat Justin hier mit einer Dreiteilung des Gesetzes gerechnet. Das Gesetz enthält ethische Gebote (dikaia), die universal und allen Menschen offenbar sind und die deshalb kaum zum mosaischen Gesetz im strengen Sinn zu rechnen sind. Weiter findet man im Gesetz prophetische Worte, die auf den kommenden Christus hinweisen, die aber nicht nur im Gesetz, sondern im AT ganz allgemein zu finden sind. Dem Hauptteil des Gesetzes schreibt Justin einen begrenzten, historischen Wert zu: die Vorschriften sind den Juden wegen ihrer Hartherzigkeit (sklerokardia, -on) gegeben, und sie sind darum für die Christen nicht bindend. Was die Beschneidung anbetrifft, so hat Justin das eigenartige und vom politischen Geschehen seiner eigenen Zeit geholte Argument benutzt, daß sie den Juden als Kennzeichen gegeben worden wäre, damit sie Jerusalem nicht mehr betreten könnten – d. h. nach dem Bar Kochba-Krieg. Wie der Vf. es ein bißchen zugespitzt ausdrückt (89), so ist Justin mit Markion eins darin, daß das Gesetz endgültig mit Christus beseitigt sei.

Justins Gesetzesauffassung ist also in erster Linie heilsgeschichtlich bedingt. Ungleich dem Gnostiker Ptolemäus, der in Rom zur selben Zeit wirkte, hat Justin wenig Interesse an einer allegorischen Auslegung des Gesetzes. Es scheint mir, daß der Vf. hier, wie auch sein Vorgänger von Campenhausen, Justin zu leicht eine Originalität zuschreibt. Man kann den Unterschied auch so deuten, daß es in dieser frühen Zeit schon verschiedene Schulen der christlichen Schriftauslegung gab, besonders was man etwas ungenau als „Allegoriker" und „Heilsgeschichtler" bezeichnen kann.

Die allegorische Schriftauslegung ist im NT nicht besonders entwickelt, wird aber im 2. Jh. unter dem Einfluß Philos ganz bedeutend. Das Gesetz wird hier nicht als eine nur zeitgemäße göttliche Verfügung betrachtet, sondern vielmehr als ewig gültig, wenn es nur recht verstanden ist, d. h. als Symbol einer Wirklichkeit metaphysischer oder moralischer Ordnung. In dieser Tradition steht Ptolemäus wie auch der Barnabasbrief und sie wird bald bedeutende Vertreter in Klemens Alexandrinus und Origenes finden.

Die heilsgeschichtliche Auslegung dominiert im NT, besonders bei Paulus, Lukas und auch im Hebräerbrief, wo die kultischen Vorschriften als Schattenbilder verstanden werden, die zum Verschwinden bestimmt sind, sobald Christus selbst gekommen ist. Justin knüpft an diese heilsgeschichtliche Tradition an und bildet dadurch die Brücke zu Irenäus und Tertullian. Mit seiner Zweigötterlehre repräsentiert Markion hingegen nur einen Abweg dieser Tradition, und es scheint mir offenbar, daß sein Einfluß auf Justin nur von untergeordneter Bedeutung gewesen sein kann.

Das führt uns zum entscheidenden Problem, nämlich ob Justin von Paulus beeinflußt worden ist. Man hat oft gemeint, daß Justin von Paulus ganz unabhängig oder sogar antipaulinisch eingestellt war. Der Vf. vertritt die entgegengesetzte Auffassung und meint, daß wir im Dialog Justins direkte Anklänge an die paulinischen Briefe finden können. Der Gedanke, daß Abraham an Gott glaubte und von ihm gesegnet wurde, bevor er beschnitten worden war, klingt ja ganz paulinisch (116), wie auch das Argument, daß die Alten zur Zeit vor Mose ohne das Gesetz lebten und doch gerechtfertigt waren. Das Letzte will Vf. unnötigerweise zum gnostischen oder markionitischen Gedankengut rechnen (180) – das ist aber viel leichter als eine Konsequenz der Theologie des Römerbriefes zu verstehen. Als besonderen Beweis für paulinischen Einfluß führt der Vf. an, daß Justin die beiden Schriftstellen Deut. 27:26 und 21:23 in derselben Fassung zitiert wie Paulus in Gal. 3:10 und 3:13 (104ff).

Ich glaube, daß man hier sehr vorsichtig vorgehen muß. Paulinischer Einfluß ist kein eindeutiger Begriff. Kannte Justin das ganze Corpus Paulinum, das wir kennen, oder vielleicht den Kanon von zehn Briefen, den Markion zusammengestellt hatte? Kannte er Paulus nur durch Bruchstücke der Briefe oder durch Zitate? Es ist nicht undenkbar, daß die Schriftbeweise von Gal. 3 getrennt in Umlauf waren, so daß Justin sie ohne den paulinischen Kontext gebraucht haben kann. Auch wenn Justin Paulus vielleicht besser kannte als wir jetzt feststellen können, ist damit noch nichts darüber ausgesagt, inwiefern er Paulus als eine entscheidende apostolische Autorität betrachtet hat. Die Gesamtschau der Heilsökonomie und die Lehre vom Ende des Gesetzes kann er aus anderen urchristlichen Traditionen geschöpft haben. Das Verhältnis Justins zu Paulus verbleibt vage, der energischen Beweisführung des Vf.:s zum Trotz.

Lund Per Beskow

Askese und Mönchtum in der Alten Kirche. Hrsg. von K. Suso Frank. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. VI, 385 S. (Wege der Forschung, Bd CCCCIX) Lw. Ladenpreis DM 77.–, Mitgliederpreis DM 44.–

Mit diesem Band macht der jetzt in Freiburg i. Br. (früher in Mainz) lehrende kath. Kirchenhistoriker Frank elf bedeutsame Studien neu zugänglich, die zwischen 1891 und 1972 zum Problem des Ursprungs und der Ausprägung des frühchristlichen asketisch-monastischen Lebens erschienen sind:

Adolf Harnack, Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums; Ernst Troeltsch, Askese; Johannes M. van der Ploeg OP, Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums; Georg Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese; Heinrich Bacht SJ, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum; Alfred Adam, Rezension von A. Vööbus: History of Asceticism in the Syrian Orient; Élie Griffe, Der hl. Martinus und das gallische Mönchtum; Jacques Fontaine, Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jh. im westlichen Römerreich; Augustin Genestout OSB, Die Magisterregel – eine würdige Grundlage der Regel des hl. Benedikt? (Diese von Frank hier vorgenommene Übersetzung des französischen Originaltitels „La Règle du Maître n'était-elle pas digne d'être utilisée par saint Benoît?" ist zwar nicht falsch, trifft aber die Tendenz des Aufsatzes weniger gut als die Übersetzung: Die Magisterregel – eine *un*würdige Grundlage der Regel des hl. Benedikt? Denn genau dies war der Vorwurf, der seinerzeit gegen Genestouts These von der Abhängigkeit der Regula Benedicti von der Regula Magistri erhoben wurde, der sich dann aber im Laufe der Kontroverse um die beiden Regeln, nicht zuletzt unter dem Eindruck des hier abgedruckten Aufsatzes von Genestout, als unsinnig erwies; vgl. dazu jetzt mein Buch: Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse, Hildesheim 1975, sowie Oda Hagemeyer, Die Regula Benedicti in der neueren Forschung, ThRv 72, 1976, 89–94); Luc M. J. Ver-

heijen OSA, Die Regel des hl. Augustin. – Der Band schließt mit einem Abkürzungsverzeichnis, einem Verzeichnis von Quellentexten zu „Askese und Mönchtum" sowie einer ausgewählten Bibliographie.

Meisterhaft in ihrer Kürze und Beschränkung auf die wichtigsten Forschungsprobleme ist Franks Einführung (1–33). Die Unterscheidung zwischen asketischem und mönchischem Leben, die Frank dabei vornimmt, ist ebenso zu begrüßen wie seine Kennzeichnung des je Asketischen und je Mönchischen, das beides gleichwohl auch eine Einheit bilden kann. Die Hauptaufgaben der gegenwärtigen Askese- und Mönchtumsforschung sind markiert durch die Frage nach den Gründen, die zur Wüstenanachorese führten (4), zum anderen durch die „Frage nach den Motiven der Überleitung des Eremitentums zum Zönobitentum" (ebd.). Schließlich nimmt die Frage der Entstehung des abendländischen Mönchtums (vgl. S. 5) heute einen weiten Raum ein. Trotz des grundlegenden neueren Werkes von Friedrich Prinz über das frühe Mönchtum im Frankenreich (München 1965) und der umfangreichen Studie von Antonio Linage Conde über Los Orígenes del Monacato Benedictino en la Península Ibérica (Salamanca 1973), einer Arbeit, die auch die Vorgeschichte des Benediktinertums in Spanien ausführlich behandelt, und trotz der verschiedenen Studien Adalbert de Vogüés, Basilius Steidles und François Masais über die frühmonastische Geschichte im westlichen Mittelmeerraum fehlt uns immer noch eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Übergangs vom östlichen zum westlichen Mönchtum. Die grundsätzlichen Fragen, auf die dabei zu achten ist, hat jetzt der spanische Benediktiner García M. Colombás in seinem zweibändigen Werk El Monacato Primitivo (Madrid 1974/75) klar herausgestellt. Franks Sammelband zeigt seinerseits, wie differenziert die Erforschung von Askese und Mönchtum in der Alten Kirche mittlerweile arbeitet. Was jetzt not tut, ist die Zusammenschau der bisherigen Ergebnisse, mindestens so gründlich wie seinerzeit das Handbuch Aszese und Mystik in der Väterzeit von M. Viller und K. Rahner (Freiburg i. Br. 1939), und es besteht Hoffnung, daß Frank selbst in absehbarer Zeit eine völlige Neuauflage dieses Werkes herausbringt. In Deutschland ist dazu kaum jemand so prädestiniert wie er; der vorliegende Sammelband sowie sein Büchlein Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Darmstadt 1975) und die beiden von ihm edierten Bände Frühes Mönchtum im Abendland (Zürich-München 1975) haben es wieder einmal bewiesen.

Treisbach Bernd Jaspert

Magne, Jean: **Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres.** Identification des documents et Analyse du rituel des ordinations. – Paris: 11, place Marcelin-Berthelot/Clamecy: Les presses de l'imprimerie Laballery et Cie 1975. 240 S. (Origines chrétiennes I). kart. FF 60.–

Aus der vom Vf. (im Selbstverlag) herausgegebenen und mit „Origines chrétiennes" anspruchsvoll betitelten Reihe, die anscheinend (vorerst?) vom Vf. allein bestritten wird, ist der erste der beiden zum gleichen Zeitpunkt erschienenen Bände, der über die Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolyt und deren Weiheliturgie hier vorzustellen. Skizzieren wir zunächst die These: Die fragliche frühchristliche Kirchenordnung hat mit Hippolyt nichts zu tun, trägt auch den Titel „Traditio apostolica" zu Unrecht; richtig heißt sie Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Die in ihr dargestellte Weiheliturgie ist – auch für uns heute noch erkennbar – ganz allmählich geworden, keineswegs das Werk eines Einzelnen (diese These trägt Vf. übrigens hier nicht zum erstenmal vor: vgl. Ostkirchliche Studien 14 [1965]).

Zur näheren Vorstellung scheint es sinnvoll, bei formalen Aspekten zu beginnen; denn was die formale Seite angeht, ist die Arbeit in mancherlei Hinsicht ungewöhnlich. Vf. verzichtet auf Register (Namen, Sachen) in herkömmlichem Sinn. Was schwerer wiegt: Er verzichtet vollständig auf Anmerkungen; was er zu sagen hat, hat er im „Textteil" untergebracht. Schließlich: fast alle alten Texte – die sehr umfänglich zitiert werden – werden nur in Übersetzung geboten; die wenigen im Original zitierten griechischen und hebräischen Texte werden in Umschrift wiedergegeben. Das alles macht es dem Leser nicht leicht. M.A.n. gibt es nur eine palusible Erklärung: Die Herstellungskosten des im Selbstverlag erschienenen Buches mußten auf jede erdenkliche Weise gesenkt werden.

Andererseits kommt Vf. in einem umfangreichen Anhang (193–235) dem Leser auch wieder sehr entgegen. Die Bibliographie hat er chronologisch geordnet (au fil du travail de l'auteur) und vor allem die jüngeren Titel mit z. T. aufschlußreichen Bemerkungen versehen. Diese „bibliographie chronologique" beginnt mit dem Jahr der Auffindung der Hippolyt-Statue auf dem römischen Campo Verano (1551) und endet mit Hinweisen auf die Auseinandersetzungen um seine Grundthese im Rahmen der V. und VI. Sitzung des International Congress on Patristic Studies in Oxford 1967 bzw. 1971: der Altmeister der Liturgiewissenschaft im französischen Sprachraum – und Herausgeber der Traditio apostolica – Dom Bernard Botte OSB, Löwen, war dort sein Adversarius. Vf. schlüsselt diese Biliographie durch mehrere Indices (Dokumente, Autoren, Sachen) auf und macht sie so zu einem recht brauchbaren Arbeitsinstrument.

Wer vermutete, Vf. reihe sich in die Phalanx derjenigen ein, die in den letzten Jahrzehnten dem Ergebnis der Arbeiten von E. Schwartz (1910) und R. H. Connolly (1916), d. h. der Zuweisung der früher sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung als Ἀποστολικὴ παράδοσις an Hippolyt von Rom widersprochen haben, sieht sehr bald, daß Vf. keineswegs mit Argumenten zu fechten willens ist, die bereits von R. Lorentz (1929), von H. Engberding (1948) und von J. M. Hanssens (1959) vorgebracht – und von der Mehrheit der Forschung abgelehnt – wurden. Insofern sich Vf. hier nicht solidarisiert, bleibt ihm die Mühe erspart, sich mit jenen Argumenten auseinanderzusetzen, die gegen die genannten Autoren vorgetragen wurden. Vf. hat eine neue Idee. Bislang wird die steinerne Bibliographie des Hippolyt, eingemeißelt in den Sockel seiner Statue, so gelesen: Einem Werk Περὶ χαρισμάτων folgt die Ἀποστολικὴ παράδοσις. Nach Vf. handelt es sich aber hier nicht um zwei Werke, sondern nur einen einzigen Titel: Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις. Zwar sei uns – so der Vf. – diese Schrift nicht im Original erhalten; aber wir könnten aus einer Überarbeitung auf ihren Inhalt zurückschließen: Apost. Konst. VIII 1–2 sei die Überarbeitung dieser hippolytischen Schrift (vgl. Apost. Konst. I–VI ~ Didascalia / VII ~ Didaché / VIII 3ff ~ Überarbeitung der Schrift, die Vf. jetzt Hippolyt absprechen will). Dieser These hat B. Botte bereits energisch – und u. E. mit guten Gründen – widersprochen: Oxford 1971, jetzt Studia Patristica 12 (1975) 83–86.

Wenn nun die Inschrift auf dem Sockel der Statue im Sinne des Vf. interpretiert wird, entsteht sofort die Frage: Was ist mit jener Schrift, die bislang allgemein für die Ἀποστολικὴ παράδοσις gehalten wird? Vf. nennt sie zunächst „document x". Aber er hat einen neuen Namen bei der Hand. Ein Bruchstück dieser Kirchenordnung (cp. 36 der Ausgabe von B. Botte in LQF 39) hat M. Richard vor rund zehn Jahren in zwei spätmittelalterlichen Handschriften entdeckt. In den beiden Florilegien, in denen dies cp. 36 (in griechisch!) auftaucht, ist es als aus den Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων stammend zitiert. Das genügt Vf., das ganze document x (also die Traditio apostolica des Hippolyt) als Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων eines unbekannten Autors zu bezeichnen. Genauer: von einer Autorschaft eines Einzelnen kann – so der Vf. – nicht die Rede sein; vielmehr handele es sich hier um eine allmählich gewachsene Ordnung, wie sich (so im zweiten Teil) exemplarisch an der Ordinationsliturgie erweisen lasse.

Vf. hat im Zusammenhang einleitender Dankesworte treuherzig (oder ironisch?) darauf hingewiesen, daß einer der Referenten dieser seiner Diss., H.-I. Marrou, die Beweisführung hinsichtlich der ApostKonst VIII 1–2 = Überarbeitung des Werkes Hippolyts Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις eine „composition, signée Jean Magne 1974" genannt habe. Dem ist m.A.n. allenfalls dies noch hinzuzufügen: Die Argumentation mit dem Titel des von M. Richard publizierten Fragments erscheint wie eine auf die Spitze gestellte Pyramide. Bemerkenswert vor allem ist, daß Vf. eine ernsthafte Antwort auf die Frage, wieso denn das document x bereits in den Nachfolgeschriften mit Hippolyt in Verbindung gebracht werde, schuldig bleibt.

Vf. glaubt, es sei ihm im ersten Teil gelungen, die Ἀποστολικὴ παράδοσις vom Werk des Hippolyt abzukoppeln. Nach diesem vermeintlich gelungenen Manöver kann er sich im zweiten Teil der von ihm als anonym angenommen und Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων genannten Kirchenordnung in Ruhe zuwenden, braucht er doch nun auf einen bestimmten Autor, also auf Ort und Zeit nicht mehr Rücksicht zu nehmen. Das erleichtert ihm die Analyse der Ordinationsliturgie sehr erheblich, d. h. der cpp. 2–3 (Bischofsweihe) und 7–8 (Presbyter- und Diakonenweihe) der Traditio apostolica. Das Bischofsweihegebet – so Vf. – ist aus mehreren Quellen zusammengewachsen: A^1, zu A^2 geworden, wird mit B verschmolzen; das ergibt die Vorform der uns vorliegenden Endredaktion. Die Analyse der Beschreibung des Ritus der Bischofsweihe (cp. 2) bringt u. a. zutage, es müsse eine Frühform des Rituals gegeben haben, gemäß der alle Anwesenden dem Kandidaten des Leitungsamtes schweigend die Hände aufgelegt haben – nicht mehr. An diesem Punkt z. B., so meint Vf., sei es gelungen, in einen Bereich vorzustoßen, den man „prä-apostolisch" nennen könne (vor Abfassung der Apg, der Past, die einen späteren Entwicklungsstand widerspiegeln).

Man wird Vf. zugestehen, daß die Ordinationsliturgie der Traditio apostolica des Hippolyt zu manchen Fragen reizt. Besonders auffällig z. B. ist bekanntlich, daß erst im Zusammenhang der Diakonenweihe (cp. 8) von der theologischen Qualität der Handauflegung zur Presbyterordination nicht nur durch den Bischof, sondern auch durch das Presbyterium gesprochen wird; und zu-

dem wird hier irgendwie zwiespältig argumentiert. Auch diese, im Grunde aber alle Fragen sind für Vf. beantwortbar geworden dadurch, daß er sich im ersten Teil seinen Schlüssel zurechtgefeilt hat: die vermeintliche Traditio apostolica ist eine anonyme Schrift Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Das eröffnet eine Fülle von Möglichkeiten, die demjenigen verschlossen bleiben, der für die allgemein angenommene Autorschaft Hippolyts plädiert. – Ob wenigstens das ein Verdienst des Vf. ist, auf Probleme der Ordinationsliturgie gemäß Hippolyt noch einmal ausdrücklich hingewiesen zu haben, wird man erst dann mit Sicherheit wissen, wenn der Vortrag, den E. Segelberg bei der VI. Sitzung in Oxford 1971 (vgl. oben) zum Thema „The Ordination Prayers in Hippolytus' Apostolic Tradition" gehalten hat, in den Studia Patristica veröffentlicht ist. Die vom Vf. als Lösungen angebotenen Hypothesen bringen jedenfalls die Forschung im Bereich der Ordinationsliturgie nicht weiter. Und keineswegs ergibt sich von hierher ein weiteres Argument, mit dem man die Autorschaft Hippolyts an der Ἀποστολικὴ παράδοσις bestreiten könnte.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Magne, Jean: **Sacrifice et Sacerdoce.** Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens – de ce communisme pratique à un capitalisme charitable – de l'aide aux pauvres aux dons à Dieu – des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion. – Paris: 11, place Marcelin-Berthelot/Clamecy: Les presses de l'imprimerie Laballery et Cie 1975. 219 S. (Origines chrétiennes II) kart. FF 60.–

Im Jahre 1975 rief J. Magne ein neues Reihenwerk patristischer und liturgiegeschichtlicher Provenienz ins Leben, das er sogleich mit zwei stattlichen Bänden eröffnete. Wie aus dem Vorwort zu entnehmen, steht Band I: ‚Tradition apostolique sur les charismes' et ‚Diataxeis des saints Apôtres' (s. o.) noch im Hintergrund vorliegender Monographie, obwohl beide selbständige und in sich geschlossene Größen darstellen. Vf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, Genese und Entwicklungsgang des christlichen Opfergedankens zu untersuchen: Ursprung und Entwicklungsgeschichte werden von der Idee umschlossen, die dem Ganzen dieser Arbeit ihr Gepräge gibt: Der Tenor liegt auf den materiellen (Naturalien bzw. Geld) Gaben der Gläubigen, die, im Laufe der Zeit immer stärker auf die Ebene des Sakralen gehoben, mit dem amtlichen Priestertum der frühchristlichen Kirche in direkte Verbindung gebracht werden. Opfer und Priestertum gehören unlöslich zusammen (210), weil das Priestertum der Kirche in dem Augenblick entsteht, in dem die Gaben der Gläubigen nicht mehr nur als Almosen, sondern als Gabe für Gott angesehen werden (212).

In den Kapiteln I–IV geht es Vf. darum, die patristischen Quellen, die über das Gabenopfer handeln, ausführlich zu Wort kommen zu lassen. Großes Gewicht legt er auf die christliche Frühzeit, aus der er 1 Clem, Justin, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, die Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen in ihren wichtigsten Passagen zitiert (11–43); demgegenüber nehmen die Einordnung dieser Quellen sowie der erläuternde Kommentar eine untergeordnete Stellung ein. Ähnliches gilt für die lateinischen (45–61) und griechischen Liturgien (62–76). Die Abschnitte sind materialreich, die Auszüge aus den Quellen zutreffend und im Wesentlichen vollständig aufgeführt. Die hier gebotene Skizze der frühen Liturgiegeschichte ruft Bekanntes und Anerkanntes in Erinnerung: Der Opfergedanke kann nicht ungestraft aus der frühchristlichen Liturgie und Theologie eliminiert werden, da es der historische Befund nicht zuläßt. Der Aufriß bestätigt in seinen Grundzügen den gegenwärtigen Forschungsstand, verzichtet aber auf detaillierte Zusammenhänge und bringt keine ausgesprochen neuen Ideen hinein.

Die sich anschließenden Kapitel V–IX erörtern zunächst ausgewählte ntl Perikopen; diese erweitern die ursprüngliche Fragestellung, indem sie die Bedingung der Möglichkeit des Almosengebens, sozusagen ihre theol. Ursache, aufzeigen. Es folgen die frühchristlichen Schriften Didache (77–79), der Hirt des Hermas (155–160), 2 Clem (151–156) und Clemens von Alexandrien (160–163), aus denen der Wille zum Almosengeben, zum freiwilligen Verzicht auf Besitztum, zum Opfer von Brot und Wein innerhalb und außerhalb der Eucharistiefeier spricht. Schließlich trägt Vf. außerchristliches Material heran, das die gemeinsamen und tragenden Vorstellungen herausarbeiten hilft, die über die christliche Opferidee hinausgehen: Philon von Alexandien (83f), Flavius Josephus (84f), die Texte von Qumran (85–91), die Therapeuten (91–93) sowie apokryphe Evangelien (114–122). Auch hier dominieren die Quellenauszüge, denen gegenüber eine erforderliche Hinführung zu ihnen zurücktritt. Das Schlußkapitel versucht die These zu untermauern, Abels Opfer sei „prototype de l'offrande des dons chrétienne" (165), wobei Vf. jüdische, rabbinische, ntl, gnostische und patristische Zeugen anführt (165–209). Diese stützen in der Tat die behauptete Relevanz dieses Topos; unbeschadet dessen existieren aber auch andere Topoi, wie z. B. das Mehlopfer im Anschluß an Lev 14,10 (seit Justin), das Opfer der Witwe nach Lk 21,4 (seit Irenäus) und Melchisedeks Opfer (seit Cyprian), die nicht unterschlagen werden dürfen.

Als Ergebnis formuliert Vf. eine kausale Zusammengehörigkeit von Opfer und Priestertum in seiner christlichen Ausprägung, zwei Größen, die sich gegenseitig setzen und fordern, weil sich ihr Entstehen vom Korrelat abhängig weiß (210–212). Sodann zeichnet er eine Entwicklungslinie des frühchristlichen Opfers nach, die wie folgt verläuft: „des simples dons des fidèles, son objet passe au pain et au vin de l'eucharistie, puis au corps et au sang du Christ que ce pain et ce vin représentent, puis à sa passion elle-même, c'est-à-dire au sacrifice rédempteur." (213) Damit scheint der Untertitel dieser Arbeit gerechtfertigt zu sein. Schaut man aber näher zu, wird bald manches fragwürdig: Man hätte sich eindeutige zeitliche Abgrenzungen gewünscht, klare Gliederungen nach geographischen und kulturellen Gesichtspunkten, verbindlich durchgeführte Stufen unter den frühchristlichen Autoren, die Unterscheidung von Haupt- und Marginalströmungen, insgesamt den langwierigen Prozeß des Ringens um die authentische Gestalt des christlichen Almosenopfers. Wenn nicht alles trügt, werden darüber hinaus die Resultate von J. W. F. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen (Erlangen 1851) 20f, 51f, 65 und G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien I; II (Göttingen 1921; 1922) passim unter gewandelten geschichtlichen Bedingungen neu aufgetischt, obwohl sie heute in ihren Grenzen erkannt und weithin überholt sind. Als Beispiel für viele vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (Gießen 1929) 158–169 für G. P. Wetter und J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I (Wien ^{5}1962) 35 u.ö. für J. W. F. Höfling. Dieses Entwicklungsmodell, so verlockend es auch sein mag, wird dem geschichtlichen Befund nicht gerecht.

Ebenso anfechtbar ist die Hypothese, die Theologie habe, die Terminologie der Liturgie und der Hl. Schrift hinter sich lassend, das Opfer in die Passion Christi hineinverlegt, entsprechend Cyprians bekannter Sentenz „Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus" (Ep. 63,17) (212). Vor dem afrikanischen Bischof verkündeten aber schon mehrere ntl Traditionskreise (Einsetzungsberichte, Joh 6,51c, Hebräerbrief, Eph 5,2), sodann Justin, Dial. 41,1–3; 116,3–117,4 und Irenäus, Adv. haer. V 33,1 u.ö. Gedankengut mit gleichem oder ähnlichem Inhalt. Bedauerlicherweise werden die Quellen in der Regel nicht durch kritische Editionen belegt. Das Register fehlt vollständig.

Trotz dieser Grenzen behält diese Untersuchung ihren Wert. Die überaus reiche Quellenzitation verdient positiv herausgestellt zu werden, ebenfalls die Tatsache, die Wichtigkeit des Almosenopfers und seine Verwandtschaft mit dem liturgisch-sakramentalen Opfer erneut ans Licht gestellt zu haben. Es bleibt auch weiterhin die Aufgabe bestehen, sich erneut den Quellen zuzuwenden, um in differenzierter und detaillierter Analyse den Fragestand am Forschungsstand zu erheben, um so im Ausgang des Erreichten neue und überzeugende Lösungsvorschläge zu unterbreiten.

Köln Helmut Moll

L'eucharistie des premiers chrétiens. Mit Beiträgen von W. Rordorf, G. Blond, R. Johanny, M. Jourjon, A. Hamman, A. Mehat, V. Saxer, R. Johanny, P. Jacquemont und M. Metzger. – Paris: Éditions Beauchesne (1976). 216 S. (Le point théologique 17) kart. FF 36.–

Neun Patrologen aus dem französischen Sprachgebiet haben sich hier zusammengetan, um die Eucharistielehre von der Didache bis zu den Apostolischen Konstitutionen in Form von Einzelaufsätzen zu behandeln. Die meisten Beiträge gehen auf eine Veröffentlichung in Parole et Pain (Nr. 40–46) zurück, die Didache auf eine in Lex Orandi 46, nur Clemens von Alexandrien und die Apost. Konstitutionen sind Ersterscheinungen.

Der erste Artikel wendet sich unvermittelt der Gemeindeschrift der Didache zu, obwohl der Buchtitel eine Beschäftigung mit der ntl Lehre von der Eucharistie erwarten läßt. W. Rordorf weiß sich mit dem Forschungsstand vertraut: Er referiert die Schwierigkeiten der zeitlichen und örtlichen Einordnung der Didache und bekennt sich bezüglich der Frage, ob Did 9/10 Agape- oder Eucharistiegebete beinhalten, für eine nicht-eucharistische Auslegung der beiden Kapitel, eine Position, die die pars sanior der Gelehrten hinter sich hat (13). Did 14 beschreibt dann die sonntägliche Herrenmahlfeier; der Rückgriff auf Mal 1,11–14 ruft den Opfercharakter der Feier ins Gedächtnis.

G. Blond erörtert die Eucharistielehre im ersten Clemensbrief. Mit guter Sachkenntnis und in erforderlicher Umsicht geht er zunächst auf die Sachproblematik von 1 Clem ein, bevor er sich den eucharistiebezogenen Abschnitten zuwendet. Auf diesem Hintergrund hebt sich dann die theol. Ausrichtung des Briefes ab, die in der Vorliebe für die heiligen Schriften des Alten Bundes besteht, die auch in der neuen Heilsordnung ihre Gültigkeit nicht eingebüßt haben. Anhand von 1 Clem 40–44, aber auch verstreuter Einzelaussagen sowie schließlich dem sog. Allgemeinen Gebet (1 Clem 59,4–61,3) ergibt sich folgerichtig ein Verständnis von Eucharistie, bei dem die Bindung an das Amt und der Opfercharakter dominant hervortreten.

Im Schnittpunkt der gnostischen Bedrohung der Kirche steht Ignatius von Antiochien, dessen Christologie und – davon abgeleitet – Eucharistielehre in eine Konfrontation mit ihr sowie auch mit judaistischen Kräften geraten ist. R. Johanny geht von einer terminologischen Untersuchung aus und entfaltet dann das Thema in mehreren Schritten: Eucharistie gilt als das Sakrament der Einheit (Philad 4, Smyr 7,1), aus der sich seine kirchliche Dimension ableitet (Smyr 8,1–2, Magn 6–7), es figuriert als Heilmittel der Unsterblichkeit (Eph 20,1–2), als Bild der Sehnsucht nach dem Martyrium (Röm 4,1), insgesamt als Verifikation der Christologie. Ein bedeutendes Zeugnis der alten Kirche, das die wesentlichen Elemente des NT einfängt und zu applizieren weiß.

In den Schriften Justin des Martyrers erfahren wir zum erstenmal den Verlauf der eucharistischen Feier und zudem ein Echo der Kontroverse über Grundgehalte des christlichen Opfers. Die junge Kirche, die in die geistige Welt der hellenistischen Philosophie und Mystik eindrang und gleichzeitig den Dialog mit den Juden nicht abbrach, rang um die wahre Gestalt der von Christus überkommenen Eucharistie. In Apol 65–67 erläutert und begründet Justin das Herrenmahl vor dem Forum der Heiden, in Dial 41,1–3 und Dial 116–117 stellt er dem Juden Tryphon dessen typologischen Charakter und dessen Immaterialität heraus. (M. Jourjon)

Mit Irenäus von Lyon tritt eine Auseinandersetzung auf den Plan, die den Kampf der Apologeten gegen die literarische Polemik des Heidentums weit hinter sich läßt. Die Irrlehren der Gnostiker widerlegend, entfaltet der Bischof von Lyon im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Schau die Rechtmäßigkeit der christlichen Lehre, in der auch die Eucharistie ihren Platz hat. Auf die radikale Abwertung alles Materiellen antwortet Irenäus mit dem Schöpfungsglauben, der zugleich die gnostische Annahme der Bedürftigkeit Gottes widerlegt. Auf die doketische Verkürzung des Christusglaubens reagiert er mit dem Hinweis auf die Unsterblichkeit des Menschen, die sich zeichenhaft im Sakrament der Eucharistie dokumentiere. Auf die Ablehnung des AT hin stellt er die Einheit beider Testamente eindrucksvoll heraus, aus der folgt, daß nun Idee und Gehalt des Opfers weithin miteinander konform gehen. (A. Hamman)

Clemens von Alexandrien versucht im Umgang mit der griechischen Philosophie den Gegensatz von Glaube und Wissen in ein harmonisches Verhältnis umzuwandeln und legt dem Glaubenden seine Zielvorstellung nahe, ein „christlicher Gnostiker" (Strom. 1,99,1ff) zu werden. In diesem groß angelegten Entwurf bleibt für die Sakramente nicht viel Raum, insbesondere nicht für die Eucharistie (103). Die Zitationen aus der hl. Schrift sowie einige Anspielungen lassen dem Ausleger geringe Möglichkeiten für sichere Schlüsse, zumal Clemens' Vorliebe für Allegorie und Typologie ihn zur Vorsicht mahnt (125f). Die irdisch-sichtbare Kirche ist Vorbereitung und Präfiguration des erwarteten Gottesreiches, was sich in der eucharistischen Versammlung zeichenhaft verdichtet: Im geistigen Mahl und Opfer werden die Christen genährt, mit Hl. Geist erfüllt und so zur Vollkommenheit geführt. (A. Mehat)

Ähnlich wie bei Clemens kommt das Sakrament der Eucharistie in den insgesamt 31 Schriften des Afrikaners Tertullian nicht zum Tragen. Der juristisch und rhetorisch geschulte Theologe bekämpft vorwiegend die heidnischen und markionitischen Irrtümer, nach seiner Hinwendung zum Montanismus auch katholische Überzeugungen. Er widerlegt Markion, indem er die Harmonie zwischen beiden Testamenten herausstellt; hierdurch kann er in atl Motiven Vorausdarstellungen der Eucharistie erkennen (Mal 1,10–14, Jer 11,19). Die lauernde Gefahr des Doketismus überwindet Tertullian durch ein klares Bekenntnis zur Realpräsenz. (V. Saxer)

Zwischen Decischer und Valerianischer Verfolgung steht Cyprian von Karthago, ein echter Seelsorger, der es versteht, die lapsi wieder mit der Kirche zu versöhnen. Zugehörigkeit zur Kirche und Eucharistie fordern sich gegenseitig; mehr als bislang fällt bei Cyprian ein starker Ton auf den Opfercharakter der Eucharistie: Leib und Blut bilden die Opfergaben, die dargebracht werden. Besondere Wichtigkeit kommt dabei der Ep. 63 zu, die sich gegen Bischof Cäcilius wendet, weil er mit seiner Gemeinde die Eucharistie mit Wasser statt mit Wein feiert. Die theol. überzeugende Widerlegung der Aquarier kommt einem Traktat über die Eucharistie gleich. (R. Johanny)

Ohne erkennbare theologische Einordnung der Werke des Origenes geht P. Jacquement einigen sich durchziehenden eucharistischen Gedanken nach und entfaltet sie. Sowohl der Glaube an die reale Gegenwart Christi als auch die Hochschätzung des göttlichen Wortes, das der Christ auf sakramentale Weise aufnimmt, kommen voll zur Darstellung; dagegen bleiben der Opfer- und Sühnecharakter unerwähnt (In Jesu Nave 2,1, Lev 13,3).

Die Apost. Konstitutionen, denen u. a. die Didaskalia und die Kirchenordnung Hippolyts als Quelle diente, bilden die größte kirchenrechtlich-liturgische Sammlung der kirchlichen Frühzeit. Ihnen verdanken wir die sog. Klementinische Liturgie, die älteste vollständig erhaltene Meßfeier, die wir besitzen. Über das achte Buch hinaus enthalten die Apost. Konstitutionen Gebetsformulare, die an Did 9/10 erinnern. (M. Metzger)

Der größte Teil der Aufsätze spiegelt einen seriösen Arbeitseinsatz wider, der sich im Gehalt und in der inhaltlichen Abgewogenheit niederschlägt. Dem Team der Patrologen kommt das Verdienst zu, mit echtem Durchblick für die Zusammenhänge das Wichtigste kurz und belegt aufgewiesen zu haben, wie auch durch ihren Konsens in den Grundfragen ein echtes Gemeinschaftswerk zustandegekommen ist. Es handelt sich insgesamt eher um eine neue Bestandsaufnahme des gewählten Themas als um einen Forschungsbericht. Auf der anderen Seite hätte man sich als Abschluß eine Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Eucharistie gewünscht, da nur so die vorliegenden Beziehungsfäden unter den frühchristlichen Autoren durchsichtig geworden wären. Die Behauptung, „les ouvrages sur le sujet sont rares" (6) mag füglich bezweifelt werden; so vermißt man denn auch die Monographien von J. Betz (ausgenommen S. 105 Anm. 19), M. Thurian und A. Gerken und die Aufsätze von G. G. Blum (Oecumenica 1966), J. A. Jungmann (ZKTh 1970), J. Betz (Mysterium Salutis IV/2 1973), E. J. Kilmartin (ThSt 1974) und N. Afanas'ev (Kleronomia 1974), um nur einige zu nennen. Die mehrfache Erwähnung der Kirchenordnung Hippolyts im letzten Kapitel macht den Mangel nicht wett, daß ein Beitrag über ihn selbst einfachhin fehlt. Weshalb Clemens von Alexandrien und Origenes so auseinandergerissen worden sind, obwohl sie doch die alexandrinische Schule repräsentieren, bleibt anzufragen. Leider sind dem Sammelband keinerlei Register beigegeben.

Corrigenda: S. 8 Anm. 4 Z. 5 lies: 85; S. 8 Anm. 5 Z. 1 lies: Ergänzungsband; S. 14 Anm. 12 Z. 2 lies: und; S. 18 Anm. 21 Z. 1 lies: BORNKAMM; S. 20 Anm. 26 Z. 2 lies: Nachgeschichte; S. 32 Anm. 11 Z 2 lies: Didachè; S. 83 Anm. 5 Z. 7 lies: testimonia; S. 105 Z. 10 lies: Ex. 16,4; S. 130 Anm. 5 Z. 3 lies: Bedeutungswandel; S. 181 Anm. 8 Z. 3 lies: SC; S. 204 Anm. 53 Z. 1 lies: Gebetssammlung; S. 204 Anm. 53 Z. 3 lies: Gesellschaft.

Köln Helmut Moll

Bitter, Stephan: **Die Ehe des Propheten Hosea.** Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975) 252 S. (Göttinger Theologische Arbeiten, Bd 3) kart. DM 32.–

Die vorliegende Abhandlung, die im SS 1974 von der Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen als Diss. angenommen wurde (Ref: R. Smend / C. Andresen), will die Auslegungsgeschichte der Kap. Hosea 1 und 3 von ihren Anfängen bis zu Beginn der historisch-kritischen Epoche nachzeichnen.

Die Schilderung der Ehe des Propheten Hosea bot von Anfang an Schwierigkeiten für die Ausleger: Wie ist der Befehl Gottes an den Propheten, eine Dirne zu heiraten und eine Ehebrecherin zu lieben, zu verstehen? Die Weichen für das Verständnis wurden schon in den alten Exegetenschulen gestellt. Für die Antiochener stellt Hos. 1–3 die Schilderung einer wirklichen Ehe dar, während die Alexandriner darin nur eine Allegorese sahen. Diese beiden Möglichkeiten werden bis ins 18. Jahrhundert variiert. An Stelle der allegoretischen Deutung kann die typologische treten. Die Schilderung der Ehe kann für eine Vision oder Dichtung gelten. Nach patristischem Vorbild sucht das Mittelalter durch die Lehre von den verschiedenen Schriftsinnen, die überkommenen Deutungen mehr oder weniger geschickt nebeneinander zu stellen. Die grundsätzliche Fragestellung, ob der Prophet in einer wirklichen Ehe gelebt hat oder nicht, bleibt während dieser ganzen Zeit jedoch bestehen. Je nach theologischem Kontext wird diese Frage mit anderen Theologumena verbunden. Im 13. Jh. etwa diskutiert man an unserem Text, ob Gott vom sechsten Gebot dispensieren könne und in der Reformationszeit wird an Hosea 1 und 3 der Glaubensgehorsam explifiziert.

In der kenntnisreichen Arbeit wird eine große Fülle an Material ausgebreitet. Bitter hat nicht nur viele gedruckte umfangreiche Kommentare aus der Vergangenheit durchgearbeitet, sondern stützt sich auch auf Handschriften, besonders der mittelalterlichen Exegese.

Dennoch bleiben Fragen offen: S. 157 heißt es zum 18. Jh.: „Die mir vorliegenden katholischen Auslegungen verdienen nur eine

knappe Notiz, denn sie bewegen sich ganz in den Bahnen der Tradition". Mit dieser Methode hat Bitter recht. Hätte er aber immer nach diesem Prinzip gehandelt, dann wäre die Arbeit auf die Hälfte zusammengeschmolzen, was der Lesbarkeit gedient hätte.

Erst nach Darlegung der lateinischen Auslegung im 14. und 15. Jh. kommt Bitter auf die jüdische Auslegungsgeschichte zu sprechen. Er schickt nur einen kurzen Rückblick früherer Auslegungen (Targum, Talmud) der mittelalterlichen jüdischen Exegese voraus. Das nur spärliche Heranziehen alter jüdischer Auslegungen bleibt fragwürdig.

Es ist verständlich, daß B. kaum direkte Sekundärliteratur zu seinem Thema fand und sein Literaturverzeichnis mehr Werke des weiteren Umfeldes aufzählt. Um so mehr erstaunt es, daß Balthasars kleine Studie: Die heilige Hure (Balthasar, Hans Urs von: Wer ist die Kirche?, Freiburg-Basel-Wien 1965, S. 55–130), die sich mit der Auslegung von Hosea 1–3 bis ins Mittelalter befaßt, nicht herangezogen wird. Dort werden Stellen von Apollinaris, Hilarius, Ps Ambrosius (De Salom) und Cassiodor genannt, die Bitter nicht verwendet.

An dieser Arbeit erhebt sich grundsätzlich die Frage nach dem Sinn solcher auslegungsgeschichtlichen Abhandlungen. B. nennt zwei Ziele seiner Arbeit im Vorwort S. 14: Erweiterung der gegenwärtigen exegetischen Argumentation und Darlegung von Anschauungsmaterial für ein Grundproblem biblischer Hermeneutik. Für das Auffinden und Zusammenstellen dieses Materials wurde eine große Mühe und wissenschaftliche Akribie verwandt. Wenn man jedoch die Zusammenfassung der Arbeit mit dem im Vorwort genannten Anspruch vergleicht, dann fragt man sich, ob die Ergebnisse in einer Relation zu der aufgewandten Mühe stehen. Wäre es da nicht doch manchesmal besser, man würde über den rein auslegungsgeschichtlichen und hermeneutischen Rahmen hinaus auch systematisch-inhaltliche Fragen stellen: Etwa, wie wurde von den Väter die Kirche gesehen, wenn sie mit einer Hure und Ehebrecherin verglichen wird?

In der Zusammenstellung des Materials bleibt diese Arbeit jedoch verdienstvoll.

Mainz Bardo Weiß

Manselli, Raoul: **La religion populaire au moyen-âge.** Problèmes de méthode et d'histoire. – Montreal: Institut d'études médiévales Albert-Le-Grand, Paris: Librairie J. Vrin 1975. 234 S. (Conférence Albert-Le-Grand 1973)

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete und mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat und Literaturangaben versehene Fassung einer Gastvorlesung dar, die Vf. 1973 am Institut d'études médiévales der Universität Montreal gehalten hat. Vf. liefert einen Überblick zu einem Gegenstand, dessen Spezialaspekten (z. B. Häresien des 12. Jh., Mittelalterliche Eschatologie, Spiritualisten und Beginen in der Provence, Familienleben und Sexualethik im MA) er in den letzten drei Jahrzehnten zahlreiche fundierte Untersuchungen widmete.

Das gut lesbare, sich auf das hohe Mittelalter konzentrierende Buch ist klar gegliedert. Das erste Kapitel (Problèmes de méthodes) befaßt sich vor allem mit dem Verhältnis von Volks- und Gelehrtenreligion. Probleme der allgemeinen Kulturgeschichte (Akkulturation, Brauchtum) werden gestreift. Im zweiten, dem umfangreichsten Kapitel werden die Gegenstände des popularen religiösen Interesses, insbesondere die göttliche Omnipotenz, Wunderglauben, Heiligen- und Marienverehrung, Teufelsfurcht ausführlich geschildert. Die Darstellung ausgewählter Beispiele religiöser Praxis (Sakramente, Buß- und Wallfahrtswesen) bleibt leider etwas blaß. Das dritte Kapitel vereinigt (unter der Überschrift „Les mouvements populaires et l'église") Angaben zu verschiedenen Phänomenen (Gregorianische Reform, „Prädikanten" zwischen Orthodoxie und Häresie, Waldenser, Franz von Assisi, Verhalten gegenüber Juden und Moslems, letzteres extrem knapp), über deren popularen Charakter man in dem einen oder anderen Fall streiten könnte. Das vierte Kapitel („L'église et la religion populaire") bringt Beispiele von Reaktionen der offiziellen Kirche, also des Papstes, gegenüber Regungen volkstümlicher Religiosität, aber auch gegenüber gelehrter theologischer Literatur. Es habe ein permanenter Spannungszustand geherrscht, den die Kirche aber nicht nur ertragen, sondern durchgestanden und bewältigt habe. – Den Abschluß bildet ein Personenregister, das auch die Literaturangaben erschließt.

Vf. verficht mit Engagement seine Ansicht – der man zustimmen wird –, daß sich die Forschung zu lange einseitig der „religion savante" zugewandt und die „religion populaire", den Glauben der Masse der Bevölkerung, vernachlässigt habe. Zwischen beiden bestehe aber kein Gegensatz, sie seien zwei Seiten der einen mittelalterlichen Kirche.

Die Arbeit führt gut in die Thematik und wohl auch in die Forschung ein. Dennoch legt man sie nicht ganz befriedigt aus der Hand: Des Vf. Religionsbegriff ist zu eng. Er handelt vornehmlich von Theologie. Seine Quellen sind ausschließlich Texte. Mehr zufällig erwähnt er einmal Patrozinien und den Kirchenbau. Dementsprechend enttäuschend sind auch seine methodischen Überlegungen. Sie kreisen um den Stellenwert der Volkstheologie in der Theologiegeschichte. Man müßte aber wohl auch über die Funktion von Theologie und Religion in der Geschichte und besonders für die vom Vf. zu Recht in den Blick gerückten Volksmassen fragen. Die Religion war im europäischen Mittelalter ein sehr wichtiger Faktor für das Leben der Menschen, aber eben nur einer von mehreren. Eine solche Erweiterung der Perspektive hätte dem vorliegenden Buch gut getan. Zur Beantwortung der zahlreichen damit auftauchenden Fragen sollten sich auch Historiker anderer Disziplinen aufgefordert sehen.

Tübingen Hansgeorg Molitor

Heinzmann, Richard: **Die Summe „Colligite Fragmenta" des Magister Hubertus** (Clm 28 799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. XVIII. 268 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 24) kart. DM 52.–

In seiner Münchener theol. Habil.-Schrift befaßt sich H. mit einem Autor, dessen Summe nicht nur in sich bemerkenswert ist, sondern auch eine interessante Nachgeschichte hatte. Nach M. Grabmann war ich bei der Vorbereitung meiner Diss. – durch einen Zufall – der erste, dem ein kurzer Einblick in die einzige uns erhaltene Hs gestattet wurde. Inzwischen ist sie in den Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek in München übergegangen, so daß sich H. eingehend mit ihr befassen konnte.

Die Untersuchung des Codex ergab, daß er unvollständig ist, leider fehlen 72 Blätter. Die Übersicht über die von Hubert zitierten Quellen zeigt, daß er keine Kenntnis des „neuen Aristoteles" und der Pariser Aristotelesrezeption hatte (19f), woraus sich gewisse Folgerungen für die Datierung nahelegen. H. setzt sich mit guten Gründen für die Zeit zwischen 1194–1200 ein, auch wenn nicht alle Fragen beantwortet werden können. Der Vf. der Summe ist ein „Hubertus aus Mailand . . ., der in Paris Magister war" (23). Mehr wissen wir über ihn nicht, aber H. bemerkt zu recht, daß wir indirekt – durch sein Werk – ein eindrucksvolles Bild von seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit gewinnen können.

Auf diese Einleitungsfragen folgt die Edition des Quästionenverzeichnisses (28–145), da der fragmentarische Zustand der Summe eine Edition vorläufig verbietet. Vollständig werden jedoch alle Teile veröffentlicht, die für das Ziel und den Aufbau des Werkes von Bedeutung sind. Das ist sehr zu begrüßen, da man nun den Inhalt des umfangreichen Opus kennt.

Der Edition schließt sich ein zweiter Teil an, der unter dem Generalthema Schöpfung und Erlösung steht. Hier werden zunächst Methode und Systematik der Summe analysiert und mit anderen Autoren verglichen.

Bemerkenswert ist die Ausarbeitung eines formalen Einteilungsschemas, des ordo artificialis. Die vier genera causarum und die vier genera motuum setzt Hubert in Beziehung zu den Prädikamenten, die zusammen 43 Artikel ergeben und das formale Strukturprinzip der Summe bilden, das dem Theologen ein sachgemäßes Fragen ermöglichen soll. Dies ist ein interessanter Beitrag zur Geschichte der scholastischen Methode.

Für die weitere Entwicklung noch wichtiger ist das materiale Einteilungsprinzip, insofern sich hier Tendenzen abzuzeichnen beginnen, die in der Hochscholastik ihre volle Entfaltung finden werden. In den fünf großen Themenkreisen folgt Hubert dem heilsgeschichtlichen Plan der Sentenzen des Lombarden. Aber nun geschieht eine wichtige Modifizierung: „Der entscheidende Einbruch in das bisher . . . dominierende heilsgeschichtliche Schema besteht darin, daß die Tugend- und Rechtfertigungslehre als opus recreationis invisibile vor der Christologie abgehandelt wird" (173). Um diesem folgendenschweren Gedanken nachzugehen, untersucht H. das opus creationis, die trinitarisch-unitarische Grundstruktur der Schöpfung, insofern sie als Grundlage für die Erlösung dient, und das opus recreationis invisibile, die infusio virtutum. Im letztgenannten Kap. interessiert – im Blick auf die hochscholastische Problematik – besonders die Frage nach der Christozentrik.

Die bisher gemachten Analysen der einzelnen Teile der Summe sind für die Entwicklung der Traktate – etwa Trinitäts- und Tu-

gendlehre – von beträchtlicher Bedeutung, aber H. lenkt mit Recht die Aufmerksamkeit auf das allgemeine Problem des Bauplans, der dem Ganzen zugrundeliegt (238–261). Er zeigt, daß die Trennung von De deo uno und De deo trino einhergeht mit der Stellung der Tugendlehre vor der Christologie. „Man kann deshalb mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit eine Interdependenz annehmen" (251). Ferner gilt: De deo uno ist keine philosophische Gotteslehre, die Tugend- und Rechtfertigungslehre gehören zum opus recreationis invisibile.

Daß diese Gliederung der Summe Huberts von großem Interesse im Hinblick auf die späteren scholastischen Synthesen ist, liegt auf der Hand. In dem Nachweis, daß diese Systematik unabhängig von Aristoteles ausgearbeitet wurde, liegt der spezielle Wert dieses Kapitels. Dies trifft selbst für den m. E. wahrscheinlichen Fall zu, daß Thomas v. Aquin Huberts Summe nicht gekannt hat. Es genügt, daß eine entsprechende Tradition vor ihm existierte, um das Schlagwort von der Aristotelisierung der Theologie zu widerlegen. H. hat bewiesen, daß vom historischen Ansatz her eine heilsgeschichtliche Konzeption der Theologie sehr wohl mit einer Systematisierung der eben dargestellten Art vereinbar ist. Daß Thomas im äußeren Aufbau Vorläufer hatte, ist, wie gesagt, eine außerordentlich wichtige Feststellung, aber die Originalität der Summa theologiae ist davon nur indirekt berührt, denn dem dreiteiligen Plan entspricht eine interne Anordnung der Materie – man denke etwa an die Strukturierung der I-II –, die weithin ohne Parallele ist. Bei Thomas hat, so glaube ich, – anders als bei Hubert – u. a. die Reflexion über Natur und Gnade und die Annahme einer duplex hominis beatitudo (I–II 62,1) den Plan der Summe entscheidend geprägt.

Die Forschung ist H. sehr zu Dank verpflichtet, daß er uns in einer gründlichen Studie die Summe des Magister Hubertus erschlossen und daß er die Diskussion über die Systematisierung der scholastischen Summen mit neuen Funden bereichert hat.

Walberberg Ulrich Horst

Hellmann, J. A. Wayne: **Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 188 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 18) kart. DM 20.–

Das vorliegende Buch in der verdienstvollen Reihe des Grabmann-Institutes ist die Publikation einer Münchener Diss. unter der Ägide von W. Dettloff, bei der immerhin anzumerken ist, daß der Autor englischsprechender Amerikaner ist und in einer Fremdsprache, wenn auch in der seiner Vorfahren publiziert (Vorwort 6; die arabische Durchnumerierung des gesamten Bandes einschließlich der Frei- und Titelblätter sollte keine Schule machen!). Das Buch erschien im Jubiläumsjahr, in dem des Todes Bonaventuras vor 700 Jahren gedacht wurde.

Bei einem solchen einheitlichen Denken wie dem des seraphischen Lehrers eignen sich viele Begriffe als Schlüsselbegriffe, die dieses Denken sichtbar machen, seine Inhalte rastern und seinen Duktus aufschließen können. Viele dieser Begriffe waren in den letzten Jahren Gegenstand von Untersuchungen über die bonaventuranische Theologie (der Adjektivwechsel „bonaventurianisch" 23 und „bonaventuranisch" etwa 126 ist wohl nur druckfehlerbedingt), die in vielerlei Hinsicht dieses Denken bekannt gemacht haben.

Die „Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras" (Untertitel) befaßt sich mit dem Begriff „Ordo", der „ein wichtiges Element im gesamten Aufbau seines Denkens" ist und „jedes seiner Momente durchdringt" (23). Nun wird kein Kundiger bezweifeln, daß Ordo eine Kategorie ist, die das hochmittelalterliche Denken und seine Wurzeln wesentlich bestimmt, aber – so möchte man das Buch und seinen Autor von Anfang an fragen – kommt in diesem Begriff auch das eigentlich „Bonaventuranische" gegenüber dem Denken kontemporärer Scholastiker zum Ausdruck?

H. untersucht in einem 1. Teil die „elementa ordinis" bei Bonaventura (27–46) und stützt sich in diesen etwas trockenen Begriffserklärungen im wesentlichen auf den Sentenzenkommentar. Die wichtigsten Elemente des Ordobegriffes werden zwar angesprochen und als kennzeichnend für Bonaventura herausgestellt (Ternarvokabular, Circulus, Reductio u. a.), aber in ihrer fast philologischen „Ansprache" können sie in dieser mehr einleitenden und abstrakten Hinführung nur wenig Anreiz und Hilfe bieten, sich auf den seraphischen Lehrer einzulassen. Vielleicht hätte in dieser Hinführung ein wenigstens andeutendes Wort über die historischen Ursprünge und über die geistesgeschichtliche Bedeutung von „ordo" im mittelalterlichen Denken hilfreich sein können. Dabei wäre vielleicht deutlich geworden, ob und worin dieser zunächst einmal philosophische Begriff eine eigentlich theologische Relevanz gewinnt. Ein Wort dann zur philosophiekritischen Richtung des bonaventuranischen Ansatzes hätte diesen 1. Teil des Buches nicht so unbefriedigend gelassen und hätte dazu einen Hinweis abgeben können für ein Resümee am Ende der Untersuchung, das Bonaventuras Denken mit heutigen theologischen Bemühungen und Wegen vergleicht.

Der 2. Teil, vom Autor selbst der „wichtigste Teil der Untersuchung" genannt (47), weil in ihm der circulus der Theologie Bonaventuras nachgezeichnet wird, ist überschrieben „Ordo in der Theologie Bonaventuras" (47–164). Die Einteilung der Abschnitte dieses Teils (1. Das Primum; 2. Der Ordo in universitate rerum; 3. Der Ordo in der Kirche) deckt in seinem Dreischritt Gott–Welt–Kirche wohl nicht den inneren Aufbau der Theologie Bonaventuras und ihre Gestalt, genauer: ihr Procedere, ab, wenn auch selbstverständlich die großen Themen jeder Theologie, auch der des seraphischen Lehrers in ein solches Schema einzubringen sind. Diese kritische Anmerkung soll nicht so sehr an den Autor adressiert sein, sondern sie ist verursacht durch die Wahl eines Begriffes, der zwar omnipräsent ist bei Bonaventura, aber nicht spezifisch.

Der Autor behandelt das Primum ordinis als Ausgang, Gott in seiner Einheit und in seiner personalen Dreiheit (47–92), dann den Ordo in universitate rerum (maioris et minoris mundi) und seinen Verweischarakter auf Gott hin (93–124) und schließlich auch den Ordo in der Kirche (126–169). In diesem 2. Teil beweist der Autor seine große Kenntnis im bonaventuranischen Denken, wobei besonders der 3. Abschnitt über die Kirche das Interesse des Lesers finden dürfte.

In einem 3. (allzu schmalen) Teil wird eine relatio ordinum versucht (170–185), die die gefundenen Elemente nun miteinander in Beziehung setzt. Die gewählten „Reduktions"-begriffe „ordo caritatis et sapientiae" sind sicher dazu geeignet, verlangen aber wohl eine umfangreichere und eindringendere Bemühung, wenn sie das angesammelte Material der theologischen und durchaus zentralen Elemente wirklich durchsichtig machen sollen. Der 1. Teil der Abhandlung hätte hier, wie schon gesagt, Weichen stellen müssen. In dem 3. Teil wäre dann auch der Ort gewesen, die Eigenartigkeit des bonaventuranischen Denkens zu charakterisieren in seinem augustinischen, seinem franziskanischen und seinem scholastischen Duktus. Man hat nach der Lektüre des Buches durchaus einen Begriff von der logischen Kraft, aber weniger von der Inbrunst, der franziskanischen Ausrichtung und der Verve dieses Denkens. Vor allem kommt das bestimmend Franziskanische zu kurz.

Die angemeldete Kritik ließe sich um einige Punkte bezüglich des formalen Aufbaus und des formalen Details des Buches vermehren: z. B. ist die Zitation zu sehr „ad hoc" und vielleicht mit Ausnahme des Kirchenabschnitts 2,3, der sich an das Hexaemeron anschließt, allzu sehr auf die systematischen Schriften beschränkt (Sent.-Brevil. und Quaestionenwerke). Wahrscheinlich hätte ein weiter ausgreifender Blick auch in die unsystematischen Schriften doch einiges für das gestellte Thema erbracht und die behauptete Kontinuität der Theologie des Bonaventura (23) qualifizieren können.

Selbstverständlich wird man bei allem, was kritische Anmerkungen provoziert, auch sehr viel Positives zu vermerken haben: der gewählte Schlüsselbegriff ist zumindest geeignet, den Systematiker Bonaventura in seinem von ihm ausdrücklich bekundeten Respekt vor der denkerischen Leistung der „Schule" sichtbar zu machen. Der Autor hat von hierher durchaus Recht, vor allem die Schulschriften zu untersuchen. Wer den 2. Teil des Buches liest, gewinnt nicht nur eine große Detailkenntnis über Bonaventura, neue Einzelperspektiven und Einsichten über seine Systemlogik, sondern er erfährt auch vieles über die Gestalt des mittelalterlichen Denkens überhaupt. Die theologischen Inhalte sind tatsächlich im Raster „Ordo" einzufangen, wobei besonders die ekklesiologische Anwendung des Begriffs bei Bonaventura interessiert. Man vermißt höchstens einen genaueren Hinweis auf das Verhältnis des pseudoareopagitischen Hierarchiedenkens zum mittelalterlichen Ordodenken.

Man kann dem Autor also danken für seine Untersuchung. Sie zeigt eine gute Kenntnis der ihm besonders wichtig erscheinenden bonaventuranischen Schriften, verrät einen ebenso guten Einblick in die relevante Sekundärliteratur und eröffnet einen weiteren Weg in das Gebäude der Theologie des großen Franziskaners. Im Schlußergebnis (184f) hätte man allerdings gern noch einige Hinweise gelesen, wie solches Denken vom „ordo" her unserer heutigen Theologie Hilfe sein könnte oder zumindest „Anstoß".

Münster Werner Hülsbusch

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd IV, 1: Nuntius Atilio Amalteo (1606 September – 1607 September). Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearb. von Klaus Wittstadt. – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1975. LXXXI, 394 S. 1 Karte, kart. DM 92.–

Mit Burkhard Robergs Bänden, in denen die Nuntiaturberichte Frangipanis aus den Jahren 1590–1593 vorgelegt wurden, konnte die Görres-Gesellschaft 1969 bzw. 1971 ihre Edition der Kölner Nuntiaturberichte nach langer Unterbrechung wieder aufnehmen. Die beiden Halbbände, die Wolfgang Reinhard bearbeitet hat und in denen Albergatis Berichte von 1610–1614 gesammelt worden waren, schlossen sich 1972 an. Mit dem vorliegenden Werk wird die vorhergehende Nuntiatur quellenmäßig in Angriff genommen. Für deren gesamtes Material wird der Bearbeiter, wie er mitteilt, drei Bände benötigen. Band 2 sei bereits schon „fast abgeschlossen". Da die Quellenlage für die Nuntiatur Coriolano Garzadoros – Nuntius in Köln 1596–1606 – sehr ungünstig ist, wurde die Edition seiner Berichte noch nicht in Angriff genommen. Dennoch wird nach dem Abschluß der von Roberg, Wittstadt und Reinhard bearbeiteten Zeitabschnitte ein gewichtiges Stück der Kölner Nuntiatur quellenmäßig erfaßt sein.

Wittstadt schließt sich in seinem Band eng an die von Roberg gefällten Entscheidungen an. Das heißt, er gestaltet das Druckbild ebenso und ediert die Berichte des Nuntius und der an ihn gerichteten römischen Weisungen nahezu vollständig, publiziert aber keine „ergänzenden Aktenstücke", sondern inventarisiert sie nur. Auch Ricevuta- und Risposta-Vermerke werden weggelassen, was angesichts der guten Quellenlage einsichtig ist: „Eingang und Beantwortung der Berichte" kann man „aus der Korrespondenz selbst ablesen". Die Orthographie wurde beibehalten, Akzente und Interpunktion dagegen modernisiert. Hierin stimmt er mit den Bearbeitern aller anderen Nuntiaturberichte überein, die nach dem 2. Weltkrieg in Deutschland erschienen sind. Dieselbe Karte, die den Bänden von Reinhard hinzugefügt wurde, ist auch diesem Werk beigelegt worden.

In seiner Einleitung geht der Bearbeiter auf „Gründung und Anfänge der Kölner Nuntiatur" ein und charakterisiert diese Nuntiatur als „Seelsorgsnuntiatur". Es wirkt allerdings nicht überzeugend, wenn dies mit den Hinweisen begründet wird, die Kölner Nuntien hätten „bis weit hinein in das 17. Jahrhundert... den Geist Carlo Borromeos" verkörpert und die Kirche der Neuzeit sei eine Seelsorgskirche. Die Aufgaben in Köln ergaben sich vielmehr aus den geographischen Gegebenheiten: Man war hier nicht am Kaiser- oder einem Königshof, sondern hatte sich vorwiegend um kirchliche und seelsorgerische Belange zu kümmern. Wenn die hohe Politik doch in diesem Raum wichtig wurde wie im jülisch-kleveschen Erbfolgestreit, hat der Nuntius durchaus auch politische Aufgaben wahrgenommen.

W. skizziert die Persönlichkeit des Nuntius, die Lage in Köln, die Fakultäten, Mitarbeiter, Korrespondenten und die äußere Lage Amalteos, bevor er feststellen muß, daß der Nuntius in bezug auf Reformen nur wenig erreichte und seine Pläne für den jülisch-kleveschen Erbfolgestreit scheiterten. Der geringe Einfluß Amalteos geht auch darauf zurück, daß man ihm aus Rom kaum konkrete Anweisungen gab. Der Nuntius sollte zwar die Kurie informieren, aber nicht zu stark in Deutschland eingreifen, um Verstimmungen zu vermeiden. Hier wäre es erforderlich gewesen, die Lage in der Kölner Erzdiözese deutlicher zu beschreiben: Die Diskrepanz zwischen den Trienter Vorstellungen vom Bischof als Hirten und dem Selbstverständnis des Erzbischofs Ernst von Bayern hätte nicht nur angedeutet werden dürfen, sondern als Hintergrund für die Schwierigkeiten des Nuntius stärker herausgearbeitet werden müssen.

Wie W. Reinhard referiert W. nicht nur über die Quellen, sondern legt auch eine Diplomatik der Nuntiarberichte vor, wobei man sich wundert, daß der Band Reinhards, der – vgl. oben – 1972 erschien, nicht ausdrücklich als vorliegend genannt wird, sondern es heißt, Reinhard „wird ... Untersuchungen vorlegen" (S. LXXII). Auch über die Beförderung der Post werden Angaben gemacht. In seiner Einleitung neigt der Vf. zu unnötigen Wiederholungen (vgl. z. B. S. XXXVII und S. XL über Amalteos Reise von Rom nach Köln).

Kommt man zu den Quellen, so stellt man fest, daß die Entscheidung, an den Einteilungen der Vorlagen festzuhalten, ungut war. Dadurch fehlen Absätze, die zur Gliederung und zum Verständnis nützlich gewesen wären.

Auch stört es, wenn der Gebrauch der Akzente ungleich ist (teilweise „perché", teilweise „perchè" geschrieben) oder sie gesetzt werden, wo sie nicht hingehören (z. B. S. 35 zweitletzte Zeile: „poi", nicht „poì", oder S. 270, zweitletzte Zeile von Nr. 242: „che è", nicht „chè è"). Auch die Zusammenschreibung wurde nicht normalisiert: An Infinitive angehängte Personalpronomen werden zumeist zusammengeschrieben, aber nicht immer. Daß teilweise „Clemens", teilweise „Klemens" geschrieben wird, mag kaum der Erwähnung wert sein. Aber wenn „Dr. Hermann Ortenberg" neben „Hermann Hortenberg" im Register vorkommt und jedes Mal auf andere S. verwiesen wird, dann will einem die genaue Schreibweise doch angebracht erscheinen. Seltsamerweise werden überhaupt im Register manche Personen zweimal aufgenommen und einige, aber nicht alle S. jedesmal genannt (so z. B. bei Cesare d'Este und Spinolas Sekretär Birago) – man kann deswegen die Quellen nur bedingt vom Register her erschließen. Teilweise fehlen auch exakte Belege: S. XXVI wird Döllinger zitiert – verwiesen wird man aber auf eine vatikanische Quelle aus 1554 (Anm. 4); S. LIII wird Ortenberg als Informant des Nuntius genannt – belegt wird dies mit dem kurialen Auftrag, der Nuntius möge sich für Ortenberg einsetzen (Anm. 17), während S. LXIV Anm. 15 dann mitgeteilt wird, daß Amalteo an Ortenberg Briefe geschrieben hat. Eine Literaturangabe, nämlich „Mergentheim I" (vgl. S. 1), ist nicht in das Verzeichnis eingegangen.

In den Regesten soll „jeder Gedanke, der in dem betreffenden Schreiben auftaucht", erfaßt werden. Bei wichtigen Stücken soll ausführlicher wiedergegeben werden. Diese richtigen Grundsätze wurden aber nicht eingehalten – man vgl. etwa das Regest zur Nr. 28 mit dem zu Nr. 242! Auch Fehler kommen vor.

In Nr. 9 wird vom Erzbischof von Mainz gesprochen. Daraus wird ein „Erzbischof" von Basel (S. 35f u. S. 367 s. v. Blarer), obwohl es stets nur Bischöfe von Basel gegeben hat. Wenn in einem Bericht Huy im Bistum Lüttich erwähnt wird, so wird daraus im Regest „Den Haag" (Verwechslung von Huy mit „Haya" – so geschehen S. 68f). S. 29 wird vom Herzog von Modena und vom Kardinal d'Este gesprochen. Der Letztere wird nicht nachgewiesen und erscheint deswegen im Register nicht. Aus dem „Gebiet von Altdorf" („cantone d'Altorf", S. 31, südöstlich vom Vierwaldstätter See) wird im Register „Altorf, Kanton" (363) – wohl ein neuer Schweizer Kanton. Werden Personen ein zweites oder mehrere Male erwähnt, wird man auf die Nummer, aber nicht auf die S. zurückverwiesen, wo sie genannt sind. Wären die Namen wiederholt worden, hätte man die Benützung erleichtert. Es wären dann auch nicht Namen im Register weggefallen, wie dies zu S. 39 der Fall ist.

Am schlimmsten aber ist, daß man sich auf den wiedergegebenen italienischen Text nicht verlassen kann. Er ist teilweise so verstümmelt abgedruckt worden, daß man nicht zu vermuten wagt, wie der Bearbeiter ihn verstanden hat. Das Deutsche Historische Institut in Rom ließ auf meine Bitte hin einige Seiten kollationieren; von den Korrekturen seien hier nur die wichtigsten mitgeteilt:

S. 33, Z. 6: „scoprir", nicht: „sapir"; Z. 7: „di essi", nicht: „dieni"; Z. 11: „cederà", nicht „crederà"; Z. 14: „sogliono", nicht: „segliono"; Z. 17: „perdere", nicht: „perderi"; Z. 19: „è passáto in questo proposito. Scritto sin qui", nicht: „hò passato in questo proposito scritto sin qui"; Z. 20: „vo", nicht: „cio"; Z. 21: „soggiungerò quel che", nicht: „soggingere quelche"; Z. 27: „lunghissima et certo che con l'interpretatione fatta e con la mia", nicht: „lunghessa et certo che con l'interputatione fatta et con la mie".

S. 37, Z. 6: „de lo", nicht: „de ho"; Z. 11: „havere", nicht: „haveri"; Z. 13: „Poiché", nicht: „Perché"; Z. 16: „poti nè", nicht: „potei ne"; Z. 17: „infermo", nicht: „in fermo"; Z. 18: „in tanto ... morire", nicht: „intanto ... monire".

S. 38, Z. 8: „impaurita ... quelli", nicht: „impavrita ... quelle"; Z. 23: „si fa", nicht: „so, fa"; Z. 24: „fui", nicht: „fu"; Z. 28: „lo", nicht: „ho"; Z. 29: „vien", nicht: „men".

S. 40, Z. 19: „anch' esso ... a", nicht: „alquanto ... e"; Z. 22: „le menti", nicht: „li mensi"; Z. 25: „parere", nicht: „pareri"; Z. 30: „vedere", nicht: „vederi".

S. 41, Z. 1: „scriverà", nicht: „se ne vera"; Z. 2: „momento", nicht: „memoriale".

Diese Fehler sind nur die gravierendsten aus drei von 351 Dokumenten! Weitere Versehen fallen beim Durchlesen auf (z. B. S. 65 letzte Zeile, wo es offenbar „mero", nicht „meco" heißen muß; oder S. 68 Zeile 1 des Briefes Nr. 32, wo gewiß „potrà" statt „patrà" zu lesen ist), so daß man zusammenfassend sagen muß, daß hier die erforderliche Sorgfalt bei der Bearbeitung und Kommentierung der Berichte gefehlt hat. Sollten die Fehler im italienischen Text darauf zurückgehen, daß mit undeutlichen Filmen gearbeitet wurde, so wäre darauf zu achten, daß dies in Zukunft vermieden wird. Die weiteren Bände dieser Nuntiatur sollten wieder so sorgfältig publiziert werden, wie man das bisher von den Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft gewohnt war.

Erlangen Gerhard Müller

Thierfelder, Jörg: Das kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 311 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Bd 1) geb. DM 50.– (Subskr. DM 42.50)

Die Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes in Deutschland

weist noch immer Lücken auf. Eine große Lücke besteht in der Darstellung der letzten Phase des Kirchenkampfes, nämlich der Kriegsjahre von 1939–1945. Die Darstellung steht hier vor besonderen Schwierigkeiten. Es gibt kaum gedruckte Quellen. Kirchliches Schrifttum war verboten. Briefe, Aufzeichnungen, Akten, die wegen der Kontrolle durch die Gestapo sehr vorsichtig abgefaßt werden mußten, bilden das Quellenmaterial dieser Arbeit. Sie leistet trotz dieser Schwierigkeiten einen wichtigen Beitrag zur Schließung der erwähnten Lücke und gibt einen guten Überblick über das kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Wurm. Darüberhinaus hilft sie aber auch, die wichtige Verbindung zwischen dem Kirchenkampf der Jahre 1939 bis 1945 und dem Aufbau der Evangelischen Kirche in Deutschland nach 1945 herzustellen. Mit diesen beiden Bemerkungen sind bereits zwei Ziele angedeutet, die sich der Autor gesetzt hat. Außerdem will er das Einheitsverständnis herausarbeiten, das hinter dem kirchlichen Einigungswerk (EW) steht und aufzeigen, welche aus der politischen Lage, der NS-Kirchenpolitik und der Biographie Wurms sich ergebenden nichttheologischen Faktoren eine Rolle im Aufbau des EW gespielt haben.

Der Aufbau der Arbeit soll kurz skizziert werden. Kapitel 1 schildert die Lage der Deutschen Evangelischen Kirche im Herbst 1941, wie sie sich aus den in den ersten beiden Kriegsjahren von Partei und Staat durchgeführten kirchenfeindlichen Maßnahmen und der inneren Zerrissenheit der DEK ergeben hatte. Darauf folgt im 2. Kapitel die Darstellung der Anfänge des kirchlichen Einigungswerkes und seiner Ausweitung auf den gesamten deutschen Bereich. Das 3. Kapitel behandelt den Weg des EW bis Ostern 1943, die Zeit, in der die 13 Sätze über „Auftrag und Dienst der Kirche" als Basis des EW entstanden. Nicht nur im staatlichen Bereich, sondern auch im kirchlichen Raum (bei den deutschen Christen, dem konfessionellen Luthertum und innerhalb der Bekennenden Kirche) erwuchsen dem EW Widerstände. Diesem Widerstand ist das 4. Kapitel gewidmet. Die weitere Entwicklung des EW von 1943 bis zum Kriegsende, die Vorbereitung für eine Zukunft der Evangelischen Kirche nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches und die Bedeutung des EW für die Geschichte der EKD nach 1945 schildern die Kapitel 5 und 6.

Einige wichtige Ergebnisse sollen kurz herausgestellt werden. Drei Gründe trieben den 72jährigen Bischof Wurm dazu, die zersplitterten Kräfte des deutschen Protestantismus ab 1941 wieder zusammenzuführen: 1) Die Einsicht, daß die Aufspaltung der Kirche Sünde sei; 2) Die ernste Wendung des Krieges nach dem Überfall auf die Sowjetunion und 3) die zunehmende Bedrohung durch den NS-Staat. Eine sachnotwendige Konsequenz des EW war, daß seine Auswirkungen nicht auf den protestantischen Raum beschränkt blieben, sondern sich auch in einer verstärkten Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche in Deutschland auswirkten. Bereits Anfang Dezember 1941 kam es zu gemeinsamen Protesten beider Großkirchen bei Hitler gegen die steigende Härte in der Behandlung der Nichtarier, die Behandlung der Geisteskranken, die zunehmende Rechtsunsicherheit und die kirchenfeindlichen Maßnahmen des Regimes.

Bezeichnend für den Widerstand des Staates und der NS-Partei gegen das EW ist, daß Hitler selber 1940 die Anweisung gegeben hatte, alles zu vermeiden, was zu einer Stärkung und zu einem Zusammenschluß der evangelischen Kirche führen könnte. Diese Führeranweisung blieb letztlich wirkungslos. Während das Dritte Reich immer schwächer wurde, gewann die evangelische Christenheit durch die unermüdliche Arbeit eines Bischofs im Greisenalter neue Kräfte. Im Einigungswerk wurde ein Fundament gelegt, auf dem nach dem 8. Mai 1945 inmitten der Trümmer des „großdeutschen Reiches" die Evangelische Kirche in Deutschland errichtet werden konnte, nicht als stolzer Dom, wohl aber als eine Notkirche, unter deren Dach sich die Zerstreuten sammeln konnten.

Ein Dokumentenanhang von 40 Seiten, ein umfassendes Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Namen- und Sachindex machen den vorliegenden Band zu einem wichtigen Arbeitsbuch.

Hofheim Armin Boyens

Ein katholischer Katechismus. Hrsg. v. George J. Dyer. – Übers. von Annemarie Pieper und Irmgard Wild (Titel der amerikanischen Originalausgabe: „An American Catechism"). – (München): Kösel 1976. 343 S., geb. DM 25.–

Der in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils erforderlich gewordene „Umbau" der Theologie hat in vielen Christen das Bedürfnis wachgerufen, eine solide und verständliche Glaubensinformation nach neuem Stand zu erhalten. In den letzten Jahren haben vielbeachtete Werke wie der Holländische Katechismus und das Neue Glaubensbuch sowie der in diesem Zusammenhang ebenfalls zu nennende Evangelische Erwachsenenkatechismus dem gerecht zu werden versucht. Nun wird uns ein „amerikanischer" Katechismus vorgelegt, der nach dem Verlagsvorwort „eine konkrete Hilfe in der gegenwärtigen Situation sein" möchte „für die, die im Glauben und mit dem Glauben leben, ohne dicke theologische Bücher studieren zu wollen" (9).

Mit dem unbestimmten Artikel im Titel soll darauf aufmerksam gemacht werden, daß es sich um eine reine Privatarbeit von achtzehn Theologen handelt, die keine weitere Autorität beansprucht als sie die vorgebrachten Argumente haben. Die Apostrophierung der Verfasser als „amerikanisch" – gemeint sind offenbar die Vereinigten Staaten als ihre Heimat – trifft nicht auf alle zu: G. Baum lehrt in Toronto; B. Häring ist unseres Wissens immer noch Deutscher. Von den übrigen Mitarbeitern gehören zehn nach Washington und Chikago.

Von den genannten Arbeiten ist die vorliegende sicher die schmalste. Das erscheint als bestechender Vorteil im Blick auf den fast viermal so starken Evangelischen Katechismus. Aber die Frage nach der rechten Mitte zwischen Kurzformel und mehrbändiger Dogmatik wird nicht durch die Seitenzahl, sondern durch die Angemessenheit von Darstellung und Inhalt entschieden. In einem von didaktischen und pädagogischen Intentionen so stark geprägten Buch, wie es ein Katechismus ist, kommt auch der erstgenannten ein hoher Stellenwert zu.

Bereits beim ersten Durchblick fällt die Sorglosigkeit auf, die man bei der Gestaltung hat walten lassen. Vergebens sucht man ein Stichwortverzeichnis, das gerade bei einer solchen Publikation unerläßlich ist, die notgedrungen eine in sich kohärente Materie, bei der in jedem Fragment das Ganze anwesend ist, sukzessiv darstellen muß. Daß es sich hier nicht um einen Schönheitsfehler handelt, sondern um ein ärgerliches Versäumnis, wird spätestens dann deutlich, wenn etwa auf S. 234 der Begriff Probabilismus eingeführt, aber nicht erläutert wird. Das geschieht erst hundert Seiten später in ganz anderem Zusammenhang (vgl. 332). Das Inhaltsverzeichnis am Ende des Bandes ist nicht exakt: Es berücksichtigt nicht alle tatsächlich behandelten Themen. So ist innerhalb der Mariologie von der Heiligenverehrung die Rede – was im Inhaltsverzeichnis verschwiegen ist. Es sollte selbstverständlich sein, daß Abkürzungen entschlüsselt werden (111–115)! Laut Vorwort setzt der Katechismus den Bildungsstandard voraus, den „ein heute Erwachsener im Religionsunterricht, in Predigt und Verkündigung erworben hat" (8). Da scheinen aber die amerikanischen Verhältnisse wesentlich besser zu sein als die unseren! Die an diesem Buch Beteiligten sehen es als gegeben an, daß jeder Leser ohne weiteres und ohne Erklärung den Unterschied zwischen formaler und materialer Häresie kennt (39), ein perfekter Häresiologe ist (mit subtilen Kenntnissen über Adoptianer, Subordinatianer, Patripassianer, Monarchianer; 57) und die scholastische Philosophie in der Ursprache kennt (weshalb er weiß, was „agere sequitur esse" heißt und bedeutet; 225). Der Rezensent hat da seine Bedenken ...

Methodologisch am auffälligsten ist die Rückkehr zur Frage-Antwort-Schematik, wie sie einst traditionell für Katechismen war. Man könnte dies für einen Fortschritt insofern halten, als damit die präzise Herausarbeitung des status quaestionis ermöglicht wird: den konkreten Fragen des suchenden Zeitgenossen werden konkrete Antworten geboten. Dieser Vorteil, der durchaus anzuerkennen ist, wird aber doch erkauft durch eine manchmal unangenehme Apodiktik der Darstellung, durch einen doktrinärlehrhaften Ton und ab und an auch durch Leerlauf, der durch wenig geschickte Fragen provoziert wird (vgl. S. 84ff, Fragen 18, 20, 25; S. 115, Frage 28). Oft ist auch nicht ersichtlich, weshalb gerade diese Fragen, weshalb sie in diesem Kontext gestellt werden. Mangels einer Übersicht über die Fragen in Art eines Registers ist es nicht möglich, sich ohne weitere Umstände zu informieren, welche Probleme behandelt werden. Nicht ohne Grund ist man allgemein von diesem didaktischen Schema abgegangen – man sollte nicht gerade in der Katechetik restaurativen Tendenzen nachgeben. Die kohärente analytische oder synthetische Darstellung entspricht nicht nur unserem Empfinden eher, sie scheint auch sachdienlicher zu sein.

Das Werk ist in vier Hauptteile gegliedert. Der erste (15–127) behandelt etwa die in der Schultheologie von Fundamentaltheologie und Dogmatik traktierten Themen mit Ausnahme der Lehre von den Sakramenten, die in einem eigenen Hauptteil (II) behandelt werden. Mit 76 S. (131–207) beansprucht er über ein Fünftel des Buches und verursacht dadurch eine seltsame Ungleichgewichtigkeit: Hier wird einem Einzelthema der Glaubenslehre

ein unangemessen großer Raum zugemessen. Der Christologie werden dagegen nur 13, der Ekklesiologie nur 17 S. gewidmet (wobei in der letztgenannten Disziplin noch Fragen wie Katholische Aktion, Ökumenismus, Verhältnis Staat–Kirche behandelt werden). Die etwas verwunderliche Gewichtung ist vermutlich durch das Bestreben der Autoren zu erklären, die Glaubenslehre möglichst pragmatisch darzustellen. Dementsprechend sind auch die beiden letzten Hauptteile breit angelegt: der dritte befaßt sich mit den „Grundlagen der Moral" (211–256); Teil IV („Das christliche Leben" 259–338) enthält die am Dekalog ausgerichtete spezielle Moraltheologie, die christliche Gesellschaftslehre und eine Pädagogik.

Ein wesentlicher Mangel des „Katechismus" besteht darin, daß offensichtlich eine Bearbeitung oder gemeinschaftliche Redaktion unterlassen worden ist. Die Beiträge wurden so übernommen wie sie abgeliefert wurden; sie haben daher einen höchst unterschiedlichen Charakter und Informationswert. Wiederholungen sind nicht vermieden worden.

In der Gnadenlehre findet sich ein Abschnitt über die Sakramente, die dann doch in einem eigenen Hauptteil behandelt werden; die Unauflöslichkeit der Ehe wird 190–193 und 293–295 behandelt; zum Thema Krieg finden sich Bemerkungen 284–287 und 325: bei dem geringen Umfang des Buches und manchem offenbleibendem Wunsch (vgl. unten) ist das bedauerlich. Widersprüche sind nicht vermieden (vgl. die Stellungnahmen zum Abortus 274 mit 296). Lebendig geschriebenen Kapiteln schließen sich solche an, die scholastisch-abstrakt gehalten sind (vgl. die Sakramenten- mit der Gnadenlehre).

Im Rahmen einer Rezension kann nicht auf alle Detailfragen eingegangen werden, die sich bei der Lektüre stellen. Die folgenden Bemerkungen sind darum eher als Illustrationen zu verstehen, die einen Eindruck vermitteln wollen über die einzelnen Kapitel. Ohne daß es ausdrücklich vermerkt wird, haben die Übersetzerinnen gelegentlich Adaptionen an die deutschen Verhältnisse vorgenommen (z. B. 47). Es wäre zu fragen, ob dies nicht noch öfter hätte geschehen sollen.

In dem Abschnitt über die Offenbarung (A. Dulles) fällt das positive Urteil über die anderen Religionen auf. Die Sicht der Kirche (R. P. McBrien) ist noch stark triumphalistisch und fast ganz fundamentaltheologisch bestimmt. Organologisch wird sie als „verkörperte Anwesenheit Christi für die Menschheit" bestimmt (31). Historisch unrichtig ist die Feststellung, das Vatikanum I habe unter „Kirche" als Maßstab für die päpstliche Unfehlbarkeit die Gesamtkirche verstanden; gemeint waren nur die Bischöfe (38). Im übrigen wird darunter nur die Bekenntnisgemeinde im engeren Sinn verstanden, das offenere Verständnis von „Lumen gentium" ist nicht eingebracht (46). Wesentliche Teile einer modernen Ekklesiologie fehlen: kein Wort über die vier Kirchenattribute des Credo, kein Wort über das Wirken des Hl. Geistes. Bei den Ämtern kommt der Presbyter nicht vor. Die Gotteslehre (J. H. Wright) zeichnet sich durch eine enge Orientierung an der Hl. Schrift aus; sie spielt sonst in diesem Buch keine sonderlich große Rolle. Um so unverständlicher ist freilich, daß die auf zwei Seiten ohnehin stiefmütterlich abgehandelte Trinitätslehre als belanglos für die christliche Frömmigkeit hingestellt wird (59): hier wird die pragmatische Linie zum Ärgernis. Man vergleiche damit, was zum Thema das Neue Glaubensbuch (258) oder der Evangelische Erwachsenenkatechismus (410–412) zu sagen wissen. Ob man in einem so praxisbezogen sich gebenden Werk die Theodizee mit 23 Zeilen abspeisen kann, ist äußerst fraglich. Glücklicher ist das Kapitel über die Protologie (G. J. Dyer), dem es gelingt, die kirchlichen Intentionen aus den dogmatischen Formeln herauszuarbeiten. Die Gnade (Ch. R. Meyer) wird als Erweis der Liebe Gottes gedeutet. Kategorisch wird erklärt, daß sie „Wohl und Gesundheit" verleiht (86): Man wünschte sich eine nähere Erklärung darüber. Als ungenügend nach dem Stand der heutigen Theologie muß die Christologie (M. K. Hellwig) angesehen werden, die sich in einer Kommentierung der kirchlichen Dogmen erschöpft. Man liest nichts über die Botschaft vom Reich Gottes oder von der Praxis Jesu. Das zentrale Basileia-Thema wird nur in der Eschatologie berührt. Der mariologische Beitrag (E. R. Carroll) ist zurückhaltend. Maria wird ekklesiotypisch gesehen; die Frage der Jungfrauenempfängnis wird nicht klar beantwortet. Kaum haltbar ist die Ansicht, ihr theologischer Sinn sei die Herausstellung der wahren Menschheit des Herrn. Die Schwächen der Frage-Antwort-Mechanik zeigen sich besonders deutlich S. 115, Frage 28. Sachlich ist die Eschatologie (G. Baum) entwickelt, die eine mittlere Position zwischen Spiritualismus und Individualismus einzuhalten sucht. Wertvoll ist die Sakramententheologie (J. Wicks), der es historisch-genetisch gelingt, die Eigenart der sieben Heilszeichen herauszustellen ohne sie aus dem Heilskosmos herauszulösen. Die gerade hier virulenten ökumenischen Probleme werden angemessen referiert. Eine exaktere Darlegung der Transsubstantiationslehre wäre wünschenswert. Die Begründung des Sonntagsgebotes vermag nicht zu überzeugen (205–207).

Die allgemeine Moraltheologie wird durch eine Betrachtung über das Sittengesetz (J. F. Dedek) eingeleitet, in der die Christozentrik der Ethik herausgestellt wird. Die Fachterminologie macht sich gerade in diesem Abschnitt ziemlich breit. Eine illustrativere Sprache wäre angemessen (vgl. die Ausführungen über die Epikie 224f). Der Abschnitt über das Gewissen (R. A. McCormick) leidet an unklaren Formulierungen. Wie soll man etwa den Satz verstehen: „Bei der Todsünde handelt es sich ... um eine fundamentale freie Entscheidung, in der ein Mensch die Liebe Christi zurückweist – unabhängig davon, ob er Christus als solchen kennt oder nicht" (236)? Die Stellungnahme zur Verbindlichkeit des Lehramtes ist verwirrend: erst wird, ganz traditionell, die innere religiöse Zustimmung gefordert, dann aber gesagt, man dürfe auch ganz anderer Meinung sein und diese öffentlich vertreten (230–234). Die theologische Tugendlehre (N. Rigali) ist stark an K. Rahner ausgerichtet.

Die spezielle Moraltheologie beginnt mit einer umständlichen und (für das vorliegende Buch) überflüssigen Diskussion, ob die ersten vier Gebote des Dekalogs eine Einheit bilden oder nicht. C. Van der Poel schreibt über das Gottesverhältnis. Der Zölibat wird als Beispiel für ein Gelübde hingestellt, „obwohl dieses Versprechen gewöhnlich nicht als Gelübde bezeichnet wird" (262): es ist tatsächlich keines! Zu den besten Passagen des Werkes gehört die Darstellung des fünften (Ch. Curran) und sechsten Gebots (B. Häring), wobei dieses die jüngste vatikanische Erklärung zu Fragen der Sexualmoral noch nicht berücksichtigt. Sehr aktuell das Kapitel über Gerechtigkeit und Wahrheit (J. J. Farraher), das auf die Fragen Privateigentum und Geschäftsmoral sachlich eingeht. J. B. Hehir vermittelt eine knappe Übersicht über die Christliche Gesellschaftslehre. Das Werk schließt mit einem Kapitel „Sittliche und religiöse Erziehung" (Th. F. Sullivan), das sich weitgehend in Wiederholungen andernorts schon behandelter Themen erschöpft.

Sucht man nach einer einheitlichen Linie der Autoren, so wird man feststellen können, daß sie alle sich zu den Beschlüssen des Vatikanum II bekennen. Sie zeigen sich aufgeschlossen für die komplexe Situation des heutigen Christen. Behutsam und offen suchen sie ihm einen Weg in den Schwierigkeiten zu weisen. Dabei wird dem Leser die Pluralität theologischen Denkens nicht nur demonstriert, sondern auch begründet. Besondere Anerkennung verdient die immer sehr faire Darstellung der verschiedenen Positionen innerkirchlicher Gruppen, der Kirchen der Ökumene und der Nichtchristen. Trotz der erheblichen und bedauerlichen formalen wie sachlichen Mängel kann der amerikanische Katechismus durch seine Aufgeschlossenheit für die heutige Situation dem einen oder anderen nützlich sein. Allerdings bedürfte er dringend einer grundlegenden Bearbeitung, um seinen Zweck voll zu erfüllen. K. Rahner hat zum Vorwort des Verlags ein Nachwort geschrieben (10f), indem er dem Leser eine wohlwollende und kritische Lektüre empfiehlt. Dann könne er viel lernen. Man kann es so sagen.

Bochum Wolfgang Beinert

Kaufmann, Gordon D.: **La Question de Dieu aujourd'hui.** Tradui de l'anglais par Marcell Jossua. – Paris: Du Cerf 1975. 327 S. (Collection Cogitatio Fidei Nr. 84) br. FF 53.–

Ins Französische übersetzt liegt Marcelle Jossua Kaufmann's 1972 in Harvard erschienenes Buch „God the Problem" vor. Seit Jahren denkt Kaufmann über das Problem Gott nach und analysiert die damit aufgegebenen Fragestellungen. Die sich ergebenden Essays werden gesammelt in diesem Band vorgelegt.

Es geht K. darum, Strukturen und Zielsetzungen theologischer Modelle kulturhistorisch zu orten. Im Abendland, sagt K., wurde die Anerkenntnis Gottes weithin gewonnen im Bewußtsein vom Ziel, bzw. im Bewußtsein der Grenze des menschlichen Ich. Bis hin zum Personalismus ist „Gott" der spekulativ gewonnene, transzendentale Topos, der die Grenzen des Menschseins erträglich macht: Im Mythos war Gott hinter der Grenze der Lebenserfahrung (63ff); im Transzendenzmodell war er der andere zu uns (99ff); im Symbol war Gott der fundamentale Legitimationsgrund für die Kultur (111ff, 185ff); Gott steuerte eschatologisch dem Risiko des freigewählten Bösen (211ff). Kaufmann weiß, daß dies auch heute noch nicht nur im Sprechen von Gott (Teil 1–3), sondern auch in der säkularen, religiösen und theistischen Weltanschauung verantwortet und gelebt wird (Teil 4, Kap. 9 u. ö.). Dieses Wissen prägt äußerst angenehm, d. h. ohne disqualifizierende Agitation, den Stil von K.s theologie- und kulturgeschichtlichen Beschreibungen und Analysen.

Und doch, d. h. gegen diese Tradition, sagt K. betont: Gott ist im Abendland die letzte Auskunft einer Spekulation, die um der Selbst-

findung willen hinter das Geschehen in der Welt ausgreift. Solche Spekulation wird ungeschichtliche, mythologisch oder szientistisch (22, 63ff, 111ff, 247ff). Sie unterschlägt die reellen Bedingungen des Glaubens (273ff). Der Glaube glaubt an einen Gott, der in Schöpfung und Rechtfertigung Entscheidendes „tut". Für dieses Tun Gottes muß die Theologie ein Denkmodell erstellen. Ein Modell, das Konstituenten hat: Gott tut für uns Entscheidendes, und dies in unserer Welt – Gott bespielt uns dabei nicht wie ein Klavier, sondern will, daß auch wir Entscheidendes tun – Glaubende setzen darauf, daß Gott zusammen mit den Menschen handelt, d. h. sie interpretieren Gott in ihren eigenen partikularen Erfahrungen (35ff, 281, 285ff). Also ist der Glaube der Glaubenden ein „praktisches Postulat" (288), kein „Postulat der spekulativen Vernunft". Modell für dieses Postulat der praktischen Glaubensvernunft in dieser Welt ist das voreinander und vor der Öffentlichkeit verantwortlich vollzogene „interpersonelle" Verhalten (35ff, 99ff, 140ff, 271f) im „Kontext" von Kultur (278ff) von politischen und zwischenmenschlichen Erfahrungen (282ff).

Im Vorwort sagt K., er wolle essaystische Beobachtungen, keine Systematik vorlegen. Im Rückgriff auf die Kapitel „Schöpfer" und „Schöpfung" in K.s „Systematic Theology" (New York 1968, chap. 9,20) kann der Leser die theologische Systematik des hier vorgelegten Modells um einige Daten bereichern. Was indessen auch dann noch fehlt, sind empirische und soziokulturelle Daten, die, systematisch zusammengestellt, das Modell „interpersonelles Verhalten" griffiger machen. Ohne diese Details gerät das Modell für Gott, wie der Duktus der vorgelegten Beiträge K.s zeigt, zu schnell in den Trend eines bloß ausgedachten Gegenmodells, das traditionelle Modelle ablösen, aber noch keine Grunderfahrung mit dem neuen Modell beibringen kann.

Regensburg Norbert Schiffers

Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach. Hrsg. von Hermann Lübbe und Hans-Martin Saß. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1975). 280 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge. Nr. 17) kart. DM 39.–

Das Buch ist die vorbildliche Dokumentation einer vorbildlichen Tagung über Ludwig Feuerbach, die vom 5.–8. September 1973 im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld stattfand. Bemerkenswert sind: 1. der Teilnehmerkreis, 2. die Arbeitsformen, 3. die Vielschichtigkeit der Thematik.

1. An dem durch das Buch dokumentierten Symposion nahmen Forscher aus aller Welt teil. Stark vertreten war die Feuerbachforschung der DDR (durch Klenner, Ley, Richter, Schuffenhauer). Es kam zu spannend zu lesenden Diskussionen – etwa, wenn Klenner und Maihofer (Bonn) um die Bedeutung Feuerbachs für eine Philosophie des Rechts oder Richter und Alfred Schmidt (Frankfurt/M.) um die Frage stritten, ob Marx durch Feuerbach im Sinne einer „emanzipatorischen Sinnlichkeit" (Schmidt) korrigiert werden könnte. Der Austausch pauschaler Urteile und alter Klischees unterblieb fast ganz; es kam zu differenzierter Argumentation, die, fast durchweg, von solider und sublimer Text- und Sachkenntnis getragen war.

2. Zu jeder Arbeitseinheit wurden jeweils zwei, z. T. (Klenner-Maihofer) aufeinander bezogene, Referate schriftlich vorgelegt bzw. in Kurzfassung vorgetragen, die durch ihre Kürze und Prägnanz bestechen. Sie wollten eine sinnvolle Diskussion möglich machen, die dann auch dank der Qualität der Referate und der Sachkenntnis und geistigen Beweglichkeit der Gesprächsteilnehmer gelang und nun dem Leser des Buches zugänglich ist, von ihm (mit Spannung!) verfolgt und aufgenommen werden kann. Diese höchst anregenden und zu eigener Urteilsbildung herausfordernden Diskussionen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben, ist nicht das kleinste Verdienst der Publikation.

3. Die Fruchtbarkeit der Tagung und ihrer Dokumentation gründet aber nicht allein in der internationalen Zusammensetzung des Teilnehmerkreises und in der gewählten Arbeitsform, sondern, nicht zuletzt, in der Vielschichtigkeit der zur Diskussion gestellten Thematik.

Entsprechend dem allgemeinen Stand der Beschäftigung mit dem Werk Feuerbachs beschränkt sich die Thematik keineswegs auf den Aspekt der Religionskritik und auf die Frage nach der Bedeutung Feuerbachs für die Entwicklung des jungen Marx, sondern gilt, vor allem, der eigenständigen Bedeutung Feuerbachs und dem, was er positiv will: seiner Anthropologie.

Welche Gestalt hat sie? In welchem Sinne ist Feuerbachs Humanismus materialistisch? Bzw.: Was genau meint die „Sinnlichkeit", auf der Feuerbach so sehr insistiert? Was bedeutet sie in einer Zeit, in der die Frage nach dem Subjekt gesellschaftlicher Befreiung eine andere Antwort verlangt, als sie von Marx gegeben wurde? Was hat Feuerbach unter „Natur" verstanden? Welches Verhältnis hat er zu ihr gehabt? Nur ein „kontemplatives"? Vermag Feuerbachs Naturbegriff in der gegenwärtigen ökologischen Krise hilfreich zu sein? Was besagt die nach Feuerbach für die Menschlichkeit des Menschen konstitutive Ich-Du-Beziehung für die Theorie und Fortbildung des Rechts (Klenner, Maihofer)? Welche aktuelle Bedeutung hat Feuerbachs Kritik am Idealismus und sein Versuch einer neuen Erkenntnistheorie (Wartofsky, Cesa)?

Ein Kabinettstück historisch-kritischer Arbeit stellte Arvon zur Diskussion: „Engels' Feuerbach [Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie] kritisch beleuchtet" (109–119).

Die Relevanz der verhandelten Probleme für die theologische Arbeit liegt auf der Hand. Sie betreffen nicht nur, wenn auch direkt, die theologische Anthropologie und Ethik, sondern die Theologie in der Besinnung auf ihre Basis, haben mithin fundamentaltheologische Bedeutung.

Es ist freilich die Frage, ob man als Theologe mit Feuerbach so umgehen kann, wie dies Xhaufflaire mit seinem Referat „L'Evangile de la Sinnlichkeit et la théologie politique" (36–56) und seinen Diskussionsbeiträgen (bes. 65–67) tut, so sehr man ihm darin zustimmen muß, daß die vom marxistischen Theorie-Praxis-Schema geblendeten Theologen bei Feuerbach lernen können, daß sowohl die Theorie wie die Praxis ihrerseits fundiert sind, nämlich in der „Sinnlichkeit", die „das nicht-kognitive Fundament des richtigen Wissens und das nicht-praktische Fundament des guten Lebens" ist (66). Nur: Wie ist der Begriff der „Sinnlichkeit" theologisch zu fassen? Was bedeutet es, im Glauben an Jesus Christus die „Logik der Leidenschaft und des Todes, des désir und des Leidens, der Angst und des Glückes intensiv zu erleben" (66f)? Es macht stutzig, daß Xhaufflaire dazu völlig schweigt und bei ihm nur einmal – eine letzte theologische Spur – das Stichwort der „Sache Jesu" begegnet (67), ohne daß gesagt würde, was dieses Stichwort bedeutet. Es zeigt sich nirgends, worin Xhaufflaire Theologe ist. Der Theologe aber wird von Feuerbach gewiß viel zu lernen, ihn von seiner Sache her aber auch scharf zu kritisieren haben – besonders im Blick auf die Abstraktheit seines Gattungsbegriffs und die mit ihr zusammenhängende inkonsequente, weil letztlich die Identitätsphilosophie nicht überwindende Ich-Du-Anthropologie sowie im Blick auf seine Verharmlosung des Bösen.

Als ganzes ist das Buch ein Arbeitsmittel, das für die weitere Feuerbachforschung und jede ernsthafte Beschäftigung mit Feuerbach unentbehrlich ist – nicht zuletzt wegen Schuffenhauers höchst instruktivem „Bericht über die Ausgabe der gesammelten Werke L. Feuerbachs" (246–257) und des von Saß in verdienstvoller Weise erstellten Verzeichnisses der Gesamtausgaben der Werke Feuerbachs sowie der 1960–1973 erschienenen Literatur zu Feuerbach (263–280).

Bochum Oswald Bayer

Nordlander, Agne: **Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielickes.** Untersuchung eines Beispiels der personalistisch-existentiellen Konzeption der theologischen Anthropologie. – Uppsala: Universitätsdruckerei 1973. 239 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 11) kart.

Die vorliegende an der theol. Fak. der Univ. Uppsala gefertigte Diss. greift die einst von E. Brunner als „Schicksalsfrage" jeder Theologie bezeichnete Imago-Dei-Lehre auf. Obgleich die Bedeutung dieser Frage wie überhaupt die personalistisch-existentielle Anthropologie mit ihrer starken biblischen Rückbindung heute in der Theologie zurückzutreten beginnt und dem Einfluß einer „humanwissenschaftlichen" Richtung weicht, darf die vorliegende Studie (gerade deswegen) besondere und nicht nur theologiegeschichtliche Beachtung beanspruchen. Die Wahl des Werkes von H. Thielicke als Sujet der Fragestellung ist wegen der Wirkung und repräsentativen Stellung dieses Autors in der evangelischen Theologie als durchaus angemessen zu betrachten, zumal Thielicke (wie auch die gegenwärtig erscheinende „Dogmatik" unter Beweis stellt) immer um Vermeidung der Extreme bemüht war und einen zwar selbständigen, aber doch mittleren Kurs (ursprünglich vor allem zwischen den Antithesen von K. Barth und E. Brunner) zu steuern versuchte. Entsprechendes gilt auch von dem Formalobjekt, unter dessen Rücksicht Vf. das reich fließende Material des Werkes Th.s zu diesem Problem betrachtet: es ist die Verhältnisbestimmung zwischen personalistischer Grundstruktur und ontischem Befund (bzw. ontologischer Auslegung) der Gottebenbildlichkeit.

Die in übersichtlicher, gut gegliederter Ordnung vorangehende Untersuchung zeigt zunächst die Voraussetzungen jeder modernen Neuinterpretation der Imago-Lehre auf, die auch für das Verständnis der Position Th.s wesentlich sind: nämlich das nicht-historische

Verständnis der biblischen Schöpfungsgeschichte, die Ablehnung des idealistischen Evolutionismus, der aus dem Schöpfungsgedanken die Idee eines universalen Geistesprozesses herausliest, und die starke Einheitserfassung des menschlichen Seins, innerhalb deren auch die Differenzierung von „Natur" und „Übernatur" aufgehoben erscheint. Die letztgenannte Voraussetzung ist freilich nur für das moderne evangelisch-theologische Denken charakteristisch, während die katholische Theologie, die in dem Werk weniger berücksichtigt wird, hier anders (und doch wohl problembewußter) orientiert ist, wie etwa die durch de Lubac angeregte moderne Diskussion zeigt.

Da Th.s theologische Anthropologie, wie überzeugend nachgewiesen wird, im Gegensatz zu Barth und in einer gewissen formalen Entsprechung zum katholischen Denken nicht von der Christologie ausgeht, sondern vom ersten Glaubensartikel, wird zunächst die Schöpfungsauffassung mit Urstands- und Sündenlehre des Autors herausgearbeitet, und zwar auf dem Hintergrund der klassischen Theoreme und ihrer Weiterentwicklung in der Theologie der Neuzeit. Auf solchem Hintergrund kann dann in einer Art von Kontrastwirkung die personalistische Neuinterpretation der Schöpfung, zumal der Menschenschöpfung und ihres entscheidenden Prärogativs, der Gottebenbildlichkeit, recht deutlich herausgestellt werden, nachdem sie durch eine Analyse der personalistischen Denkstruktur im allgemeinen und der Th.s im besondern vorbereitet wurde.

Daher wird im interpretatorischen Nachvollzug dieses Personalismus sein Verständnis vertieft, wenn in ihm als hintergründiger Impuls das evangelische Anliegen einer Überwindung der natürlichen Theologie entdeckt wird. Das Aufdecken dieser Problematik provoziert beim Vf. aber mit Recht die kritische Frage, ob nicht eine radikale Ablehnung der natürlichen Theologie durch das personalistische Denken zuletzt zu einer andersgearteten „theologia naturalis" führt, die nur unter Kantischem Vorzeichen steht, so daß alle „natürlichen" Schöpfungswahrheiten aus der Welt der Phänomene verbannt und in die Welt der Nooumena transponiert werden. Für das Zentralproblem der Gottebenbildlichkeit muß das bei Th., wie im analytischen Teil der Arbeit eingehend erörtert wird, die Folge haben, daß der imago Dei zwar gerade noch ein „ontisches Substrat" im Menschen zugebilligt werden könne, daß sie aber theologisch nicht thematisch werden solle und keine ontologische Ausarbeitung erfahren dürfe. So ist sie weder eine dem Menschen zukommende Eigenschaft noch eine Qualität oder ein habitus, sondern wesentlich ein „alienum, in Gottes Herzen verborgen", „die Gerechtigkeit, die nur bei Gott gilt" oder das Denken Gottes an den Menschen, das als (positives, aber in der Sünde auch negatives) Vorzeichen vor der menschlichen Existenz steht (95). Vf., der durchaus nicht einseitig zu Werke geht, der vielmehr um die Herausstellung des Für und Wider dieser Auffassung bemüht ist und die positiven Aspekte dieses Denkansatzes zu würdigen weiß, hebt in diesem Zusammenhang u. a. auch hervor, daß ein solcher Personalismus weder mit den Daten der modernen Naturwissenschaft noch speziell mit den von der neuzeitlichen Anthropologie erstellten Fakten in Konflikt geraten könne. So könnte (in weiterer Interpretation) für den Glauben jene sturmfreie Zone geschaffen werden, in der er allen Angriffen der modernen Wissenschaft unzugänglich ist. Katholisches Denken wird hier freilich die Gegenfrage stellen, ob es sich hier nicht um eine verborgene Immunisierungstendenz handele, die der Vermittlung des Schöpfungsglaubens wie besonders auch der Imago-Dei-Wahrheit an die moderne Welt hinderlich sei. Etwas von einer solchen Kritik deutet sich an anderer Stelle an, wo die Frage gestellt wird, ob die rein personalistische Anthropologie nicht besser in der Psychologie und Soziologie unterzubringen sei (170). Noch zupackender werden die Fragen, wenn es um die Konsequenzen des reinen Personalismus bezüglich der Realität von Urstand und Fall, aber auch von Christusgeschehen und Erlösung geht. Der Nachweis, daß in diesem Denkrahmen kein rechter Ausgleich und keine Balance zwischen Anthropologie und Soteriologie gewonnen ist, wirkt überzeugend (179). Zuletzt vermag Vf. aufzuzeigen, daß Th. bei der Deutung der Heilsereignisse von Schöpfung, Erlösung und Vollendung ontologische Elemente doch einbezieht und voraussetzt. So weitet sich die Arbeit am Ende zu einem bemerkenswerten Plädoyer für die Einbeziehung der Ontologie in die moderne Theologie aus. Allerdings sind die entsprechenden Forderungen nur indirekt vorgetragen und in der Kritik am Personalismus eingeschlossen. Es konnte nicht die Aufgabe dieser beachtlichen Arbeit sein, auch das positive Programm auszuführen. Das wäre ein Desiderat für die Zukunft.

München Leo Scheffczyk

de Lubac, Henri: **Quellen kirchlicher Einheit.** – Einsiedeln: Johannes (1974). 204 S. (Theologia Romanica III) kart. ca. sfr/DM 18.–

Der von H. U. von Balthasar übersetzte Band trug in dem 1971 erschienenen Original den Titel „Les églises particulières dans l'Eglise universelle". Damit ist der Inhalt des ersten der beiden Kapitel dieses Buches genau bezeichnet. Der Vf. arbeitet darin den oft verdrängten Inhalt des Begriffs „katholisch", den er durch die Sichtbarkeit charakterisiert sieht, heraus; er befaßt sich mit der Unterscheidung von Einzelkirche und Ortskirche, in dem Bestreben, vor einer Atomisierung der Gesamtkirche zu warnen, mit einem Plädoyer für Pluralität in der Abwehr des dogmatischen Pluralismus; er geht auf die Kollegialität der Bischöfe ein in der Absicht, den spirituellen Gehalt der Kollegialität herauszuheben. In dem Abschnitt über die Bischofskonferenzen sieht er deren primäre Aufgabe im geistlichen Austausch. Dem Nachfolger Petri als dem Mittelpunkt der kirchlichen Einheit und seinem Dienst, mit einer energischen Abwehr einer Institutionalisierung des Konzils, ist der Schluß dieses Kapitels gewidmet. Das zweite Kapitel versucht, die Mutterschaft der Kirche darzustellen. Ausgehend von der geistlichen Vaterschaft bei Paulus wird vor allem durch zahlreiche patristische Belege das „Gebären" und „Erziehen" des Christen durch die Mutter Kirche beschrieben, doch stets mit dem Aspekt der Väterlichkeit verschränkt. Eingehend verweilt der Verfasser bei der Väterlichkeit der Amtsträger mit der Tendenz, einer Bürokratisierung der Kirche entgegenzuwirken.

Es handelt sich um ein „typisches" de Lubac-Buch. Es will und sollte in erster Linie als erbaulicher Text gelesen und meditiert werden. Dabei ist die Findigkeit des greisen Vf.s vor allem in der Väterliteratur nach wie vor erstaunlich. Der tendentielle Charakter ist offensichtlich: unerfreulichen „nachkonziliaren" Phänomenen soll durch Besinnung auf authentische Traditionswerte begegnet werden. Dabei treten stärkere Bezüge zur deutschsprachigen Theologie zutage als in früheren Werken de Lubacs: ein hervorragender Gewährsmann in Dogmatik ist nun K. Barth; die meist herangezogenen Exegeten sind H. Schlier und H. Schürmann. In den eigentlich biblischen Partien geht der Vf. historisch unbeschwert vor, gestützt auf die Macht des faktisch Gewordenen (was z. B. die Intention Jesu zu einer Kirche, die Echtheit von Mt 16, 18f, die Berufung der Zwölf, die Nachfolgeschaft des Apostelkollegiums angeht), ja es findet sich eine schroffe Polemik gegen Historiker (15), die angesichts der historischen Sammeltätigkeit des Vf.s eher verwundert. Allerdings ist auch in den patristischen Partien die Methode nicht einfach historisch; so werden unbedenklich Zitate Claudels mit solchen Isidors von Sevilla, Péguys mit solchen aus Irenäus vermischt. Vf. beeinträchtigt leider seine konstruktive Tendenz durch peinliche Beschimpfungen „nachkonziliarer" Theologen oder, wie er lieber sagt, Ideologen (21f, 183f), wobei er jedoch weder Namen noch Publikationen nennt, so daß die Richtigkeit nicht nachkontrolliert werden kann, manche sich nicht betroffen, manche sich diffamiert fühlen werden und – niemand die Ermahnungen an seine Adresse gerichtet finden wird.

Münster Herbert Vorgrimler

Rahner, Karl: **Schriften zur Theologie XII.** Theologie aus Erfahrung des Geistes. Bearb. von Karl H. Neufeld. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1975), 622 S. geb. DM 49.–

Trotz des recht unterschiedlichen Charakters der hier gesammelten theologischen Arbeiten, Zeitschriftenbeiträge und Vorträge kann der Leser ohne Mühe eine Konstante feststellen, die auch in anderen Bänden von Rahners Schriften zur Theologie auffindbar ist. Hier wie in anderen Bänden der Schriften könnte ein Leser leicht dem Trugschluß verfallen, R. wiederhole sich ständig, würden die verschiedenen, gegenüber früher gewandelten Situationen, welche die Abfassung der Beiträge provozierten, nicht tatsächlich zu teilweise vertieften (was z. B. das Verhältnis Jesu Christi zur nichtchristlichen Welt angeht – 251ff, 370ff), teilweise veränderten Aussagen (z. B. bei der Vorstellung von der Auferstehung des Leibes der Einzelmenschen – 460ff; Ergänzung der herkömmlichen individuellen Entscheidungsstruktur der ignatianischen Exerzitien durch eine mögliche Gruppenentscheidung – 184ff) geführt haben. R. als erklärter Dogmatiker der röm.-kath. Kirche mit ihren verschieden qualifizierten theologischen Aussagen versucht immer wieder, ausgehend von den Anfragen und Problemen bestimmter Kreise und der kirchlich-theologischen Überlieferung möglichst

nachvollziehbare und daher momentan hilfreiche Verständigungen über Christentum anzubieten. (Vgl. seine einfache Klarstellung zum eigenen Werk – 599ff.)

Die Situation, welche die Sammlung um den Titel Theologie aus Erfahrung des Geistes veranlaßt hat, ist gekennzeichnet durch das bislang noch in begrenzten Kreisen um sich greifende Interesse an einem emotional gestimmten, in spontanen (charismatischen) Bewegungen sich niederschlagenden Glaubensleben, das Gott (Gottes Geist) möglichst unmittelbar zu erleben behauptet und sich in eine Erneuerung christlichen Gemeinschaftslebens sowie in neue Formen von Gemeinden übersetzen will (vgl. das Vorwort 7ff).

In einer ersten eigens abgesetzten Gruppe von Beiträgen der letzten drei Jahre (17–107) erarbeitet R., was der religiöse Trend zur Geisteserfahrung für die einem Theologen immer wieder entgegengebrachten Bedürfnisse religiös interessierter Kreise bedeutet: so etwa für die Frage nach der Glaubensbegründung „heute", nach einer mitteilbaren Erfahrung des Glaubens (der kirchlich oder außerkirchlich sein kann), nach Glaube als existentieller Entscheidung, d. h. als rationalem (systemgebundenem) und emotionalem (freiem) Akt zugleich.

Eine zweite Gruppe von Beiträgen liefert zunächst zwei über vierzig Jahre alte Arbeiten aus R.s theologischer Grundausbildungszeit, worin er in Anschluß an Patristik (Origenes) und Mittelalter (Bonaventura) die Gebundenheit der mystischen Gotteserfahrung an die sinnenhafte Erfahrung (an sinnliche Vergleiche für die unmittelbare, aber dunkle Berührung Gottes) und ihren Unterschied zur endgültigen Gemeinschaft mit Gott betont.

In den systematischen Überlegungen zur mystischen Erfahrung und mystischen Theologie (428ff) sieht man die aktuellen Konsequenzen aus der vorangegangenen historischen Orientierung: Die mystische Erfahrung bleibt eine durchaus in psychologischen Kategorien beschreibbare Erfahrung, und was darin bei aller möglichen tieferen existentiellen Verankerung und allem möglichen intensiveren Erleben erfahren wird, kann nicht mehr sein, als was im Glauben erfahren wird, wie ihn jeder wirklich Gläubige vollzieht.

Solchen Glauben sieht R. vor dem Hintergrund christlicher Tradition und Kultur als Vertrauen auf eine gelingende Existenz (Hoffnung) auf dem Grund der vergebenden und versöhnenden Liebe, die aus Jesus Christus kommt. Solcher Glaube und die entsprechende mystische Erfahrung sind nach R. jedoch auch vor dem Hintergrund nichtchristlicher Traditionen und Kulturen möglich (433ff). Als kath. Dogmatiker muß R. das auf der Grundlage kirchlich und theologisch verbindlicher Aussagen behaupten, wonach vor Gott alle Menschen ohne Ansehen der Person (also ohne Verabsolutierung bestimmter kultureller Werte) zur Gemeinschaft mit ihm kommen sollen und können. Ebenfalls als kath. Dogmatiker fühlt R. sich jedoch auch verpflichtet, daran festzuhalten, daß diese Gemeinschaft mit Gott immer auch in einer Verbindung mit Jesus Christus stattfindet. Diese doppelte und spannungsreiche Aussage durchzieht viele der hier besprochenen Beiträge unter wechselnden Bezeichnungen: Anonymer (atheistischer) und expliziter (religiöser) (christlicher) Glaube (76ff), Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heiles (251ff), Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen (370ff), Kirchliche und außerkirchliche Religiosität (582ff). Diese mehr innerdogmatische Spannung zwischen scheinbar widersprüchlichen Aussagen versucht R. als Gegebenheit jedes menschlichen Lebens verständlich zu machen: Herkommend von der christlichen Gnadenlehre beschreibt er Gott als die in allen Menschen wirkende Kraft, welche die Menschen ihre Grenzen (Versagen, Schuld, aber auch jeden vorläufigen, durchaus positiven, jedoch zugleich Gemeinschaft behindernden Wert) zu überschreiten bewegt und dadurch Leiden (Kreuz) schafft. Von dieser Bewegung (Transzendenz) muß nach R. der Christ glauben, sie sei dieselbe, die das Leben, Leiden und die Vollendung (Kreuz und Auferstehung) Jesu Christi bestimmt habe. Ihre motivierende Kraft heißt bei R. ihrer absoluten Unumgreifbarkeit wegen das „gnadenhafte Geheimnis Gottes" (vgl. dazu: Über die Verborgenheit Gottes – 285ff, Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin – 306ff, Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit – 300ff).

Dieser Ansatz R.s prägt u. a. seine vielumstrittene Auffassung vom „anonymen Christentum". Mögen seine und vor allem seiner Schüler Kritiker mit einigem Recht auf die Gefahr hinweisen, seine Auffassung könne in ihrer Wirkung auf Selbstverständnis und Selbstverwirklichung des Christentums zu einem liberalistisch verflachten und harmlosen „Christentum ohne Kreuz" führen (so etwa H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, H. Schlier, H. Küng und andere); die entschiedenen Verfechter eines Christentums, das sich vor allem um das „unterscheidend Christliche" sorgen solle, haben noch nicht überzeugend gezeigt, wie sie sich tatsächlich der Gefahr erwehren wollen, in einer Welt, die wahrlich an verbissen genug gegeneinander ausgespielten Gegensätzen nicht arm ist, als Isolationisten, Ethno- (konkret: Euro-)zentristen, kulturell-ideologische Expansionisten und im internationalen Kontext als Betreiber eines (christlichen?) kulturellen Klassenkampfes mißverstanden zu werden. Gerade R. hat stets, auch in diesem Band, spezifisch christliche Themen behandelt, von denen er überzeugend darlegt, daß sie für ein christliches Leben unentbehrlich sind (Weihnacht im Licht der Exerzitien – 329ff, Über die Spiritualität des Osterglaubens – 335ff, Jesu Auferstehung – 344ff, Christologie heute? – 353ff, u.a.m.). Er unterstreicht, darin bestimmt in völligem Einverständnis mit seinen Kritikern, daß der Christ auf die Schrift hören muß (Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes – 215ff, Altes Testament und die christliche Dogmatik – 224ff). Nicht zuletzt aber durch das Hören auf die Schrift fühlt R. sich dazu angehalten, wegen des Todes Jesu Christi für alle Menschen Ernst damit zu machen, daß jeder Mensch von Gottes Geist heimgesucht (d. h. Sohn Gottes) ist. Der religiös-politische Nationalismus des Alten Bundes wird ihm daher zu einem bleibenden Problem, das immer neu die Versuchung aller religiösen und politischen Gruppierungen ist und immer neu erkannt und überwunden werden muß (vgl. 228f).

Eine Theologie aus Erfahrung des Geistes, wie R. sie im hier besprochenen Band vorlegt, will eine Gemeinde schaffen, die christlich heißen darf, wenn sie offen bleibt: die Katholiken auf die Nichtkatholiken hin, (531ff, 547ff), die Christen auf die Nichtchristen hin (370ff), die religiös Glaubenden auf die nicht religiös Glaubenden hin (76ff) – und natürlich (wenn auch nie erzwungen, sondern höchstens erbeten) umgekehrt genauso! Offene und deswegen christliche Gemeinschaft baut Engstirnigkeit gegenüber anderen ab und darf Gleichgültigkeit nicht Platz greifen lassen. Der Aufbau einer solchen Gemeinschaft ist Kreuz genug, aber gleichzeitig Vorgeschmack des uns zugesagten seligen Lebens.

Dar-Es-Salaam / Paderborn Filipe J. Couto

Gründel, Johannes: **Die zehn Gebote in der Erziehung.** Für Eltern und Erzieher. – München, Luzern: Rex-Verlag (1975). 134 S. (Familienseminar) kart. DM 15.80

„Die folgenden Ausführungen sind ‚für Eltern und Erzieher' gedacht. Das Anliegen des Büchleins aber wäre mißverstanden, wollte man hier nur Hilfe für die Erziehung junger Menschen suchen ... ‚Die Zehn Gebote in der Erziehung' wollen darum auch Eltern und Erziehern dazu dienen, ihr eigenes Verhalten besser kennenzulernen" (25/26). Angesichts der Verwilderung der sittlichen Anschauungen und Verhaltensweisen, nicht zuletzt verursacht durch ein aus vielen Quellen gespeistes Nichtwissen, ist dieses verkündigungsmoralische Büchlein von G. sehr zu begrüßen. Auch für den Katecheten auf der Kanzel, im Beichtstuhl und im Unterricht bietet G. eine solide Unterweisung. Nach einer „Einleitung" (9/20) behandelt G. „Die Bedeutung des Dekalogs gestern und heute" (11–27), sodann die einzelnen Gebote. An jedes einzelne Gebot schließen sich an „Impulse für die Gewissensbildung", die besonders zu begrüßen sind.

Leider hat G. die gewohnte Reihenfolge der zehn Gebote mit einer anderen exegetisch zwar gut begründbaren, aber doch für die Verkündigung in etwa Verwirrung stiftenden Abfolge vertauscht.

Im ganzen eine gute und brauchbare Leistung einer zeitnotwendigen Verkündigungsmoral.

Bochum Gustav Ermecke

Reiner, Hans: **Die Grundlage der Sittlichkeit,** 2. durchgesehene und stark erweiterte Auflage von „Pflicht und Neigung". – Meisenheim: Hain 1974. XXII. u. 498 S. (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd 5) br. DM 59.50

Reiner, einer der großen Ethiker unserer Zeit, hat schon 1950 mit seinem Werk „Pflicht und Neigung" Aufsehen erregt. Dieses wurde durch zahlreiche andere wissenschaftliche Veröffentlichungen vertieft. Dankbar nimmt man mit dem vorliegenden Buch die um Beiträge und Nachträge erweiterte Neuauflage jenes Buches entgegen. Wenn Ethik normative Anthropologie ist, wenn in ihr untersucht wird, wie der Mensch sich selbst als Mensch in seiner freien Lebensgestaltung nicht bloß tatsächlich vorgegeben, sondern im letzten auf Gedeih und Verderb aufgegeben ist, versteht man, wie die verschiedenen Ethiken in einem Fundament und dessen Interpretation wurzeln: in der Lehre vom Menschen. Sie unterscheiden sich untereinander durch die verschiedenen Auffassungen vom Menschen und damit vom ethisch normierten Gebrauch seiner Freiheit. Und dieser Unterschied hängt letztlich ab von der Interpretation des esse humanum, das sich agendo mit seiner Potentialität auf sein Seinsziel, auf die volle Seinsentfaltung in Freiheit hinbewegen soll. So setzt jede Ethik eine Metaphysik des esse voraus, denn es gilt absolut das Axiom: agere sequitur esse! Es gilt nicht, wie manche heute meinen, agere sequitur actio-

nem. Ein agere ohne ein agens gibt es nicht, ebensowenig wie ein agens ohne ein darin sich auswirkendes ens.

Wo aufgrund einer richtigen Anthropologie, die sich vor jeder einseitigen Interpretation des Menschen hütet, eine richtige Ethik aufgebaut wird, eben als normative Anthropologie, da gibt es vielfältige Möglichkeiten des Einstiegs in diese Wirklichkeit. Und das muß auch so sein. Wenn nämlich Philosophie, und die Ethik gehört zu ihr als krönender Abschluß, die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin ist, und eben dieser Mensch von verschiedensten Seiten her interpretierbar ist, dann muß es immer verschiedene Philosophien und also auch Ethiken geben. Und diesen Einstieg mit Hilfe der von seinem Lehrer Husserl übernommenen phänomenologischen Methode meisterhaft in allen seinen Schriften und besonders systematisch zusammenfassend im vorliegenden Werk durchgeführt zu haben, ist das große Verdienst von R.

Er baut seine Ethik auf von der durch Kant entwickelten Alternative: zwischen dem sittlichen Handeln aus Pflicht, aus Achtung vor dem moralischen Gesetz, und dem Handeln aus Neigung. Unter Berücksichtigung der Auseinandersetzung zwischen Schiller und Kant tritt R. in eine kritische Diskussion über den „kantischen Formalismus in der Ethik" ein. Die bekannte Auseinandersetzung von Max Scheler wird bei R. an Gründlichkeit und Tiefe weit übertroffen.

Besonders bedeutsam ist nach dem Teil „A. Ethik geschichtlich – kritischer Teil" (15–88), in dem die Kontroverse Schiller – Kant eingehend dargestellt wird, der Teil „B. Systematischer Teil" (89–310). Hier behandelt R. „die in der Ethik erforderliche Methode" (89–112), wobei besonders die Phänomene des Gewissens, des Wollens, des sittlichen Sollens behandelt werden. Immer geht es R. darum, vom Bewußtsein der Werte und des Sollens auszugehen. Die Vertiefung von beiden im esse humanum, also in der Metaphysik, näherhin in der Ontologie, tritt bei R. jedoch zurück.

Die letzten Kap. des Buches (311–488), zum Teil schon früher an anderen Orten veröffentlicht, erhöhen die Bedeutung des Buches, zeigen aber auch seine Grenzen auf. Eine einzige Methode kann wie in der Philosophie so auch in der Ethik nie die ganze Wahrheit nach allen Seiten hin erfassen. Erst alle zusammen ergeben die philosophia (et ethica) perennis!

Unter anderem wird die heute oft diskutierte „goldene Regel" in ihrer „Bedeutung (als) einer Grundformel der Menschheit" behandelt (348–379). R. gehört mit D. v. Hildebrand in Überwindung genialer Einseitigkeiten bei Max Scheler und Nicolai Hartmann zu den Erneuern der „Wertethik", die vor Jahren in aller Munde war, heute leider fast in Vergessenheit geraten ist, wenngleich man sich vom zur Stunde viel zitierten „Wertvorzugsgesetz" heute leider falsche Vorstellungen macht. Bei aller Bedeutung der Auseinanderfaltung des Wertphänomens durch R. kommt bei ihm, wie heute manchmal auch im christlich-philosophischen Raum das ontologische Fundament doch wohl zu kurz. Man denke u. a. z. B. an die Lehren von Aloys Müller und Joh. Hessen, zu deren Wertphilosophie der Rezensent in seiner Arbeit „Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik" (1941) eingehend kritisch Stellung genommen hat. Die große Bedeutung dieser Ethik von R. ist ihr Ausgang von der unmittelbaren, jedem zugänglichen Erfahrung und darin der Aufweis der sittlichen Werte und ihrer Bedeutung. R. tut das in einer Klarheit der Gedankenform und Sprache, die Bewunderung erregen muß, auch dort, wo man von einem anderen Boden aus die Ethik aufbaut. Es gibt kaum ein Buch über Ethik, das mehr Beachtung verdient als das von R.

Bochum Gustav Ermecke

Die Grenzen des menschlichen Ethos. Hrsg. von Fritz Rauh und Charlotte Hörgl. Mit Beiträgen von Franz Furger, Peter Härlin, Charlotte Hörgl, Werner Hörmann, Fritz Rauh und Peter Stockmeier. Düsseldorf: Patmos 1975. 133 S. (Patmos-Paperback). kart., DM 14.80

Zunächst fällt es ein wenig schwer, den Leitgedanken auszumachen, dem sich die sechs Beiträge des Bandes zuordnen. Außer einem sind alle Autoren Theologen, allerdings kommen sie aus verschiedenen Disziplinen; Peter Härlin ist Psychologe und – der Art seines Beitrages nach – Philosoph. Die Beiträge sind insgesamt nicht spezifisch moraltheologischer Natur, sondern spiegeln ein breites Spektrum heutiger Beschäftigung mit ethischen Problemen und Fragestellungen in unserer Gesellschaft wider. Dabei soll der Titel sicherlich nicht besagen, die Erörterungen stießen auf je verschiedene Weise zu den Grenzen des menschlichen Ethos vor. Dies mag bei den von Fritz Rauh und Peter Härlin behandelten Problemen wie Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie, Organtransplantation und Suizid in gewisser Weise der Fall sein; insgesamt aber werden doch eher Fragen an der Grenze zwischen der ethischen und anderen Wissenschaften behandelt. Und gerade hierin liegt deutlich der Leitgedanke des Buches. Sein Vorzug besteht dabei von vornherein darin, daß von den so verstandenen Grenzen ethischer Denkbemühung her Ethik und Ethos in ihrer umfassenden menschlichen Bedeutung in den Blick kommen und nicht als abstrakte Denkschemata, noch weniger als bloße Machtpositionen von Instanzen und Institutionen wie Gruppen, z. B. der Kirchen. Das Interesse an einem spezifisch menschlichen, an einem konkreten Ethos bestimmt alle Beiträge des Bandes.

So verdeutlicht P. Stockmeier in seinem Beitrag „Geschichtliche Implikationen des christlichen Ethos", daß der Prozeß der Ethos-Gestaltung im frühen Christentum bestimmt war von der Spannung zwischen der Entscheidung für die in Jesus Christus gründende Glaubensexistenz und den Vorgegebenheiten und Problemen eines Alltags, in dem eine komplexe Umwelt das praktische Denken und Normieren der Christen bestimmte. Die Auslegung des Glaubens mit Hilfe der praktischen Vernunft konnte dabei nicht sicher sein vor Irrwegen und Unsicherheiten. Diese waren einerseits vom gängigen ethischen Denken bestimmt (z. B. der Stoa oder der Vulgärmoral), andererseits aber vom humanisierenden Impetus der Jesus-Botschaft. Die Darlegungen St.s weisen die geschichtliche Bedingtheit auch des Ethos von Christen auf: eine Grundbefindlichkeit jeden Ethos', auch der aktuellen Bemühung heutiger Kirche, heutiger Christen: Denn es „obliegt jeder Generation die Aufgabe, die Grundlagen sittlichen Verhaltens zu bedenken und aus dem Glauben die Kriterien neu zu formulieren. Das bedeutet aber nicht eine Relativierung, sondern ein Ernstnehmen der Geschichte und des Menschen in ihr" (27).

Damit ist der Anschluß zum Beitrag von F. Rauh hergestellt: „Schutz des Lebens als theologisch-naturwissenschaftliches Grenzproblem". Denn Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie und Organtransplantation sind höchst aktuelle Probleme ethischer Normfindung, deren Behandlung durch die Diskussion der letzten Jahre zwar vorangetrieben wurde (wenn auch verschieden weit), wobei aber nach wie vor wichtige Fragen offen und diskutabel bleiben. Rauh zeigt sehr übersichtlich den Diskussionsstand, zeigt aber auch, daß unter biologisch-verhaltenswissenschaftlichem Aspekt die Frage des Beginns spezifisch menschlichen Lebens nicht als endgültig geklärt gelten kann und daß das Problem der Grenzen ärztlicher Behandlungspflicht gegenüber Sterbenden angesichts der enormen medizinischen Lebensverlängerungs-Möglichkeiten erst noch richtig angegangen werden muß. Keinerlei Zweifel lassen Rauhs Überlegungen an der totalen Schutzverpflichtung gegenüber dem menschlichen Leben. Zu bedenken sind aber all die Probleme, die aus der wissenschaftlich-technischen Manipulierbarkeit entstehen.

Gerade bei solchen Themen ethischer Bemühung steht die Frage nach dem verbindlich tragenden, nach dem absoluten Gegenüber des Menschen auf. Ch. Hörgl („Absolute Grenze intramundanen Ethos an der Transzendenz") zeigt mit Hinweis auf Feststellungen der Archäologie, daß seit der Vor- und Frühgeschichte der Mensch sich der Transzendenz konfrontiert wußte und daß er sein Ethos als nicht nach absolut freiem Gutdünken machbar ansah, es vielmehr in Verantwortung vor der Transzendenz gestaltete.

Der sehr interessante und bewegende Beitrag W. Hörmanns über „Jesus und das Tragische", über den in exegetischer, literaturgeschichtlicher, philosophischer und theologisch-systematischer Hinsicht sehr viel reflektiert und gesagt werden müßte, sieht Jesus einmal nicht als Gestalt abstrakter Dogmatik, sondern als den Menschen, der unter der Last des Menschlichen bis zur Grenze der Transzendenz vordringt. Gerade darin, daß der Schuldlose die Schuldenlast gleichwohl trägt, ist er eine ähnlich tragische Existenz wie Ödipus. Totale Preisgegebenheit des Schuldlosen kann aber im Glauben der Christen begriffen werden als ebenso totale Selbstauslieferung an den tragenden Gott. – Darin wird sichtbar, daß die Tatsache, daß ernsthafte sittliche Bemühung dem Menschen wegen des Schuldverhängnisses ja immer wieder tragisch mißlingt, nicht zur Hoffnungslosigkeit Anlaß geben muß, sondern paradoxerweise zur Hoffnung geradezu herausfordert.

In seiner sehr eindringlichen moralphilosophischen Untersuchung „Selbstmord und aktive Sterbehilfe" untersucht P. Härlin vor allem die Frage, wieweit die Todeswahl bei Selbstmord und Euthanasie nicht ein Akt der Identitätsfindung durch bewußte Verfügung über das eigene Leben sein könne. Das Problem wird soweit vorgetrieben, daß die Möglichkeit einer sittlichen Zulässigkeit unter bestimmten Voraussetzungen ernsthaft diskutiert zu werden verdient. So schreibt H. zum Abschluß seiner Überlegungen z. B.: „Es ist hier nur das moralische Recht auf Sterbehilfe behauptet worden, das ein Mensch hat, für den eine Todeswahl eine legitime Identitätsentscheidung ist. Die Frage, ob einem solchen Recht auch juristisch und institutionell zu entsprechen, ob es z. B. nicht inkonsequent sei, den Selbstmord straffrei zu lassen, eine Tötung auf Verlangen aber strafrechtlich zu verfolgen, muß hier offen bleiben. Hier sind etwa psychologische

Fragen zu diskutieren, z. B. die Frage, inwieweit der Freigabe der Tötung auf Verlangen zwar nicht in sachlicher, aber in psychologischer Konsequenz die Freigabe der Tötung ohne Verlangen folgen müsse, aber die andere, ob die Gesellschaft, käme sie dem Selbstmord institutionell entgegen, damit nicht unberechtigte Todestriebe bekräftigen und die Gefahr in Kauf nehmen würde, daß auf Menschen individueller und kollektiver Druck ausgeübt wird, sich zu töten" (112).

Der letzte, von F. Furger verfaßte Beitrag des Bandes gilt den „Möglichkeiten und Grenzen ethischer Rede". Aus sprachanalytischer Sicht zeigt Vf., daß auch im Bereich christlicher Moralverkündigung und gelebten Ethos' eine Vielfalt ethischer Sprachspiele vorhanden war und ist; eine Beobachtung, die die Vorstellung etwa von traditioneller katholischer Moraltheologie als eines erratischen Blockes korrigiert und ergänzt. – Folgerichtig gelangt Furger zur Frage, ob die Vielfalt ethischer Sprachspiele einen Relativismus bedeute oder eben eine vielfältige Einheit darstelle. Die Antwort liegt in der Richtung der Feststellung, es erweise sich hier nicht ein „Relativismus der Prinzipien, sondern des Ausdrucks sowie der methodischen Erfassung und Aufarbeitung von stets auch soziokulturell bedingter menschlicher Erfahrung". Prinzipien einer echten Humanität beruhten allerdings „stets auf einer existentiellen Grundoption"; dadurch seien sie auch „stets Richtschnur und Kriterium des konkretisierend vermittelnden Sprachspiels". „Aufgabe ethischer Rede wird es daher ... sein müssen, nicht nur in einem System von Sprachspielen reflex beheimatet zu sein, sondern sich zugleich über dessen je eigene Möglichkeiten und Grenzen Rechenschaft zu geben" (130/131).

Wie schon gesagt, zeigt dieser interessante Band die Breite heutiger ethischer Diskussion und dokumentiert zugleich, wie tief die Aspekte ethischen Denkens in das Zeitbewußtsein eindringen. Natürlich kann das Buch nur Beispiele der aktuellen Diskussion in Wissenschaft und Praxis vorführen; eine Auswahl läßt sich dabei kaum umgehen, auch nicht um den Preis einer gewissen Zusammenhanglosigkeit. Daß die zwar nach wie vor äußerst wichtigen Themen Wertsetzung und Normbildung nicht direkt, sondern mittelbar behandelt werden, ist angesichts der Fülle von Literatur zu diesen Themen eher ein Vorzug. Als Ergänzung zum Spektrum des Buches wäre aber ein Beitrag aus sozialwissenschaftlicher Sicht sicher vorteilhaft gewesen. Doch besagt diese Bemerkung nichts gegen die sehr anregenden und sachlich weiterführenden Beiträge des Buches. Die interdisziplinäre Diskussion ist heute gerade für alle die, die sich mit ethischen Fragen reflex beschäftigen, unumgänglich notwendig.

Bamberg Volker Eid

Christen für den Sozialismus: I: Analysen. Hrsg. von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1975). 188 S. (Urban Taschenbuch, T-Reihe, Bd 613) kart. DM 12.– II: Dokumente (1945–1959). Hrsg. von Walter Dirks, Klaus Schmidt, Martin Stankoski. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1975). 160 S. (Urban Taschenbuch, T-Reihe, Bd 614) kart. DM 12.–

Etwas verspätet hat sich die im April 1971 in Chile entstandene Bewegung „Christen für den Sozialismus" nunmehr auch in der Bundesrepublik zu Wort gemeldet. In diesem Zusammenhang sind nun zwei allerdings sehr unterschiedliche Taschenbücher erschienen.

Um bei den „Dokumenten" zu beginnen: Hier handelt es sich um eine mehr punktuelle Zusammenstellung von Äußerungen von Linkskatholiken und Linksprotestanten, die nach 1945 an das Erbe der religiösen Sozialisten der Weimarer Zeit anknüpfen und eine antikapitalistische Gesellschafts- und Staatsordnung herbeiführen wollten.

Der „Vorschlag zu einer sozialistischen Einheitspartei (1945)" von Walter Dirks ist ebenso berücksichtigt wie die „Politischen Leitsätze" der CDU Frankfurt (1945), die Kontroverse zwischen Theo Pirker und Ernst Schumacher über Staat und Gesellschaft (1948/49), die frühen Überlegungen zu einem Dialog zwischen Christen und Marxisten bei Walter Dirks, Arthur Rackwitz und Hans Lutz oder der Brief katholischer Intellektueller an die Bischöfe zur Bundestagswahl (1957) mit dem Ziel, die SPD auch für Katholiken wählbar zu machen. Man hegte die Überzeugung, daß zwischen Christentum und Sozialismus kein Gegensatz bestehe, ja diesen beiden Kräften „der entscheidende, der zukunftsweisende Beitrag bei der Neuordnung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse" zufalle (7). Dabei blieb freilich das, was unter „Sozialismus" verstanden wurde, weithin in der Schwebe bzw. reduzierte sich auf den Kampf gegen die „bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft". In diesem Licht kann natürlich auch die Entwicklung, die die Bundesrepublik genommen hat, nicht anders als „restaurativ" und „reaktionär" erscheinen. Diese ideologische Fixiertheit spricht aus der heute geschriebenen „Nachbemerkung" von Dirks: „Die sozialistischen Elemente des demokratischen Lebens werden wie die demokratischen zurückgestutzt, zum Teil – aus sogenannten oder wirklichen Sachzwängen – sogar von sozialdemokratischen, ja sich sozialistisch verstehenden Politikern, erst recht aber unter dem Druck kapitalistischer und ideologisch reaktionärer Interessen und Einflüsse" (160).

Demgegenüber lassen die fünfzehn Beiträge in der „Analyse" keinen Zweifel: Sozialismus ist revolutionärer Marxismus. Dabei wird unterschieden zwischen „Vorstößen im Katholizismus": „kritischer Katholizismus", „Werkhefte", „Entwicklung in der KDSE", und „Fortschritten im Protestantismus": Die Gemeinden der Christen im Klassenkampf, das sogenannte DKP-Pfarrer-Problem, Parteinahme für den „Kommunistischen Bund Westdeutschland" (KBW). In der Einleitung schreibt die Initiatorin der „politischen Nachtgebete": Wir sind Christen und zugleich Sozialisten, es ist uns unmöglich geworden, uns selber mit der einfachen Bezeichnung ‚ich bin Christ' zu definieren, weil dieser Ausdruck zu viele Mißverständnisse erlaubt und das ‚für das Reich Gottes'-Christsein eher verdunkelt" (7f). Es geht darum, „die unbewußte Verschmelzung von Christentum und bürgerlicher Ideologie zu entlarven und die weitergehende, schwerere Aufgabe, die angeblichen Unvereinbarkeiten zwischen Christentum und Sozialismus zu widerlegen bzw. Bündnismöglichkeit und -notwendigkeit darzustellen" (8). Der Weg dazu führt von der Caritas zum Antikapitalismus, von diesem zum Bündnis mit sozialistischen Gruppen und schließlich zur „neuen christlich-sozialistischen Identität" (13). Diese hat die radikale Demontage des bisherigen Christentums zur Voraussetzung: „Glauben ist einfach eine bestimmte Art, das Leben zu vollziehen – nämlich im Miteinander und im Entwurf einer Hoffnung, die uns übersteigt" (9). Insofern ist auch „eine nicht-theistische Theologie Vorbereitung einer sozialistischen" (15). „Gott geschieht, indem wir einander annehmen und lieben ... Diese Auffassung von Gott nicht als Vater, sondern als Bruder, nicht als Macht, sondern als Solidarität, nimmt die Elemente der Religionskritik von Marx, Feuerbach und Freud in sich auf" (ebd.).

Wer diesen Aufguß aus aufgeklärter Emanzipatorik und revolutionärem Marxismus bedenkt, kann für das Urteil Pius XI. nur dankbar sein: Christentum und Sozialismus sind unvereinbar.

Augsburg Anton Rauscher

Hungs, Franz-Josef: **Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß.** Didaktische Grundlegung. – Mainz: M. Grünewald (1976). 139 S. Sn. DM 19.50

Hungs macht mit Recht darauf aufmerksam, daß den didaktischen Problemen der theologischen Erwachsenenbildung nicht die erforderliche Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die ersten Monographien erschienen vor einigen Jahren (B. Dreher/K. Lang; A. Exeler/D. Emeis; E. Feifel) und konnten gleichsam nur erste grobe Umrisse dieses Praxisfeldes zeichnen. In den vergangenen Jahren ist die Literatur zur Erwachsenenbildung sehr stark angewachsen, und es fehlt bisher ein systematischer Versuch, deren wichtigste Fragen und Ergebnisse mit den spezifischen Eigenarten der theologischen Erwachsenenbildung in ein Gespräch zu bringen. Nach einem ersten Einblick in das Inhaltsverzeichnis darf man erwarten, daß H. hier eine schon länger fällige Aufgabe angeht; denn es finden sich dort im eigentlichen Corpus der Arbeit die wichtigsten Stichworte der Literatur der Erwachsenenbildung: Lernfeld; Kriterien der Lernsituation (Erfahrungen, Spannungen, Erwartungen, Motivationen); Wirkfaktoren des Lernfeldes (der Lernende, der Lehrende, das zu Lernende). Dieser Aufbau erinnert vor allem an den bewährten Systematisierungsversuch von H. Tietgens/J. Weinberg: Erwachsene im Feld des Lehrens und Lernens (Braunschweig 1971).

Geht man die Kap. näher an, so darf man feststellen, daß der Vf. nicht einfach Informationen aus der allgemeinen Andragogik vermittelt, sondern mit Hilfe der meist vorgefundenen systematisch-theoretischen Kategorien die Spezifica des Lernfeldes in der theologischen Erwachsenenbildung selbständig ausleuchtet. Er greift dabei vor allem auf seine eigenen Erfahrungen und Beobachtungen zurück und ist eher sparsam im Verweis auf Literatur. Er zeigt eine kritische Aufmerksamkeit für die Defizite der Praxis. Er formuliert verständlich, ohne falsche wissenschaftliche Verfremdung, manchmal sogar in einer wie gesprochen, nicht geschrieben klingenden Sprache. Der Leser wird auf engem Raum in die wichtigsten Perspektiven eingeführt, die für eine didaktische Sensibilisierung erforderlich sind. Die vielen angesprochenen Fragen können allerdings nur selten geduldig entfaltet und in der Auseinandersetzung mit kontroversen Möglichkeiten erörtert werden.

Liegt die zentrale Bedeutung des Werkes in seinem einführenden Charakter, so führt es doch auch insofern weiter, als durch alle

Abschnitte hindurch herausgearbeitet wird, wie vielfältig die Konsequenzen sind, die sich aus dem von Exeler und Feifel allgemein formulierten Postulat ergeben, die Erwachsenen in ihrem Glaubenssinn zu aktivieren und in ihrer Mündigkeit zu ermutigen und zu stärken, um so etwas wie eine Lerngemeinschaft im Glauben zu realisieren.

Ein Sachregister mit verhältnismäßig wenigen Stichworten enthält für diese so viele Seitenangaben, daß oft 15 und mehr S. nachgesehen werden müssen. Das Literaturverzeichnis enthält in einfacher alphabetischer Reihenfolge Titel aus der philosophischen, theologischen, pädagogischen und andragogischen Literatur. Nicht alle Titel werden in dem Buch auch beansprucht. Die Kriterien der Literaturauswahl sind nicht erkennbar.

Osnabrück Dieter Emeis

Krahl, Helfried: **Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit.** – Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1974. 115 S. (Franzisk, Forschungen 26. Heft) br. DM 32.–

Dem Vf. ist es gelungen, Geist und Leben des hl. Franz anschaulich erfahrbar zu machen über die sozialerzieherischen Tätigkeit des Heiligen selbst wie auch jener, die seine Tradition aufnahmen und weiterentfalteten. Es stehen da auch Namen unserer Zeit und Stunde. Männer wie Theodosius Florentini, der bereits in den Anfängen des industriellen Zeitalters mit dem wirtschaftlichen Fortschritt auch das Humanum als den mittragenden Faktor erkannte und besorgte. Da ist auch ein Mann wie Chrysostomus Schulte, der bereits in den dreißiger Jahren begriff, daß diese hektisch werdende Zeit den Menschen psychisch überfordert. Er hat dafür eigens nach Hilfen gesucht und wurde der Initiator der kommenden Pastoralpsychologie, die er nicht nur dozierte, sondern in der Praxis erprobte, wodurch er vielen Menschen half.

Kurz, aber treffend werden aus dem Leben und Wirken des hl. Franz die sozialerzieherischen Impulse herausgestellt und als Quelle der bis heute wirkenden Tradition sichtbar (32–42). Bedeutsam ist der Hinweis, daß diese Quelle nicht in einem Aktionsprogramm oder in einer Methode fruchtbar wird. Bei Franziskus wird es ausdrücklich, was allein Quellgrund sein kann: Das Leben lehrt zu leben und hilft Nöte zu lösen! Vf. hat dieses Leben umgriffen mit den beiden tragenden Säulen: Fraternitas und Minoritas (32f). Aus ihnen strömen geradezu die sozialerzieherischen Anstöße, die von Anfang an sich auswirkten und bis zur heutigen Stunde weiterwirken. Sehr anschaulich hat Vf. diese Tatsachen dargestellt (54–73).

Diese Studie ist geeignet, die heutigen sozialen wie erzieherischen Unsicherheiten abzuklären und auf soliden Boden hinzuführen.

Koblenz Alexander Senftle

Steinkamp, Hermann: **Gruppendynamik und Demokratisierung.** Ideologiekritische und sozialethische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1973). 210 S. (Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen Nr. 10) Snolin DM 22.–

Mit dieser sozialethischen Diss. (Ref.: W. Dreier, Würzburg) beabsichtigt Vf., in den nach seiner Meinung bislang zu dürftig geführten aber notwendig zu führenden Dialog mit den Sozialwissenschaften einzutreten durch eine ideologiekritische und sozialethische Problemanalyse der Begriffe „Gruppendynamik" und „Demokratisierung", die in der Sozialpsychologie der Kleingruppe Zentralbegriffe sind und im übrigen von ihrer ethisch-emotionalen Spannung her erheblich weiterreichenden Sinn und Geltungskraft besitzen.

Dieser Dialog, der sich thematisch auf die empirisch-wissenschaftlich zu erstrebende „Demokratisierung der intersubjektiven Beziehungen", v. a. in Primärgruppen, bezieht, sieht sich vor ein kaum zu bewältigendes Gebiet von Forschungsarbeiten und Analysen gestellt. Vf. ist sich dieser seiner überaus anspruchsvollen Aufgabe bewußt und beschränkt somit notwendigerweise seine Arbeit auf eine exemplarische Analyse einiger Zentralthemen.

Im ersten Teil seiner Arbeit erhebt Vf. als (historische) Urheber vieler fundamentaler Aussagen heutiger Kleingruppenforschung zwei Pioniere der amerikanischen Sozialpsychologie, G. H. Mead und W. I. Thomas. Mittels einer ausführlichen Sichtung der Literatur zeigt Vf. ihrer beider erheblichen Einfluß auf die ideologischen Prämissen und die empirische Untersuchungsstrategie der heutigen Kleingruppenforschung, in dem sogenannten „human-relations-movement", dem Sensitivitytraining, den Gruppentherapien und dem „social-group-work".

In diesem Feld sozialwissenschaftlicher Forschungsarbeit, bei der eine Art „anthropologische Wende" in Richtung auf eine positivistische, eher behavioristisch ausgerichtete Sozialforschung nicht zu leugnen ist, werden die deutlich zu Tage tretenden Tendenzen sozialer Veränderungen in einem zweiten Teil der vorliegenden Arbeit anhand einer Analyse von Zentralthemen wie: Funktion und Bedeutung von Gruppennormen, des Sozialkomplexes „Führung-Macht-Autorität" und des Begriffes „Partizipation", auf ihre sozial-ethische Relevanz hin untersucht.

Sowohl bezüglich des Aufzeigens historischer Herleitungen als auch bezüglich der Analyse und der Reflektion auf Ergebnisse und gehandhabte Normen der Kleingruppenforschung leistet vorliegende Studie im Bereich der christlichen Sozialethik Pionierarbeit, die Nachfolge verdient und fortgeführt werden sollte, nicht zuletzt zum Nutzen der Ziele und Untersuchungsmethoden der Sozialwissenschaften selbst.

Das Thema der vorliegenden Arbeit hat klar erkennbar die Untersuchungsmethode mitbestimmt, die einen neuen „Theorie-Praxis-Bezug" in der Sozialethik erstreben will. Die Studie will weniger eine philosophisch-naturrechtlich orientierte bzw. biblisch-theologisch ausgerichtete sozialethische Reflektion darstellen, vielmehr wird „an Stelle mit der Philosophie in ihrem ehemaligen Denk- und Lehrsystem" in einen offenen Dialog mit den empirischen Sozialwissenschaften einzutreten beabsichtigt, unter Anwendung der Methoden nichttheologischer Wissenschaften, um einen sozial-ethischen Beitrag zu leisten zur gemeinsamen Würdigung „der politischen, ethischen, sozialreformerischen Zukunftsentwürfe der Menschen, wie z. B. im Ringen um die demokratische Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens" (17). Keine unmittelbare Anwendung abstrakter und spekulativ vorausgesetzter Ideen, sondern deren reel-konkrete „Verinhaltlichung", währenddessen sich die Ideen durch die empirisch gewonnenen Ergebnisse erst nachträglich als sozial-ethisch relevant zu erkennen geben. Infolgedessen wird dann die Norm der „Goldenen Regel" näherhin inhaltlich bestimmt von dem empirisch aufgezeigten und angestrebten Ideal der Reziprozität aus der Gruppendynamik. Relevant bezüglich der vom Vf. angewandten Methode ist, was er sagt über die Dialektik von Norm und Wert, wie auch über die „Wechselseitigkeit als Normativitätskriterium" (97–112). Im letzten Kap. „Gruppendynamik und Sozialethik" (183–201) schreibt Vf. dann konsequentermaßen: „Werte sind keine metaphysische Entitäten" und „ewig gültig", sondern „entwickeln sich sowohl hinsichtlich ihres Bewußtwerdens im kollektiven Bewußtsein als auch hinsichtlich unserer Kenntnisse von den Bedingungen ihrer Realisierung" (190). Diese Wertkonzeption, im Sinn eines auf Interaktion zwischen Subjekten und Gruppen angelegten und in ihr sich realisierenden Intersubjektivismusses, berührt unweigerlich die Problematik einer deduktiven oder induktiven Ethik, welcher Vf. leider gar sehr wenig Aufmerksamkeit widmet (190–192). Ein Gespräch über diese Problematik, von und mit Vertretern der christlichen Sozialethik geführt, wäre zur Erlangung profunderer Ergebnisse notwendig gewesen.

Vf. erhofft sich sehr viel vom Dialog mit den Sozialwissenschaften. G. Winter zustimmend, übernimmt er dessen Definition des sozial-ethischen Grundprinzips: „Prinzip der Liebe und Gegenseitigkeit als der normative Ausdruck des menschlichen Seins – in Beziehung". Diese Definition entspricht ganz dem gruppendynamischen Begriff der Reziprozität. Diese seine sehr positive Einstellung zu den Sozialwissenschaften hindert vielleicht Vf. daran, jene auch kritisch zu befragen. Lediglich im Vorübergehen merkt er an, daß „eine mögliche – in einer sehr subtilen, aber entscheidenden Nuance denkbare – Fehlinterpretation des Reziprozitätsprinzips im Sinne eines vordergründig-utilitaristischen ‚do-ut-des' zu denken" ist (195). Eine explikative Weiterführung dieser Kritik wie auch eine mehr entfaltete und innerhalb der Sozialwissenschaften auch empirisch aufzuweisende christliche Deutung eines „absichtslosen Seins für den anderen", bis hin zur Feindes-Liebe, zugleich unter Aufweis einer konkreten Verwirklichungsmöglichkeit, bleibt für den angestrebten Dialog eine fortwährende Aufgabe, die, wenn sie aufgegeben wird, den Identitätsverlust der christlichen Sozialethik zur Folge haben wird. Ob dieses zu realisieren ist ohne biblische Grundlegung und christliche Offenbarung, ist eine Frage, deren Beantwortung in diesem Dialog wir auch im Nachhinein gerne vernehmen würden.

Nuhem-Haden Gerard Wilkens

Grom, Bernhard: **Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung.** – Göttingen/Düsseldorf: Vandenhoeck & Ruprecht/Patmos (1976). 262 S. kart. DM 22.80

Grom nennt im Vorwort sein Werk eine Art „Stilwörterbuch". Auf 237 S. (ohne Vorwort und Verzeichnisse) werden insgesamt 92 verschiedene methodische Möglichkeiten vorgestellt und auf ihre Anwendung unter Rücksicht religionspädagogischer Ziele und Inhalte geprüft.

Gegliedert wird die Darstellung in 6 Kap. Nach einem sehr kurzen Kapitel mit Hilfen zur Abreaktion und Umstimmung folgt ein sehr umfangreicher Abschnitt, der der Verbesserung der Interaktion gewidmet ist. Das 3. Kap. beschäftigt sich mit der gemeinsamen Entdeckung von Themen, der Differenzierung und Wahl von Zielen und der Klärung von Erwartungshaltungen. Im 4. Kap. geht es um Methoden, die Veränderungsbereitschaft und Motivationen fördern. Das 5. Kap. behandelt Wege zur Neubildung und Erweiterung von Einsichten, Einstellungen und Verhaltensweisen. Das 6. Kap. beschreibt schließlich Möglichkeiten, Einsichten, Wertungen und Fragen kreativ auszudrücken und so neu zu erleben.

Die Zusammenstellung und Vorstellung der Methoden ist von dem Interesse geleitet, Wege eines ganzeinheitlichen Lernens zu zeigen durch eine möglichst dauernde Verbindung von Erleben, Reflexion und Verhalten. Die aufgezeigte Vielfalt macht deutlich, welches Repertoir an methodischen Möglichkeiten und ihren Kombinationen grundsätzlich zur Verfügung stehen. Wie diese Vielfalt unter der Frage der didaktischen Intentionen geordnet und so in einen Horizont der Reflexion gestellt wird, läßt zugleich den hohen Anspruch sichtbar werden, der an eine nicht nur spielerische oder gar technische Methodenvariabilität gestellt ist. Etwas auffällig ist, daß die Vermittlung von Informationen mit Hilfe von referierenden Elementen gar nicht im Spektrum der Intentionen und Methoden erscheint.

Für den Religionspädagogen ist das Buch von G. insofern eine über die bereits verfügbare Literatur hinausführende Hilfe, als – vor allem in den exemplarischen Veranschaulichungen – die spezifischen Erfordernisse religionspädagogischer Arbeit berücksichtigt werden. Der theoretische Anspruch im Sinne einer kritischen Rezeption, die möglicherweise auch verändernd auf die Methoden einwirkt, ist dabei eher zurückhaltend.

Die Auswahl von Methoden kann nicht unabhängig von der Bereitschaft der Lernenden erfolgen, sich auf zum Teil als recht neuartig und möglicherweise sogar fremd empfundene Methoden einzulassen. G. schreibt zuerst für die Praxis des Religionsunterrichtes, bei der man erwarten kann, daß Schüler verhältnismäßig wenig Hemmungen haben, auf neue Methoden zuzugehen. Auf die spezifischen Bedingungen der Arbeit mit Erwachsenen wird nur selten eigens eingegangen. Bei dieser Arbeit sind sicher zusätzliche Überlegungen notwendig, wie man Erwachsene zur Einlassung auf ungewohnte Methoden motivieren kann und wie die Teilnehmer an den methodischen Entscheidungen partizipieren können. Gerade in der Praxis der Erwachsenenbildung wird sich auch die weitere Frage der Ökonomie und in diesem Zusammenhang die Frage nach den räumlichen und zeitlichen Voraussetzungen stellen. Der Zugänglichkeit und praktischen Brauchbarkeit dient ein ausführliches Sachverzeichnis. In dem relativ umfangreichen Literaturverzeichnis kann der an speziellen Fragen interessierte Leser bei eigenständigem Suchen Titel finden, über die er weiterkommen kann.

Der Benutzer dieses Methodenseminars wird um so besseren Gebrauch von der übersichtlichen Sammlung machen können, als er bereits mit der Interdependenz von Zielen, Inhalten, Medien und Methoden und mit Grundkategorien der Lernpsychologie vertraut ist.

Osnabrück Dieter Emeis

J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Hrsg. von B. Fischer und H. B. Meyer. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1975). 235 S. 1 Kunstdruck-Tafelbild. kart.-lam. DM 26.–

Wer sich mit der liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet und mit den liturgischen Reformschritten des Zweiten Vatikanums befaßt, findet in diesem Gedenkband für den bekannten Innsbrucker Liturgiewissenschaftler, der am 26. Januar 1975 gestorben ist, wertvolle Orientierungspunkte und Handreichungen. Er wird die Gesamtbibliographie (156–207) und das Sachregister zu den Schriften von Jungmann (208–233) dankbar zur Kenntnis nehmen, darüberhinaus das Curriculum vitae mit den wichtigsten Lebensdaten (8–11) und einen bisher wenig bekannten (nachgedruckten) Beitrag mit dem Titel „Um Liturgie und Kerygma" (12–18), den Jungmann nach Auskunft der Hg. (vgl. 7) selbst einmal scherzhaft als seine „literarische Lebensbeichte" bezeichnet hat.

39 Kollegen, Freunde und Schüler schrieben für diesen Band jeweils einen ganz kurzen Beitrag, oftmals ein Stück „Biographie aus persönlicher Sicht" und nicht selten so etwas wie ein Spiegel, in dem die Schwerpunkte der Lebensarbeit des Forschers und Lehrers Jungmann sowie sein weitreichender Einfluß zu erkennen sind.

Alverskirchen Theodor Maas-Ewerd

Schüttler, Günter: **Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus.** Gespräche mit Zen-Meistern und psychopathologische Analyse. – Freiburg i. B., München: Karl Alber 1974. 152 S. Ln.

Der leider zu früh gestorbene Vf. ist ein vorzüglicher Berichterstatter. 1971 hatte er die Ergebnisse seiner Forschungsreise zu den letzten tibetischen Orakelpriestern veröffentlicht. Das vorliegende Werk befaßt sich mit den psychopathologischen Aspekten des Erleuchtungserlebnisses im Zen-Buddhismus. Es gibt in sorgfältigen Protokollen die Gespräche wieder, die der Autor mit bekannten Zen-Meistern geführt hat. Diese Gespräche bilden mit anderen Angaben der Religionsgeschichte die Grundlage der darauffolgenden Analysen, die auf den psychopathologischen Auffassungen und Theorien Kurt Schneiders und Hans Jörg Weitbrechts gründen. Im übrigen betont der Vf.: „Zu einer metaphysischen Auslegung des Satori-Erlebnisses nehmen wir damit nicht Stellung. Für die Religionspsychologie und Psychopathologie ist die Erleuchtung nur Forschungsgegenstand, insofern sie als Erlebnis den psychopathologischen Bedingungen unterworfen und psychologischer bzw. psychopathologischer Methodik zugänglich ist. Es ist selbstverständlich, daß dabei vieles unerforscht bleibt, weil es sich dem Zugriff wissenschaftlicher Methoden entzieht. Im Ringen mit den letzten relevantesten Fragen wird schmerzlich klar, wie sehr uns endgültige Ergebnisse versagt bleiben" (131; vgl. auch 140–141).

Wenn man sich diese Klarstellung des hier eingenommenen Standpunktes und der angewandten Methode vergegenwärtigt, kann man sich nicht mehr daran stoßen, daß die religiöse Relevanz, die für den Religionswissenschaftler das Wichtigste im Phänomen der Erleuchtung ist und bleibt, in diesem Buch zu kurz kommt.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit bietet einen Überblick über die verschiedenen Methoden und Aspekte der Zen-Meditation, wie man ihn auch in anderen religionswissenschaftlichen Büchern finden kann (17–37). Es folgt das ausführliche Protokoll der Begegnungen und Gespräche des Vf. mit den in Japan aufgesuchten Zen-Meistern, u. a. dem Jesuiten-Pater Enomiya Lassalle (39–79).

Der zweite Teil ist der Analyse der psychologisch-psychopathologischen Apskete der Erleuchtung gewidmet. Das Kernstück dieser Analyse bildet der aufschlußreiche und umsichtig geführte „Vergleich der Zen-Erlebnisse mit der Mystik des Abendlandes" in ärztlich-psychologischer Sicht (83–125). Der Vergleich berücksichtigt die Arten des Erlebnisses (Empfinden und Wahrnehmen; Vorstellen und Denken; Fühlen und Werten; Triebe, Streben, Wollen), die Grundeigenschaften des Erlebens (Ich-Erlebnis; Zeiterlebnis) und den Hintergrund des Erlebens (Aufmerksamkeit; Bewußtsein; Persönlichkeit). In einem gesonderten Kap. werden endlich die in Japan geführten elektroencephalographischen Untersuchungen in bezug auf die Zen-Meditation beschrieben (127–130). Die Arbeit schließt mit einer zusammenfassenden „Diskussion psychophysischer Korrelationen bei Zen-Erlebnissen" (131–141) und einem kurzen Literaturverzeichnis (149–152).

Auch wenn man der Ansicht ist, daß die protokollierten Gespräche quantitiativ keine voll ausreichende Grundlage für eine umfassende Analyse darstellen – was übrigens der Vf. zuzugeben scheint (84) – so muß man doch feststellen, daß die Analyse sachlich, gründlich, in vielen Abschnitten sehr aufschlußreich (empfehlenswerte Lektüre: 105–116) und durchwegs ausgewogen im Urteil ist (siehe 122–125). Außer den Psychopathologen und Religionspsychologen ist dieses Buch auch für Religionswissenschaftler ein willkommener Beitrag.

Münster Adel Theodor Khoury

Mancini, Italo: **Theologia ideologia utopia.** – Brescia: Queriniana (1974), 689 S. (Biblioteca di teologia contemporanea, Bd 18) kart. Lit 8.500

Vorliegende umfangreiche Arbeit ist die aufgezeichnete, beinahe tagebuchartige Bestandsaufnahme einer religionsphilosophischen Reflexion, die ihre Heimat in den von der Neoscholastik und dem italienischen 19. Jh. (Rosmini) inspirierten Hörsälen der Kath. Univ. Mailand – der heutige Ordinarius für Religionsphilosophie in Urbino hat seine jungen Jahre als Student, Assistent und Dozent in Mailand verbracht – und in der Suche nach Konfrontation mit der Öffentlichkeit beinahe jede Peripetie modernen Denkens durchgemacht hat. Mancini hat sich nicht bloß mit Publikationen über Fundamentalontologie (1958, 1967) Sprachphilosophie (1966) Religionsphilosophie (1968) hervorgetan, sondern die italienischen Übersetzungen der Hauptwerke Barths, Bultmanns, Bonhoeffers mit reichhaltigen Einleitungen versehen. Seine Monographie über Bonhoeffer (1969) hat das italienische Publikum mit der Problematik der Theologie der Säkularität vertraut gemacht.

In der jetzt vorgelegten Untersuchung geht es dem Autor 1. methodologisch um die großangelegte Verifikation seiner Vorstellung einer Religionsphilosophie, die von den Daten der geschehenen Offenbarung ausgeht und kritische Arbeit im Vorfeld der eigentlichen christlichen Theologie leistet (nicht jeder Leser wird allerdings im Stande sein, von der bloßen Zuschreibung eines jeweils verschiedenen Formalobjekts her Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie auseinanderzuhalten, soviel Sympathie man dem neuen, realistischen Unternehmen entgegenzubringen vermag); 2. um die Umsetzung der im Gefolge der Theologie von Kerygma vom Autor errungenen religionsphilosophischen Kategorien in die Dimension der eschatologisch motivierten Theologie der Praxis. Hierin geht es dem Autor sehr ernst um eine (sollten wir zugeben: nur phänomenologisch-religionsphilosophische?) Schichtung des biblischen Mysteriums, die den Mangel an Weltöffentlichkeit bei der alten Kerygmatheologie beheben hilft, die enttäuschenden Erfahrungen im Umgang mit dem Gottesbild Bonhoeffers und den Theologen von „Gott-Hoffnung" mit dem Rückgriff auf den persönlichen Gott der Bibel hinter sich läßt und die Aussöhnung zwischen griechischer und biblischer Denkart (nunmehr als Gegensatz zwischen retrospektiver theologischer Theorie-Haltung und prospektiver Praxeologie akut empfunden) anbahnt. Vorzug der langen, umsichtig ein- und ausholenden, Reprisen nicht meidenden Meditation ist es, daß der Vf. – Rez. wagt zu sagen: von einer privilegierten Warte aus – einerseits Einseitigkeiten euphorisch dahin veraktualisierender biblischer Theologie anzeigt und beseitigen hilft, andererseits aber das ganze Gebäude kirchlich-abendländischen Essenz-Denkens dem neuen praxeologischen Denken näherbringt und auf eine Bearbeitung und Aufnahme des Neuen hin flexibel macht: vor uns steht ein wahrhafter „Übersetzer", wie jeder Übersetzer mit zwei Seelen in seiner Brust ausgestattet, dem es sowohl um die Eigenständigkeit der beiden einander näherzubringenden Ufer als auch um deren Überbrückung und Integration sehr ernst ist. Das Ganze läuft auf eine Konstruktion des christlichen Mysteriums hinaus, die hauptsächlich nach sorgfältiger Erwägung der Defizienzen und Aporien sonstiger moderner Entwürfe gewonnen wird, worin, im Unterschied zu mancher Fassung heutiger eschatologischer Theologie, Kirche (und nicht bloß Christentum) zentral thematisiert wird.

In der Disposition des Buches spiegelt sich unmittelbar der Gang der Arbeitsweise wider: Vorwort und Einleitung sagen die angestrebte Systematik und Methode an. Unter den Rubriken Theologie, Ideologie und Utopie werden jeweils Themen umgruppiert, deren Behandlung Anregung liefert und doch zugleich Grenze und nicht zulässige Einschränkung der Perspektive anzuzeigen bemüht ist. Im Nachwort ist die Frucht der in den teilweise langwierigen Kurzuntersuchungen zutage getretenen Deutungen eingesammelt und die Systematisierung zu einer plausiblen Abrundung gebracht: „Prolepse: Raum für die Invokation". Im ersten Teil (Theologie) geht es um die Auseinandersetzung mit Barth, der existentialistischen Hermeneutik und der Sprachphilosophie Wittgensteins und des Strukturalismus. Unter der Rubrik „Ideologie" befaßt sich M. sehr ausführlich mit Marx; auch Nietzsche und Mannheim kommen zu Wort. Der dritte Teil behandelt die klassische und chiliastische Utopie; Blochs Denken wird von jeder seiner Positionen her gewürdigt. Jede der vorgelegten Einzeluntersuchungen ist eine abgerundete Arbeit, souverän im Umgang mit den Quellen und meisterlich in der Heranziehung der auf so verschiedenen Gebieten heute kaum überschaubaren Sekundärliteratur.

Einige der Kapitel tragen noch im Buch allzusehr die ursprüngliche Form des Vortrags oder der Diskussionsunterlage; man hätte sie für die jetzige Veröffentlichung straffen können, da sie in der behäbig auswuchernden Fassung den Blick auf das Ganze eher verdecken. In Bezug auf die Religionskritik Marxens werden wir um eine neue Interpretationsmöglichkeit von „Opium" und „Protestation" bereichert, die sicherlich nur den Anspruch erheben kann, geistreich und auf beinahe skandalöse Weise (vgl. S. 346–347) forciert, Marx tolerant und porös für das Phänomen der Religion gestimmt zu haben. Überdies lassen sich in diesem Abschnitt – peinliche oder beabsichtigte? – Lücken in der Bibliographie feststellen: Garaudy und Habermas fehlen; Popitz oder auch Löwith hätten die Linie von Hegel zu Marx und die spätere philosophisch-theologische Rezeption Marxens besser aufzeichnen helfen. Nachdenklich könnte uns übrigens auch bei dieser virtuos geschriebenen Arbeit die Tatsache stimmen, daß in der Suche nach Aussöhnung zwischen griechischer und biblischer Theologie, Theorie und Praxis, die christliche Eschatologie, die anerkannterweise Geschichtsdenken mobilisiert, aber auch Geschichte in Frage stellt, noch einmal dafür herhält, eine klassisch abgerundete Geschichtstheologie und -praxeologie umreißen zu helfen, die auf ihre Weise doch der alten Theodizee der Geschichte im Idealismus ähnelt. Müntzer wird seitenlang im Urtext zitiert, Chiliasmus und Apokalyptik sogar thematisiert; die „Abendländische Eschatologie" (1947) von Jakob Taubes allerdings nicht herangezogen. Man hätte nämlich gerne auch dabei die – freilich dissonante – Ansage des eschatologischen Gerichts über die Erscheinungen (Augustinus, aber auch der Kant der Philosophie „in praktischer Absicht") vernommen. Bahnt sich bei unseren kaum zum Tragen gekommenen theologischen Neuansätzen eine neue, subtilere Art von „Helleninisierung" von Christentum an?

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Acham, Karl: **Analytische Geschichtsphilosophie.** Eine kritische Einführung. – Freiburg, München: Karl Alber (1974). 390 S. (Alber-Broschur Philosophie) kart. DM 38.–

Die Theorie der Geschichtswissenschaft hat in den letzten drei Jahrzehnten vor allem in den angelsächsischen Ländern eine intensive Bearbeitung erfahren. Dabei ist es vor allem eine philosophische Richtung, die sich intensiv mit diesen Fragen beschäftigt hat: die analytische Philosophie, die sich aus neopositivistischen Traditionen heraus entwickelt hat. In dieser philosophischen Richtung spielen Logik und Wissenschaftstheorie eine große Rolle; es werden sehr vielfältige Versuche gemacht, eine „Logik der Forschung" (vgl. das gleichnamige Buch von K. R. Popper aus dem Jahr 1934) zu erarbeiten. Die historische Forschung wird zu einem besonderen Anwendungsgebiet für derartige Methodologien.

Das nachhaltigste Modell einer analytischen Wissenschaftstheorie wurde von K. R. Popper (1934) und C. G. Hempel (1942) entwickelt: Es sieht in jeder wissenschaftlichen Erklärung eine logische Deduktion. Eine Erklärung kann als gelungen gelten, wenn es gelingt, das Explanandum (d. i. das, was erklärt werden soll) einwandfrei und korrekt aus dem Explanas (d. i. das, womit erklärt werden soll) abzuleiten. Für beide Bereiche gelten genaue logische Formregeln. Dieses Modell wird auch die hypothetisch-deduktive Methode, oder seit W. H. Dray die „covering law theory" genannt.

Dieses Modell wird nun teilweise auch von Historikern übernommen und auf den historischen Forschungsprozeß angewandt. Es erfuhr aber auch entscheidende Korrekturen und Ablehnung. Acham stellt hier die ganze Breite der Theoriediskussion um die historische Wissenschaft dar. Er unterscheidet in der Geschichtsphilosophie zunächst zwischen einer Theorie der historischen Entwicklung, und zwischen einer Theorie der Geschichtswissenschaft (19). Vor allem um die zweite geht es einer analytischen Geschichtsphilosophie. Nun lassen sich in dieser, grob betrachtet, drei Zielsetzungen der historischen Forschung angeben: a) sie ist in streng erklärender, nomothetischer Absicht konzipiert (Popper, Hempel, Cohen u. a.); b) sie will Deskription und erzählende Darstellung sein (Danto); und sie soll c) sowohl das eine, wie auch das andere sein (Dray, White u. a.).

Für die eine Gruppe von Forschern sind intentionale Erklärungen, wie sie in der historischen Forschung vorkommen, durchwegs in kausale Erklärungen transformierbar (Nagel, Hempel). Andere Forscher wie Gardiner, oder von Wright bestreiten dies strikt (27).

Im ersten Kap. des Buches wird die Diskussion über den Gegenstandsbereich historischer Interpretationen vorgestellt. Die erste Frage gilt dem Verhältnis von Theorien und Tatsachen in der Forschung, wobei deutlich gemacht wird, daß Tatsachen immer schon in einem theoretischen Kontext erhoben werden – wodurch ein positivistischer Standpunkt überwunden ist. Eine andere Frage sind die verschiedenen Interpretationsebenen in der historischen Forschung. Bereits hier macht A. klar, daß der seit langem beschworene Gegensatz von nomothetischen (erklärenden) und idiographischen (beschreibenden) Wissenschaften ein vermeintlicher ist. Historische Forschung bedarf beider Methoden (93).

Das 2. Kap. beschäftigt sich mit der Form historischer Erklärungen. Hier wird die „covering law theory" vorgestellt und es werden die wichtigsten Einwände dagegen referiert (von Wright, Scriven). Auch die Mißdeutungen dieser Theorie können sehr vielfältig sein. Dann werden die wichtigsten Erklärungstypen der historischen Forschung dargestellt; es sind dies vor allem kausale und funktionale, sowie dispositionelle, intentionale und teleologische Erklärungen. Dabei zeigt sich, daß auch die drei letzten keine genuin historischen sind, wie oft angenommen wird, sondern, daß sie auch in anderen Wissenschaften vorkommen können. Diese verschiedenen Aspekte in der historischen Erklärung führen zu einem theoretischen Pluralismus, der aber kein Indiffrentismus sein muß.

Das Schlußkapitel beschäftigt sich mit den wichtigsten praktischen Fragen dieser Disziplinen. So sind Wertungen teils als Basis, teils als Element historischer Darstellung zu kennzeichnen. Doch hat der Historiker aufgrund dieser Wertungen keinen Grund, sich in die Rolle des methodischen Irrationalisten drängen zu lassen (261). Historie muß vielmehr im Kontext gesellschaftswissenschaftlicher Fragestellungen angesiedelt werden. Nur so kann es gelingen, die Isolation dieser Disziplin zu überwinden.

Der Autor plädiert entschieden für eine Komplementarität von nomothetischen und idiographischen Forschungsintentionen. Auf keinen Fall können die ersten die zweiten vollständig ersetzen. Eine narrative Komponente bleibt, und die nomologischen Sozialwissenschaften können der historischen Fragestellung gleich wenig entraten, wie umgekehrt (344). Ein dogmatischer Empirismus aber liefe Gefahr, zur Metaphysik eines durchgehenden Konservativismus herabzusinken. Durch die Tilgung des historischen Bewußtseins würde uns die „Mythisierung bestehender Ordnungen" von hinten überfallen (22, 352).

Graz Anton Grabner-Haider

Kimmerle, Heinz: **Die Gottesfrage im konkreten Theorie-Praxis-Zusammenhang.** – Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann 1975. 134 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd 102) kart DM 24.–

Kimmerle legt hier eine Reihe von z. T. bereits veröffentlichten Beiträgen aus den Jahren 1967–1974 vor. Wiederaufgenommen wurden der Aufsatz „Manifest der Weltlichkeit" (1969), die Rezension des Buches „Der Gott der Philosophen" von W. Weischedel (1974) und der kurze Beitrag „Meditation über den Tod" (1967); erstmals gedruckt die überarbeiteten Texte seiner Bochumer Antrittsvorlesung (1970) und einer ebendort im Wintersemester 1971/72 gehaltenen Vorlesung sowie sechs Rundfunkvorträge. In unserer Besprechung werden wir uns im wesentlichen auf die Vorlesung mit dem Titel „Grundlagen einer Philosophie der Religion" (54–88) beschränken, die Vf. mit Recht als das „systematische Kernstück" dieser Arbeiten bezeichnet (2).

Zur Grundlegung seiner Erörterungen macht K. die entscheidende These: „Der Begriff der Arbeit... bezeichnet das letzte von der vorgefundenen geschichtlichen Situation aus erreichbare Erklärungsprinzip. Darin liegt eine Selbstbeschränkung des Erklärungshorizonts..." (66). Diese Selbstbeschränkung eines mit der Hermeneutik vertrauten Philosophen (wir wollen einmal voraussetzen, daß auch nach der Meinung Vf.s nicht irgendein Horizont, sondern er selbst sich derart beschränkt) ist höchst verwunderlich, selbst wenn man zugesteht, daß tatsächlich das heutige Philosophieren weithin dieser Verengung unterliegt. Gerade hier müßte aber doch das eigentliche hermeneutische Fragen ansetzen, wieso es nämlich zu einer solchen Fixierung auf den ausschließlichen Bezugsrahmen Produktion kommen konnte. Diese Rückfrage – etwa am Leitfaden der dialektischen Begründung der Reduktion gesellschaftlichen Lebens auf den Maßstab des bloßen Nutzens in Hegels „Phänomenologie des Geistes" – könnte dabei auf höchst komplexe, gerade auch religionsgeschichtliche Faktoren stoßen, deren Erkenntnis den heutigen Erklärungshorizont entschieden erweiterte.

Nun sagt K. allerdings eine Seite weiter, er wolle mit seiner These nicht behaupten, „daß es keine eigenen Prinzipien des Rechts, der Ethik usw. gibt... Es gilt vielmehr, ihre eigene Bedeutung nicht unabhängig von ihrer Beziehung auf den Arbeitsprozeß zu formulieren" (67). Das ist nun in der Tat nicht nur eine Modifizierung der ersten, sondern eine ganz andere These, die logisch ein der Arbeit übergeordnetes Erklärungsprinzip oder Prinzipiengefüge impliziert, innerhalb dessen die verschiedenen Wertbereiche auf den Arbeitsprozeß bezogen werden können.

Diesen akzeptablen zweiten Ansatz nimmt K. aber schon bald wieder zurück. „Als die Sache der Religion hat sich die Interpretation der unverfügbaren Momente im Prozeß der gemeinsamen systematischen Bearbeitung der Natur durch den Menschen erwiesen... Da die unverfügbaren Momente des Arbeitsprozesses ausschließlich aus diesem Prozeß selbst hervorgehen, verbietet sich ihre Zurückführung auf einen Schöpfungsakt, der als ein Handeln Gottes außerhalb dieses Prozesses verstanden wird." (72) Vf. gibt zwar zu, daß die „Welt und das Leben der Menschen auf der Bearbeitung der Natur durch den Menschen (beruhen), in der diese als ermöglichende und den Möglichkeitsspielraum begrenzende Voraussetzung anerkannt werden muß" (73). Hier legte sich doch eigentlich nahe, philosophisch zu explizieren, worin denn nun das „ermöglichende" (und nicht verhindernde) Wesen der Natur als Voraussetzung des Arbeitsprozesses bestehe. Hält man an ihrem grundsätzlich positiv-gewährenden Charakter fest, so wird man um den Glauben an eine Schöpfung nicht herumkommen – wenn dieser sich auch nicht notwendig in den engen Schemata halten muß, in denen K. ihn zu fassen scheint, sondern etwa in der Weite, wie ihn das abendländische Denken von Augustin bis Teilhard kennt. K. kann sich hier offenbar nicht entscheiden. Einerseits weist er eine absurde Existenz bloßer Fraglichkeit (in seiner Weischedel-Rezension) zurück. Andererseits sagt er (gegen Bloch): „Ob die Identität des Menschen mit sich... in der Zukunft als reale Möglichkeit erwartet werden kann, bleibt in Engagements Rechenschaft gibt. In der Abstinenz vom christlichen Glauben an einen Herrn der Schöpfung und Geschichte (vgl. 72) und zugleich vom marxistischen „Prinzip Hoffnung" (von dem er nur, etwas verwässert, die formalen Kriterien ausleiht) unterläßt es K., eine überzeugende Alternative zum Existentialismus (bes. dem Camusscher Prägung) aufzuzeigen.

„Daß Gott ist, heißt nichts anders, als daß die Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte unabgeschlossen bleibt.." Man hätte eine solche Reduktion des Gottesbegriffs auf die schlechte Unendlichkeit des nie zum Ziele kommenden Strebens allenfalls in einer Akkumulationstheorie Humescher Prägung, nicht aber von einem Gelehrten erwartet, der sich bei Hegel auskennt. Nicht nur im deutschen Idealismus, sondern schon nach Anselm bezeichnet „id quo nihil maius cogitari potest" (also $\neq n + 1$) doch gerade jenes „x", das weder auf der Linie bloß potentieller Unendlichkeit ($n + 1$) vorkommt, noch mit ihr selbst identifizierbar wäre.

Den Ursprung des „sog. Bösen" sucht K. in der „Wirksamkeit der ungleichen Macht vitaler Bedingungen" (76). „Das Spannungsverhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Geschichte beruht darauf, daß der Arbeitsprozeß in seiner grundlegenden Bedeutung für die Welt und Lebensgestaltung noch nicht in seiner Selbstdurchsichtigkeit erfaßt Wahrheit ungewiß." (115). Diese Aussage ist, vom Standpunkt der theoretischen Vernunft her gesehen, sicher berechtigt. Im Anschluß an (den vom Vf. häufig herangezogenen) Kant darf man aber erwarten, daß sich jeder auch über die letzten Implikationen seiner praktischen worden ist." (74). Diese Beispiele mögen hier genügen.

Das Ärgerliche an solchen Ausführungen beruht darin, daß sie „Grundlagen einer Philosophie der Religion" und im Hinblick auf das christliche Offenbarungsgut und seine Dokumente „die Aufsprengung ihres ursprünglichen sachlichen Kerns aus traditioneller Verkrustung" (vgl. 75) sein wollen. Das alles hat man seit Feuerbach schon oftmals (und besser) gehabt. Man ist versucht, mit K. Barth eine solche Anbiederung der „Philosophie" an die Theologie schlicht zurückzuweisen oder einfach auf sich beruhen zu lassen. Aber gerade hier liegt ja die eigentliche Gefahr solcher mißlungener religionsphilosophischer Produkte, daß sie dem Theologen den Mut zu dem so bitter notwendigen Hinhören auf wirklich philosophische Grundlagenreflexion nehmen. Der Glaube, dem derartige Mißgestalten als Interpretation seines eigentlichen

Inhalts vorgehalten werden, wendet sich – wie ebenfalls schon in Hegels „Phänomenologie des Geistes" nachzulesen ist – voll Abscheu auf sich selbst zurück und gerät damit nur noch tiefer in seine tatsächliche Entfremdung von der Säkularität hinein. Ärgerlich auch, daß sich der Westdeutsche Rundfunk parallele Gedanken K.s in einer populären Gestalt (hier als „Anhang" veröffentlicht), Ausführungen, die Vf. fundamentalen Dilettantismus in Bezug auf die zeitgenössische historisch-kritische Exegese beweisen, als „Christliche Gedanken zu unserer Zeit" verkaufen ließ.

Essen Hansjürgen Verweyen

Sachs, Hannelore; **Badstübner,** Ernst; **Neumann,** Helga: **Christliche Ikonographie in Stichworten.** – München: Kösel 1975 (Lizenz: Leipzig: Koehler & Amelang 1973). 372 S., 46 Abb. im Text, 40 Abb. auf Tafeln. Ln. DM 38.–

Was und wer ist überhaupt auf den Werken christlicher Kunst dargestellt? Darauf erleichtert dieses handliche Lexikon der christlichen Ikonographie eine Antwort zu geben. Gibt es andere Darstellungen des gleichen Gegenstandes, der gleichen Begebenheit? Gibt es ältere? Von wann ist die erste, die uns erhalten geblieben? Auch darüber wird man manche Auskunft finden.

Die drei Kunsthistoriker haben trotz kurzer Zeit (6), in der sie dieses Buch erarbeiteten, mit Sorgfalt ein verläßliches Nachschlagewerk erstellt, das Studierenden und kunstinteressierten, mit Kunst befaßten Laien der Kunstgeschichte, an die es sich wendet (5), als Information und tägliche Hilfe wohl dienen kann. Zu einem eigentlicheren Studium wird man die ikonographischen Standardlexika und Handbücher, denen es verpflichtet ist, einsehen und die dort wie auch im vorliegenden Buch reichlich zitierte Literatur benützen.

Der Gegenstandsbereich ist im Vorwort bezeichnet: Die biblischen Bildbereiche des AT und NT, die Darstellungsweisen Christi und Mariens, die Heiligen, nebst ihren Attributen und Legenden, sowie die Allegorien und Symbole der christlichen Kunst (die Sakramente sind entgegen der Ankündigung nicht aufgenommen).

Die Auswahl der Stichworte ist besonders den Lexika der christlichen Ikonographie, hrsg. von Engelbert Kirschbaum (LCI), Rom, Freiburg 1968ff, dem von Hans Aurenhammer, Wien 1959/67, dem Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte (RDK), Stuttgart 1937ff, dem Lexikon der Kunst, Leipzig 1968ff, verpflichtet (5). Die Auswahl ist besonnen, weniges wird man im Anfang vermissen, so wünschte der Rezensent bei einem Vergleich mit Aurenhammer I (A-Christus) und LCI I (1968, A-E) Adams Tod, Baldachin (Ciborium), Canontafeln, Durchzug durch den Jordan aufgenommen; mehreres gegen Ende, so bei einem Vergleich mit LCI IV (1972, S–Z), der den Autoren für die Originalausgabe ihres Buches wohl nicht rechtzeitig vorlag (vgl. S. 5), Sardanapal, Sapientia, besonders aber Seele, Segen, Traditio legis, Vita activa et contemplativa, Vanitas, Victorien. Bei Verweisen ist manchmal gespart: Anbetung des Kindes fehlt oder der Verweis auf Geburt Christi, Birgitta von Schweden; das Nebeneinander von Babel und Baylon (51) ist unnütz.

Die Auswahl der Werke, die aufgenommen, wird man nicht immer billigen: So vermißt man im Artikel Abendmahl die Darstellung des Castagno, die sehr bedeutenden des Veronese (sg. Gastmahl des Levi, wegen des Inquisitionsprozesses, den es hervorgerufen, auch für das Selbstverständnis ikonographisch relevanten Erfindens bedeutend), des Tintoretto, des Poussin – der sonst dankenswert häufig berücksichtigt ist –, des Rubens; ist das Motiv aufwartender Apostel eigens abgehoben, wäre auch Lorenzettis beigefügte Küchenszene zu nennen; bei der Apostelkommunion fehlt die bedeutendste Lösung der neueren Kunst von Signorelli.

Allgemeinere Artikel wie Allegorie, Symbol, Emblem, Typologie sind dankenswert und sorgfältig. Bei anderen Artikeln, wie Abendmahl, wären die einzelnen Motive klarer abzuheben, ruhig aufzuzählen, gegenüber größeren Lexiken nicht verunklärend, sondern straffer, distinkt, härter präzis, dominant unterscheidend. In Theologicis sind die Artikel häufig etwas salopp, man sehe die Einleitungspassagen zu Abendmahl; in anderen Dingen manchmal etwas simpel, so waren Adam und Eva Dürer nicht blanke Gelegenheit für Proportionsstudien, sondern solche Studien Mittel, des Schöpfers wohlgestaltes Werk zu finden und darzustellen; falsch endlich möchte z. B. Magdalenens Himmelfahrt gedeutet sein (Riemenschneider, Münnerstädter Altar), richtiger als deren Ekstase; falsch, daß Gott Adam Odem bei seiner Erschaffung einhauche, bei Quercia, Ghiberti, Michelangelo gleicherweise.

Bei der Anlage der Artikel und der Auswahl der angeführten Werke ist allgemeiner zu fragen, ob die Gelegenheit dieses knapperen Buches, gegenüber den umfangreicheren, historisch angelegten Werken für den innerwissenschaftlichen Gebrauch, eine eigene Aufgabe zu finden, Studierende und allgemein Kunstinteressierte informierend zu lehren, genügend bedacht ist. Ist es günstig, so häufig Handschriften zu nennen, die diejenigen, an die das Buch sich wendet, kaum je sehen werden? Hätte das Gewicht nicht entschiedenst auf Werke, die öffentlich zugänglich, verlegt gehört? Zugleich dann auf Werke der späteren mittleren und neueren Kunstgeschichte, wodurch der frühmittelalterliche und hochmittelalterliche Überhang in ikonographischen Untersuchungen aufgehoben worden wäre? Hätte die in erster Linie historisch orientierte Darbietung der großen Lexika usf. nicht in eine durchgängig Motive unterscheidende, ruhig aufzählende geändert werden sollen: solcherart ikonographisch sehen, durch Unterscheidung erkennen zu lehren.

Doch, wie so oft, sollten die kritischen Glossen das Urteil nützlicher Informationsfülle dieses handlichen Buches nicht verdunkeln.

München Rudolf Kuhn

Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zur Theologie der christlichen Gotteserfahrung. Hrsg. und eingeleitet von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter/Kathol. Bibelwerk (1974). 154 S. (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft.) kart. DM 19.80

Das Anliegen dieses Buches ist, Maßstäbe zu finden zur Beurteilung und Einordnung geistlicher Erfahrung. Es geht dem Hrsg. näherhin darum, zu zeigen, daß christliche Meditation und christliche Mystik wesentlich auf das Gotteswort der Schrift, auf das Christusmysterium und die sakramentalen Mysterien bezogen bleiben und in der Tiefe der Seele in einem ständigen Dialog mit diesen stehen. Christliche Mystik verbindet hiernach Heilsgeheimnis und Heilserfahrung. Sudbrack widmet seine ausführlichen einleitenden Darlegungen dieser „Geist-Einheit von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung". Er weist darauf hin, daß die Ostkirche die entsprechende „Einheit von Theologie und Mystik, von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung", noch besitzt (35). Und er stellt fest, daß bei Thomas von Aquin, „bei dem wissenschaftliche Klarheit sich von den Werten des Gemütes löst", Theologie „zur theoretischen Wissenschaft" wird, die mittels sauberer aristotelischer Logik vom praktischen Vollzug zu trennen ist (38). Die Entwicklung der modernen Wissenschaft führt dann dazu, daß „die Glaubenserfahrung, die Spiritualität, ... die Fülle der Bilder, der Emotionalität", verliert, ihre eigenen Wege sucht und immer weniger schriftgemäß, immer weniger auf die Lehre bezogen wird, weil sie dort keine Nahrung mehr findet" (41). Mit der Wiederveröffentlichung einiger Aufsätze zu diesem Thema will der Hrsg. versuchen, aus dem entsprechenden Unbehagen herauszuführen durch eine Synthese der Tradition, aber unter ausdrücklichem Ausschluß einer „gefügten Systematisierung". Denn: „Die Letzt-Orientierung des Suchens geschieht weder an Verstandes-Einsichten noch an Erfahrungen; sie geschieht für den Christen am lebendigen Gegenüber zu Jesus Christus" (42). Da wir heute hier im Westen zu wenig wissen über die eigene spirituelle Tradition und auch über die Tradition der großen Mönchsväter und der Ostkirche, soll diese Lücke aufgefüllt werden bzw. zu ihrer Auffüllung angeregt werden. Dabei kann z. B. die Symbolerfahrung der alten Kirche „Brücke" sein „zwischen Wissenschaft und Erfahrung, zwischen Theologie und Frömmigkeit" (45).

Die neuveröffentlichten Beiträge zu diesem Thema sind:

1. Louis Bouyer, „Mystisch" – Zur Geschichte eines Wortes (überarbeiteter Neudruck der in „Liturgie und Mönchtum II, 7, 1950, 7–32 erschienenen Übersetzung des in „La Vie Spirituelle", Supplément 9, 1949, 3–23 erschienenen Aufsatzes).

2. Henri de Lubac, Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen (= Einleitung zu dem Sammelwerk „Die Mystik und die Mystiker", 1965).

3. Joachim Seyppel, Mystik als Grenzphänomen und Existenzial (= die Wiedergabe eines in stark gekürzter Fassung gehaltenen Vortrags vom 23. 8. 1960 auf dem Internationalen Germanistenkongreß in Kopenhagen).

L. Bouyer geht es darum, zu zeigen, daß für die alte Kirche, speziell die Kirchenväter, „die gesamte Bibel und die ganze Geschichte des Gottesvolkes ihren letzten Sinn und sozusagen ihren Schlüssel einzig und allein in Christus finden" (62).

H. de Lubac versichert zwar, daß die Kirche „nicht privilegierter Ort für mystische Erfahrung" ist (82); denn „mystisches Streben ist der menschlichen Natur eingeboren ..., der Mensch ist auf diese Vereinigung hin angelegt" (80f). Aber: Ob sich der nichtchristliche Mystiker „in das Sein der Gottheit hineinverliert oder sich im Gegenteil in sich selbst versenkt, eines ist sicher: In jedem Fall sind wir hier von der christlichen Haltung weit entfernt" (ebd.); denn „die ganze (christliche)

Mystik besteht darin, Christi Leben in uns zu verwirklichen" (90), und zwar unter dem Einfluß des gläubig empfangenen „Mysteriums der Menschwerdung des Wortes Gottes, wie es die Schrift lehrt" (95). Wo außerhalb des christlichen Offenbarungsbereichs eine mystische Verinnerlichung erfolgt, „geschieht dies letztlich auf Kosten des religiösen Gegenüber; wird dieses Gegenüber zunächst als absoluter Wert angesehen, so hält man es später für mythisch ..." (100).

Beachtliche Aufschlüsse literaturwissenschaftlicher Art gibt J. Seyppel. Er zweifelt an der Zweckmäßigkeit der Verwendung von „Definitionen" auf dem Gebiete der „Mystik" und hält die mannigfachen, im einzelnen angedeuteten Versuche für Fehlansätze wegen der geschichtlichen Vielfalt der Phänomene. „Wir wissen heute so wenig wie früher, was ‚Mystik' im allgemeinen und ‚deutsche Mystik' im besonderen ist" (120). „Mystik" als Schrifttum zielt (nach einem Wort Günther Müllers) „sekundär auf etwas hin, was über ihre literarischen Grenzen hinaus liegt" (122). „Den absoluten Mystiker kennen wir gar nicht; denn dieser absolute Mystiker, der sich dem Mystischen nähert, redet nicht mehr vom Schweigen, er schweigt selbst ...; er inspiriert sich am Mystischen, wird Heiliger und verschwindet aus unserem Blickfeld ..." (123). Mystisches Schrifttum ist eine Grenzform zwischen den verschiedenen Möglichkeiten des Schrifttums. Andererseits „borgt" Dichtung und Philosophie im Bereich des Nichtsprechen-könnens von Mystik, wenn z. B. Wittgenstein oder Gottfried Benn das Schweigen anrufen (133). Auch das „Mittel des Schweigens", „das mystische Mittel per se und par exzellence, kann man vom Phänomen der Sprache aus nur als Grenzleistung bezeichnen. Mystik ‚borgt' von Symbolik, Allegorik usw. und steht so als Grenzdarstellungsweise zwischen ihnen". Sie ist infolgedessen auch „Grenzobjekt wissenschaftlicher Forschung, ein Objekt, das den Forscher mit in die Mystik einbezieht" und ihn „zum Grenzsubjekt, dessen Mystikforschung zur Grenzforschung macht ..." (142). Letztlich „zeigt sich Mystik als Grenze selbst unbegrenzt" (143). Darum die Konklusion: „Jenseits von ‚Definitionen' soll man an Mystik selbst herangehen" (144). Doch kann man „dem Unendlichen ... nur unendlich nahe kommen" (145).

Es ist erfreulich, daß nach den teilweise stürmischen Auseinandersetzungen vergangener Jahre zwischen Theoretikern und Praktikern der Mystik (vgl. etwa die in Artikeln der Zeitschriften „Geist und Leben", „Der Christ in der Gegenwart" und „Erbe und Auftrag" vorgetragenen Kontroversen von Sudbrack, Waldenfels, Dumoulin und Lassalle) nun die Wogen sich etwas geglättet haben im gemeinsamen Bemühen um Auffindung einer lebendigen „Synthese zwischen Heilserfahrung und Heilsgeheimnis, die unserer Zeit aufgetragen ist". So Sudbrack (46) angesichts des unverkennbaren Neuauflebens der Geisterfahrung und des zunehmenden Drangs nach solcher Erfahrung. Endgültig ausgetragen ist die Sache noch nicht. Das zeigen die Hinweise Sudbracks auf die nach seiner Auffassung zur Deutung christlicher Mystik nicht ausreichende Konzeption von Waldenfels (9 und 48 Anm. 5), Lassalle (43 und 54 Anm. 112) wie auch auf die literaturwissenschaftliche Methode von Wolfgang Richter (43 und 54 Anm. 113).

Herstelle Oda Hagemeyer

Tyciak, Julius: **Theologie der Anbetung**. Übers. von Doris Tyciak. Mit einem Beitrag von Manfred Blum und Wilhelm Nyssen. – Trier: Paulinus 1975. 465 S. (Sophia, Quellen östlicher Theologie, Bd 14) kart. DM 38.–

Die in diesem Nachlaßband des Verstorbenen enthaltenen Arbeiten wurden zum größten Teil noch nicht veröffentlicht. (Die bereits veröffentlichten erschienen in schwer zugänglichen Zeitschriften und sind eigens gekennzeichnet.) Es handelt sich hauptsächlich um Vorträge Vf.s auf Priesterkonferenzen. Die (bisher nicht veröffentlichten) Arbeiten wurden in den Jahren 1960–1970 niedergeschrieben, also in der Zeit vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil.

Der große Vorzug dieser vielfältig aufgefächerten Schriften besteht nicht nur in der engen Bezogenheit zum Denken des christlichen Ostens, sondern auch in der unablässigen Herausstellung der engen Beziehungen zwischen dem Neuen und Alten Bund, die der Ostkirche ja immer mehr bewußt waren als uns Lateinern.

Wilhelm Nyssen, der nach Tyciaks Heimgang der allein verbliebene Hrsg. der Sophia-Sammlung, schickt dem Ganzen eine würdige Charakteristik seines Freundes voraus, der mit seiner ganzen Person ausgerichtet war auf das göttliche Mysterium, das verborgene und doch im Glauben gewußte Handeln Gottes in der Geschichte, in „äußerster Nähe" zu den Menschen. „Theologie und Mystik, Lehre und betender Vollzug waren für ihn wie für den ganzen Osten immer zwei Aspekte einer einzigen Wurzel" (5).

Manfred Blum schildert das ergreifend bescheidene und zurückgezogene Leben Tyciaks. Sein Wesen war offenbar geprägt durch seine Abstammung aus einer Familie des byzantinischen Ritus, obgleich er seit dem frühen Tod seines Vaters bereits als Fünfjähriger mit seiner Mutter (einer geborenen Schlesierin) und seinen Schwestern auf Lebenszeit in den Westen zog. „Er war Gesprächspartner einer Theologengeneration, die wie er den Glauben in seiner Verleiblichung östlichen Denkens und Sprechens dem oft so juristisch abgesichert erscheinenden Westen aufschließen wollte" (17).

Der Inhalt der hier gesammelten Schriften ist überaus vielseitig. Das I. Kap. „Weg des Glaubens" behandelt zunächst das Thema der Metanoia, der Umkehr; im anschließenden Abschnitt „Wachsein in Christus" werden wir gleich auf ein Hauptanliegen Vf.s hingelenkt, die „memoria": „Das ist der geheiligte Terminus für das Gedächtnis der göttlichen Heilstaten", da „wir im Gedächtnis der Eucharistie nicht nur eine Erinnerung begehen, sondern eine wahre Erneuerung des göttlichen Heilsgeschehens ..." (45). In weiteren Darlegungen über die Tradition weist Vf. darauf hin, daß die Ostkirche die Lehre von der Erbsünde nicht kennt und daher auch die Immaculata Conceptio ablehnt (51). Wegen der „Gegenwärtigstellung des Archi-hiereus (Hohenpriesters) Christus" im Kult befürwortet er den priesterlichen Zölibat. Auch ist er für die Beibehaltung der „heiligen" (lateinischen) Sprache (vielleicht angesichts so mancher mißglückter Reformversuche in den Gemeinden).

Besonders gut gelungen ist das Kap. über den Alten Bund. „Das Gottesbild des Alten Testaments ist sicher von herber Größe. Doch darf man die vielfachen Züge der Nähe und der beglückenden Gegenwart nicht vergessen. Alles ist auf die Vergegenwärtigung der Gottesführung ausgerichtet" (74). Die Psalmen „sind keine privaten Seelenergüsse, sondern kultische Formulare" (81); die Fluchpsalmen müssen wir als apokalyptische Psalmen ansprechen und demgemäß allegorisch deuten (82), zumal sie aus nachexilischer Zeit stammen. Die immer wiederkehrende „Übersteigung der historischen Tatsachen kann nur eschatologisch-messianisch verstanden werden" (83). Besonders im großen und kleinen Hallel der jüdischen Gemeinde sind die Psalmen bis heute „eine aktualisierende memoria der göttlichen Heilstaten" (92). Überhaupt alle in den heiligen Texten berichteten Heilstaten „wurden im Kult aktualisiert" (93). Die Theophanie des „Ich bin der Ich bin" in Ex 3,14 ist als Zusage der steten „Gegenwärtigkeit des persönlichen Gottes" zu verstehen (95). Wie ein roter Faden ziehen sich solche Feststellungen durch das ganze Buch. Sie können nicht alle zitiert werden. „Im Alten Testament ist" auch „die Schöpfung keine abgeschlossene Tat, sondern eine dynamische und offen für alles Heilshandeln Gottes" (107). „Das Neue Testament nimmt diese Bewegung auf, es steht in kontinuierlichem Bezug auf das Alte Testament" (126). „Mögen in der rein literarischen Gestalt viele Lieder und prophetische Texte auf den zeitgeschichtlichen König und zeitbestimmte Ereignisse gehen, immer hat das Alte Testament sich selbst transzendiert", „die gesamte alttestamentliche Literatur ist auf den ausgerichtet, ‚der da kommen soll'" (135). Mit Recht verweist Vf. öfters auf Odo Casel, der als erster die kultische Aktualisierung des Heilsgeschehens wiedererlebte und erkannte und dessen Erkenntnisse vom II. Vaticanum bestätigt wurden und jetzt Allgemeingut sind.

Wir können hier unmöglich die vielseitige Fülle des Behandelten wiedergeben: die Jungfrauengeburt (144ff), die „Epiphanie als Festmysterium" (151ff), die „Theophanie" (160ff), ein Schlüsselbegriff schon des Alten Bundes und der Heilsgeschichte überhaupt. Auch für Juden, die an der Lehre von der Realpräsenz Ärgernis nehmen, ist es wichtig zu hören: „Die eucharistische Begegnung erscheint ... nicht so sehr als eine Aufnahme des materiellen Leibes und Blutes", sondern als „die Besitzergreifung von der personalen Wirklichkeit des Messias" (176). In der ursprünglichen Tradition heißt es ja auch ausdrücklich: „Das ist der Neue Bund, die Diatheke in meinem Blut" (177), das heißt, „daß das ganze Heilswerk der Erlösung gegenwärtig wird im eucharistischen Mysterium" (181).

Dem Neuen Bund sind die Kapitel „Das Heil im Neuen Bund" (mit 10 Untertiteln), „Die Spanne der Kirche zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft" (ebenfalls mit 10 Untertiteln) und „Hoffnung auf Vollendung" (mit Abhandlungen über die einzelnen ntl Schriften) gewidmet.

Schließlich bringt Vf. noch 5 Abschnitte über „Die Sicht des Ostens", in denen er „Geist und Frömmigkeit des christlichen Ostens", die „Denkformen des Ostens", „Die Schöpfungs- und Erlösungssicht der russischen Pneumatologen" bespricht und schließlich „Scheeben und Solowjew" einander gegenüberstellt, um abschließend „Die religiöse Weltsicht Dostojewskis" darzustellen. Eine vielseitige Hinterlassenschaft.

Eine Bibliographie von Tyciaks reichem Schrifttum schließt das Ganze ab.

Sämtliche Texte spiegeln getreulich das lebendige gesprochene Wort des Vf.s „in seinem Ringen um Vergegenwärtigung des Glaubens ... an seine Mitbrüder" (464) wider.

Herstelle Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Theologie und Kirchenleitung. Martin **Fischer** zum 65. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Wolfgang Erk und Yorick Spiegel. – (Mchn:) Kaiser 1976. 310 S.; Lw. DM 39,–.

Our common history as Christians. Essays in honor of Albert C. **Outler.** Ed. by John Deschner, Leroy T. Howe and Klaus Penzel. – NY: Oxford Univ. Pr. 1975. XXI, 298 p.; $ 9,50; p. 293–298: A select bibliography of Albert C. Outler.

Mélanges E. **Schillebeeckx.** L'expérience de l'esprit. – P: Beauchesne (1976). 253 p. = Le point théologique XVIII; F 36,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee. Atti del Simposio per il XXV dell'Associazione Biblica Italiana. Scritti di Luigi Alfonsi [e.a.]. – Brescia: Ed. Paideia (1975). 254 p.; Lire 6000; [cont.:] p. 9–26: Cagni, Luigi: Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli Assiro-Babilonesi; p. 27–34: Giavini, Giovanni: L'uomo nell'Antico Oriente: semantica di un modo di esistere; p. 35–50: Rocco, Benedetto: Iconografia isiaca e letteratura biblico-sapienziale; p. 51–67: Diano, Carlo: L'uomo. L'evento e gli dei nella Grecia del V secolo a.C.; p. 69–74: Alfonsi, Luigi: Il concetto dell'uomo nella cultura romano-arcaica; p. 75–77: Soggin, J. Alberto: «Ad immagine e somiglianza di Dio»; p. 79–145: Segre, Augusto: Il sabato nella storia e nella tradizione ebraica; p. 147–153: Bernini, Giuseppe: Alcuni aspetti dell'antropologia nel Salterio; p. 155–161: Cavalletti, Sofia: Considerazioni sull'antropologia rabbinica; p. 163–170: Corsani, Bruno: L'uomo nelle parabole di Gesù; p. 171–180: Montagnini, Felice: Aspetti originali dell'antropologia paolina; p. 181–208: Penna, Romano: Cristologia adamica e ottimismo antropologico in I Cor. 15,45–49; p. 209–223: Bianchi, Ugo: Adamo e la storia della salvezza ‹Paolo e i 'libri di Adamo'›; p. 225–233: Giavini, Giovanni: Chi è l'uomo? La risposta di A. J. Heschel.

Surburg, R. F.: Introduction to the intertestamental period. – St. Louis: Concordia 1975. 197 p.; $ 8,95.

Leith, John H.: The Bible and theology. – Interpr XXX, 1976, 227–241; p. 242–261: Ogden, Schubert M.: The authority of scripture for theology.

Ritt, Hubert: Biblische «Übersetzungskritik». Linguistische Perspektiven zur deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. – BZ, N.F. XX, 1976, 161–179.

2. Altes Testament

Lack, Rémi: Le sacrifice d'Isaac. Analyse structurale de la couche élohiste dans **Gn 22.** – Bibl LVI, 1975, 1–12.

Peckham, Brian: The composition of **Deuteronomy 9:1 – 10:11.** – Word in Spirit. Essays in honor of David Michael Stanley ..., (Willowdale/Ontario 1975), 3–59.

Freedman, David Noel: The Aaronic benediction ‹**Numbers 6:24-26**›. – No famine in the land. Studies in honor of John L. McKenzie, Missoula 1975, 35–48; p. 49–61: Bellefontaine, Elizabeth: The curses of **Deuteronomy 27**: Their relationship to the prohibitives; p. 63–74: Mendenhall, George E.: Samuel's "Broken Rîb": Deuteronomy **32**; p. 75–99: Blenkinsopp, Joseph: The quest of the historical Saul; p. 101–116: Flanagan, James W.: Judah in all Israel; p. 117–126: Murphy, Roland E.: Wisdom and Yahwism; p. 127–139: Vawter, Bruce: Prophecy and the redactional question.

Porter, J. R.: **Leviticus.** – Cambr, Lo [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). X, 231 p. = The Cambridge Bible commentary. New English Bible; paper £ 2,95.

Foresti, Fabrizio: «Morte» e «Risurrezione» in contesto di Alleanza. Interpretazione di **Os. 6,2.** – ECarm XXVII, 1976, 3–51.

Coggins, R. J.: Books of **Ezra** and **Nehemiah.** Commentary. – Cambr, Lo [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). XI, 149 p.; paper £ 2.75.

Rose, Martin: «Entmilitarisierung des Krieges»? ‹Erwägungen zu den Patriarchen-Erzählungen der Genesis›. – BZ, N.F. XX, 1976, 197–211.

Otto, Eckart: Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der **Jakob**überlieferung. – ZAW LXXXVIII, 1976, 165–190.

Haag, Ernst: Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des **Deuterojesaja.** – TThZ LXXXV, 1976, 193–213.

Grelot, Pierre: **Hénoch** et ses écritures. – RB LXXXII, 1975, 481–500.

Koch, K.: **Saddaj.** – VT XXVI, 1976, 299–332; p. 333–337: Milgrom, J.: Two kinds of ḥaṭṭā't; p. 338–350: Müller, H. P.: Märchen, Legende und Enderwartung.

Ackerman, James S.: Prophecy and warfare in early Israel. A study of the Deborah-Barak story. – Bulletin of the American School of Oriental Research nb. 220, 1975, 5–13; p. 15–21: Bennett, Robert A.: Wisdom motifs in **Psalm 14–53** – *nābāl* and *'ĕṣāh*; p. 23–26: Clifford, Richard J.: History and myth in **Daniel 10–12**; p. 27–36: Collins, John J.: Jewish apocalyptic against its hellenistic Near Eastern environment; p. 47–50: Coote, Robert B.: The Kition bowl; p. 51–53: Forshey, Harold O.: The construct chain *naḥ^{a}lat YHWH/^{e}lōhîm*; p. 63–66: Graesser, Carl: The seal of Elijah; p. 67–71: Harrington, Daniel J.: Biblical geography in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*; p. 77–81: Kselman, John S.: **Psalm 72**: Some observations on structure.

Fitzmyer, Joseph A.: The Dead Sea Scrolls. Major publications and tools for study. – (Missoula, Montana:) Soc. of Bibl. Literature-Scholars' Pr. (1975). XIV, 171 p. = Sources for biblical study VIII.

Pouilly, Jean, OCSO: L'évolution de la législation pénale dans la communauté de **Qumrân.** – RB LXXXII, 1975, 522–551.

Muszyński, Hendryk: Fundament, Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumran. Studie zur Vorgeschichte des ntl. Begriffs **Themelios.** – R: Biblical Institute Pr. 1975. XXIV, 266 S. = Analecta biblica LXI; Lire 9500 [Diss., Rom/Pont. Inst. Biblicum]

Zuber, Beat: Vier Studien zu den Ursprüngen Israels. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 152 S., 10 Abb. im Text = Orbis biblicus et orientalis IX; kart. DM 26,–.

Studies in Ancient Israelite wisdom. Ed. by James L. Crenshaw. – NY: KTAV 1976. XVII, 494 p. = Library of biblical studies; $ 25,–.

Hirth, Volkmar: Gottes Boten im Alten Testament. Die alttestamentliche **Mal'ak**-Vorstellung unter bes. Berücks. des Mal'ak-Jahwe-Problems. – B: Evang. Verlagsanstalt (1975). 168 S. = Theologische Arbeiten XXXII; kart. DM 12,80 [Diss., Leipzig]

Kellermann, Ulrich: Überwindung des **Todesgeschicks** in alttestamentlicher Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben. – ZThK LXXXII, 1976, 259–282.

Buck, Fidelis: **Prayer** in the Old Testament. – Word in Spirit. Essays in honor of David Michael Stanley ..., Willowdale/Ontario 1975, 61–110.

Del Verme, Marcello: La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme. – RBibl XXIII, 1975, 353–382.

Brueggemann, Walter and Hans Walter Wolff: The vitality of Old Testament traditions. – Atlanta: John Knox Pr. (1975). 115 p.

Collon, Dominique: The seal impressions from Tell Atchana/Alalakh. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. (d. Erziehungsvereins) 1975. XXII, 217 p., with fig., 75 tabl. 4° = Alter Orient und Altes Testament XXVII; Lw. DM 130,–.

The Synagogue. Studies in origins, archaeology and architecture. Selected with a prolegomenon by Joseph Gutmann. – NY: KTAV Publ. House (1975). XXXI, 359 p. = The Library of biblical studies.

Neusner, Jacob: Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia. Essays and studies. – Lei: Brill 1976. XII, 187 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XIV; hfl 80,–.

3. Neues Testament

Studies in New Testament language and text. Essays in honour of George D. **Kilpatrick** on the occasion of his sixty-fifth birthday. Ed. by J. K. Elliott. – Lei: Brill 1976. X, 400 p. = Supplements to Novum Testamentum XLIV; hfl 150,–; [cont.:] p. 4–13: Bibliography of the writings of George Kilpatrick, 1939–1974; p. 14–38: Aland, Kurt: Über die Möglichkeit der Identifikation kleiner Fragmente neutestamentlicher Handschriften mit Hilfe des Computers; p. 39–51: Birdsall, Neville: Rational eclecticism and the oldest manuscripts: A comparative study of the Bodmer and Chester Beatty Papyri of the Gospel of Luke; p. 52–79: Bonsack, Bernhard: Syntaktische Überlegungen zu Joh. 1:9–10; p. 80–86: Brock, Sebastian: The treatment of Greek particles in the Old Syriac Gospels, with special reference to Luke; p. 87–99: Burrows, Edward: The use of textual theories to explain agreements of Matthew and Luke against Mark; p. 100–105: Clark, Kenneth W.: The meaning of [κατα]κυριεύειν; p. 106–121: Davies, David: The position of adverbs in Luke; p. 122–136: Duplacy, Jean: Les divisions du texte de l'Épître de Jacques dans B ‹03› du Nouveau Testament ‹Vatic. gr. 1209›; p. 137–143: Elliott, W. J.: The need for an accurate and comprehensive collation of all known Greek NT manuscripts with their individual variants noted in pleno; p. 144–152: Elliott, J. Keith: Moeris and the textual tradition of the Greek New Testament; p. 153–173: Epp, Eldon J.: Toward the clarification of the term "textual variant"; p. 174–197: Fee, Gordon D.: Rigorous or reasoned eclecticism – Which?; p. 198–208: Frede, Hermann: Beobachtungen zur Überlieferung der Paulus-Ausgabe des Peregrinus; p. 209–234: Geerlings, Jacob: Codex 1386 and the Iota Phi^{r} group; p. 235–238: Greenlee, J. Harold: Codex 0269 – a palimpsest fragment of Mark; p. 239–245: Hahn, Ferdinand: Beobachtungen zu Joh 1:18,34; p. 246–261: Higgins, Angus: Tatian's Diatessaron and the Arabic and Persian harmonies; p. 262–275: Junack, Klaus: Eine Fragmentensammlung mit Teilen aus 1 Tim ‹0241›; p. 276–282: Kubo, Sakae: Textual relationships in Jude; p. 283–300: Leaney, A. R. C.: Greek manuscripts from the Judaean Desert; p. 301–312: Metzger, Bruce: An early Coptic manuscript of the Gospel according to Matthew p. 313–318: Moir, I. A.: The text of Ephesians exhibited by minuscule manuscripts housed in Great Britain – Some preliminary comments; p. 319–329: Reicke, Bo: The synoptic reports of the healing of the paralytic. Matt. 9:1–8 with parallels; p. 330–337: Reim, Günter: Johannes 21 – Ein Anhang?; p. 338–344: Ross, J. M.: The ending of the Apocalypse; p. 345–356: Schnackenburg, R.: Johannes 14:7; p. 357–365: Smit Sibinga, J.: Text and literary art in Mark 3:1–6; p. 366–372: Thrall, Margaret E.: 2 Corinthians 1:12: ἁγιότητι or ἁπλότητι?; p. 373–386: Treu, Kurt: Papyri und Majuskeln; p. 387–400: Turner, Nigel: The quality of the Greek of Luke-Acts.

Olsthoorn, M. F.: The Jewish background and the synoptic setting of **Mt 6,25–33** and **Lk 12,22–31.** – (Jer: Franciscan Printing Pr. 1975). 88 p. = Studium biblicum Franciscanum. Analecta X; Lire 1900.

Deidun, Thomas: The parable of the unmerciful servant ‹**Mt 18:23–35**›. – Biblical theology bulletin VI, 1976, 203–224.

Feuillet, A.: Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani ‹Lc XXII, 39–46›. – NTSt XXII, 4, 1976, 397–417.

Adinolfi, Marco: La santità del matrimonio in **I Thess. 4,1–8**. – RBibl XXIV, 1976, 165–184.

Glöckner, Richard, OP: Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten **Lukas**. – Mz: Grünewald-Verl. 1976. XXII, 246 S. = Walberberger Studien der Albertus Magnus-Akademie. Theol. Reihe IX; Lw. DM 39,–. [Diss., Bonn]

Gewalt, Dietfried: Das „Petrusbild" der lukanischen Schriften als Problem einer ganzheitlichen Exegese. – Linguistica biblica XXXIV, 1975, 1–22.

Raurell, Frederic: El evangelio de **Juan**. Fuentes, redacción y teología. – EF LXXVII, 1976, 203–243.

Belle, Gilbert Van: De Semeia-Bron in het vierde evangelie. Ontstaan en groei van een hypothese. – Lv: Univ. Pers (1975). 156 blz. = Studiorum Novi Testamenti auxilia X; BF 200,–.

Wilckens, Ulrich: Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre. – ZNW LXVII, 1976, 64–82; S. 83–89: Hammer, Paul L.: Canon und theological variety: A study in the Pauline tradition; S. 90–110: Donfried, Karl Paul: Justification and last judgment in Paul.

Baumgarten, Jörg: Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins) 1975. IX, 269 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLIV; Lw. DM 45,– [Diss., Bochum]

Marconcini, Benito: L'utilizzazione del T. M. nelle citazioni isaiane dell'**Apocalisse**. – RBibl XXIV, 1976, 113–136.

Hauge, Martin R.: The struggles of the blessed in estrangement. – StTh XXIX, 1975, 1–30. 113–146.

Scranson, Reuben J.: The horizontal line synopsis of the Gospels. – Dillsboro: Western North Carolina Pr. 1975. XX, 597 p.; $ 23,95.

Baumbach, Günther: Das Verständnis von *eirēnē* im Neuen Testament. – Theologische Versuche V, B (1975), 33–52.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Gollwitzer, Helmut: Die Kirchengeschichte als Frage nach der Kirche. – Theologie und Kirchenleitung. Martin Fischer zum 60. Geburtstag . . ., Mchn 1976, 119–134.

Miscellanea historiae ecclesiasticae. T. V: Colloque de Varsovie 27–29 oct. 1971 sur la cartographie et l'histoire socio-religieuse de l'Europe jusqu'à la fin du XVII[e] s. – Lv: Bureau de la RHE 1974. VII, 458 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LXI.

Meyendorff, John: Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes. – Lo, Oxf: Mowbrays (1975). 243 p.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Church, society, and politics. Papers read at the thirteenth summer meeting and the fourteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Oxford: Blackwell 1975. XV, 440 p. = Studies in church history XII; £ 10,–; [cont.:] p. 1–38: Geoffrey de Ste Croix: Early christian attitudes to property and slavery; p. 39–43: Hill, Rosalind M. T.: Holy kings – the bane of seventh-century society; p. 45–58: Meehan, B.: Outsiders, insiders, and property in Durham around 1100; p. 59–82: Baker, D.: Legend and reality: The case of Waldef of Melrose; p. 83–93: Bolton, Brenda: Fulk of Toulouse: The escape that failed; p. 95–111: Morris, Colin: Judicium Dei: The social and political significance of the ordeal in the eleventh century; p. 113–131: Smalley, Beryl: Ecclesiastical attitudes to novelty c. 1100 – c. 1250; p. 133–141: McHardy, A. K.: The alien priories and the expulsion of aliens from England in 1378; p. 143–157: Haines, R. M.: Church, society, and politics in the early fifteenth century as viewed from an English pulpit; p. 159–202: Cargill Thompson, W. D. J.: Luther and the right of resistance to the emperor; p. 203–222: Kingdon, R. M.: Was the Protestant reformation a revolution? The case of Geneva; p. 223–244: Patterson, W. B.: Jean de Serres and the politics of religious pacification 1594–8; p. 245–252: Buckroyd, Julia: The resolutioners and the Scottish nobility in the early months of 1660; p. 253–273: McManners, J.: Jansenism and politics in the eighteenth century; p. 275–291: Rack, H. D.: "Christ's kingdom not of this world": The case of Benjamin Hoadly versus William Law reconsidered; p. 293–302: Walls, A. F.: A colonial concordat: Two views of Christianity and civilisation; p. 303–356: Hall, B.: Alessandro Gavazzi: A Barnabite friar and the risorgimento; p. 357–368: Taylor, B.: Church and State in Borneo: The anglican bishopric; p. 369–382: Bebbington, D. W.: Gladstone and the nonconformists: a religious affinity in politics; p. 383–392: Thompson, D. M.: The politics of the Enabling Act ‹1919›; p. 393–403: Barkley, J. M.: The Presbyterian Church in Ireland and the Government of Ireland Act ‹1920›; p. 405–417: Rees, O. G.: The Barmen Declaration ‹May 1934›; p. 419–433: Robbins, K.: Church and politics: Dorothy Buxton and the German church struggle.

3. Alte Kirchengeschichte

Sevenster, J[an] N[icolaas]: The roots of pagan anti-Semitism in the ancient world. – Lei: Brill 1975. 235 p. = Supplements to Novum Testamentum XLI; hfl 84,–.

Schwartz, Hillel: The end of the beginning: **Millenarian** studies 1965–1975. – Religious Studies Review II, 1976, 1–15.

Myre, André: La loi de la nature et la loi mosaïque selon **Philon d'Alexandrie**. – ScE XXVIII, 1976, 163–181.

Nash, Ernest: Convenerunt in domum Faustae in Laterano S. Optati Milevitani I, 23. – RömQu LXXI, 1976, 1–21.

Rey Marcos, Jesús: Jesús de Nazaret y su glorificación. Estudio de la exégesis patrística de la fórmula "Sentado a la diestra de Dios" hasta el Concilio de Nicea. – Salamanca, Madr: Instituto Superior de Pastoral 1974. 311 p. = Colección de Estudios del Instituto Superior de Pastoral, Universidad Pontifícia de Salamanca VIII; pes 400.

Zovatto, Pietro: Le origini del Cristianesimo a Concordia. – Udine: Arti Grafiche Friulane 1975. 111 p. = Centro Studi storico – christiani del Friuli – Venezia Giulia II.

Pelland, Gilles: Dans l'attente de la résurrection. Un thème central de l'evangélisation dans l'Église ancienne. – ScE XXVIII, 1976, 125–146.

Offermanns, Helga: Der christologische und trinitarische **Personbegriff** der frühen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 148 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 58; kart. sfr 33,– [Diss., Frankfurt]

Eno, Robert B.: **Pope** and council: The patristic origins. – ScE XXVIII, 1976, 183–211.

Standaert, Benoît: "Evangelium veritatis" et "Veritatis evangelium". La question du titre et les témoins patristiques. – VigChr XXX, 1976, 138–150.

Roberts, Louis: The unutterable symbols of (Γῆ)-Θέμις. – HThR LXVIII, 1975, 73–82.

Mortley, Raoul: The mirror and 1 Cor 13,12 in the epistemology of **Clement** of **Alexandria**. – VigChr XXX, 1976, 109–120.

Rambaux, Claude: La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou la construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage. – RevÉtAug XXII, 1976, 3–28.

Studia Patristica XIV. Papers presented to the Sixth international conference on patristic studies held in Oxford 1971. Part III: Tertullian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana. Edited by Elizabeth A. Livingstone. With a cumulative index of contributors to Studia Patristica Vols. I–XIV. – B: Akademie-Verl. 1976. 502 p. = TU CXVII; M 96,–; [cont.:] p. 3–20: Barnes, T. D.: **Tertullian** the Antiquarian; p. 21–36: Evans, R. F.: On the problem of Church and Empire in Tertullian's *Apologeticum*; p. 37–40: Greenslade, S. L.: Erasmus and Tertullian; p. 41–47: Groh, D. E.: Upper-class Christians in Tertullian's Africa: Some observations; p. 48–61: Mahé, J. P.: Eléments de doctrine hérétiques dans le *De carne Christi* de Tertullien; p. 62–76: Vokes, F. E.: Penitential discipline in Montanism; p. 79–109: Blanc, Cécile: L'angélologie d'**Origène**; p. 110–116: Boyd, W. J. P.: Origen's concept of the love of God; p. 117–121: De Lange, N. R. M.: Origen and the Rabbis on the Hebrew Bible; p. 122–144: Früchtel, E.: Ἀρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes; p. 145–147: Hall, S. G.: Praxeas and **Irenaeus**; p. 148–159: Linton, O.: Origen and the interpretation of the Baptist's call to repentance; p. 160–166: Patterson, L. G.: *De libero arbitrio* and **Methodius'** attack on Origen; p. 167–179: Camps-Rius, J.: La suerte final de la naturaleza corpórea según el *Peri Archon* de Orígenes. Formulación fluctuante entre el dato revelado y los presupuestos filosóficos de un sistema; p. 180–188: Ullmann, W.: Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von **Celsus'** *Logos alethes*; p. 191–202: Booth, K. N.: "Deficiency": A Gnostic technical term; p. 203–208: Logan, A. H. B.: The meaning of the term, "the All", in Gnostic thought; p. 209–228: Ménard, J.-E.: Les problèmes de l'Evangile selon Thomas; p. 229–242: Nold, Madeline: A consideration of Alexandrian Christianity as a possible aid towards further understanding of Nag Hammadi religion: A case-in-point for a joint methodology; p. 243–250: McL Wilson, R.: The Gospel of the Egyptians; p. 253–274: Amand De Mendieta, E.: La plus ancienne tradition manuscrite ‹IX[e] et X[e] siècles› des homélies de **Basile** de **Césarée** sur l'Hexaéméron; p. 275–281: Balás, D. L.: The unity of human nature in Basil's and **Gregory** of **Nyssa**'s polemics against Eunomius; p. 282–289: Bernardi, J.: Grégoire de Nazianze critique de Julien; p. 290–301: Coman, J.: Hellénisme et christianisme dans le 25[e] discours de Saint Grégoire de Nazianze; p. 302–306: Davids, A. J. M.: On Ps.-Basil, *De baptismo*, I; p. 307–314: Ferguson, E.: Progress in perfection: Gregory of Nyssa's *Vita Moysis*; p. 315–319: Meredith, A.: Traditional apologetic in the *Contra Eunomium* of Gregory of Nyssa; p. 320–326: Murphy, F. X.: Moral and ascetical doctrine in St. **Basil**; p. 327–357: Otis, B.: Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time; p. 358–364: Špidlík, T.: La theoria et la praxis chez **Grégoire** de **Nazianze**; p. 365–370: Wickham, L. R. and F. J. Williams: Some notes on the text of Gregory Nazianzen's First theological oration; p. 371–374: Winslow, D. F.: Orthodox baptism – A problem for Gregory of Nazianzus; p. 377–388: Allard, G.-H.: L'articulation du sens et du signe dans le *De doctrina christiana* de s. **Augustin**; p. 389–392: Crouse, R. D.: Recurrens in te unum: The pattern of St. Augustine's Confessions; p. 393–401: De Letter, P.: Gratia generalis in the *De vocatione omnium gentium* and in St. Augustine; p. 402–409: Divjak, J.: Zur Textüberlieferung der augustinischen *Expositio in epistolam ad Galatas*; p. 410–416: Eborowicz, W.: La misère des enfants d'après les Confessions de St. Augustin et ses écrits anti-pélagiens; p. 417–421: Eno, R. B.: Some nuances in the ecclesiology of the **Donatists**; p. 422–427: Etchegaray Cruz, A.: Le *De catechizandis rudibus* de Saint Augustin et le renouveau catéchétique français du XVII[e] siècle; p. 428–442: Grossi, V.: La formula *credo (in) remissionem peccatorum* agli inizi della polemica pelagiana; p. 443–445: Hockey, F.: St Augustine and John I, 3–4; p. 446–460: Kevane, E.: Translatio imperii: Augustine's *De doctrina christiana* and the

classical paideia; p. 461–469: O'Daly, G. J. P.: Memory in **Plotinus** and two early texts of St. Augustine; p. 470–483: Oroz Reta, J.: Experiencias eclesiales en la conversión de san Agustín; p. 484–486: Piesczoch, S.: L'actualité des idées fondamentales sur l'exégèse contenues dans le *De doctrina christiana* de S. Augustin; p. 487–495: Römer, F.: Notes on the composition of some Pseudo-Augustinian letters; p. 497–502: Cumulative index of contributors to Studia Patristica. Vols. I–XIV.

Meijering, E. P.: Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion ‹Adversus Marcionem 1, 1–25›. – VigChr XXX, 1976, 81–108.

Church, Forrester F.: Sex and salvation in Tertullian. – HThR LXVIII, 1975, 83–101.

Ash, James L.: The decline of **ecstatic prophecy** in the Early Church. – ThSt XXXVII, 1976, 227–252.

Campenhausen, Hans Freiherr von: Das Bekenntnis **Eusebs** von **Caesarea** ‹Nicaea 325›. – ZNW LXVII, 1976, 123–139.

Linder, Ammon: The myth of **Constantine** the **Great** in the West: Sources and hagiographic commemoration. – StMed, Ser. III, A. XVI, 1975, 43–95.

Quecke, Hans: Die Briefe **Pachoms**. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingel. und hrsg. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate der Pachombriefe. – Rgb: Pustet 1975. 118 S. = Textus patristici et liturgici XI.

Halleux, André de: La définition christologique à Chalcédoine. – RTL VII, 1976, 3–23. 155–170.

Peñamaría de Llano, Antonio: **Hilario** de **Poitiers**: una fe episcopal en el siglo IV. – EE LI, 1976, 223–240.

Heine, Ronald: Perfection in the virtuous life. A study in the relationship between edification and polemical theology in **Gregory** of **Nyssa's** *De Vita Moysis*. – Cambr: The Philadelphia Patristic Foundation 1975. 247 p. = Patristic monograph series II.

Waelkens, Robert: L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'Apocriticos de **Macarios Magnès**. – Lv: Université de Louvain 1974. 322 p. = Recueil de travaux d'histoire et de philologie VI, 4; FB 480,–.

Hadot, Pierre: Une source de l'*Apologia David* d'Ambroise: Les commentaires de Didyme et d'Origène sur le psaume 50. – RSPhTh LX, 1976, 205–225.

Étaix, Raymond: Sermon inédit de Saint Augustin sur l'amour des parents. – RBén LXXXVI, 1976, 38–48; p. 49–74: Villegas, Fernando: Les sentences pour les moines de Novat le Catholique.

Nouailhat, R.: Le spiritualisme chrétien dans sa constitution. Approche matérialiste des discours d'Augustin. ‹Théorème›. – Tourn: Descleé 1976. 184 p.; BF 450,–.

Vooght, Paul de: S. Augustin à l'honneur. – RHE LXXI, 1976, 31–45.

Geertman, Herman Antoon Alphons Paul: More veterum. Il liber pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo. – Gron: Tjeenk Willink 1975. XX, 251 p.

Kuhn, K. H.: Three further fragments of a panegyric on John the Baptist attributed to **Theodosius,** archbishop of Alexandria. – Muséon LXXXVIII, 1975, 103–112; p. 253–296: Halleux, A. de: Un chapitre rétrouvé du *Livre de la perfection* de Martyrius; p. 375–385: Kasser, R.: Rèflexions sur l'histoire de la littérature copte.

Garrigues, Juan-Miguel: Le sens de la primauté romaine chez saint **Maxime** le **Confesseur**. – Istina XXI, 1976, 6–24.

4. Mittelalter und Neuzeit

Alberigo, Giuseppe: La juridiction. Remarques sur un terme ambigu. – Irénikon XLIX, 1976, 167–180.

Aldea, Quintín: La economía de las iglesias locales en la Edad Media y Moderna. – HS XXVI/VII, 1973/4, Barc-Madr (1975/76), 27–68; p. 69–121: Velasco, B.: Gómez González, cortesano de Benedicto XIII y Martín V. Sus fundaciones en Cuéllar; p. 123–136: Garcías Palou, S.: Ramón Llull y la abolición de los Templarios; p. 137–164: Llompart, Gabriel: Blasfemias y juramentos cristológicos en la Baja Edad Media catalana; p. 165–208: Andrés-Gallego, José: El Convenio concordatario de 1904 entre la Santa Sede y el Estado español; p. 209–237: Mora Ontalva, José M.ª de: Nuevo boletín de liturgia hispánica antigua; p. 239–246: Varona, Antonia M.ª: Fragmento de un salterio visigótico en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid; p. 247–269: Vives, José: El santoral de los calendarios de "Sant Cugat" del Vallés; p. 271–280: Gros, M. S.: Citas litúrgicas del "Liber Apologeticus" del abad Sansón de Córdoba; p. 281–324: Fernández, Luis: Colección diplomática del monasterio de San Pelayo de Cerrato; p. 325–336: Madurell Marimón, José María: Tres títulos de maestros en teología; p. 337–353: Estal, Juan Manuel del: Relación inédita de fray José de Sigüenza en torno a la fundación del monasterio del Escorial; p. 355–359: Prats Batlle, Luis: Unas cartas inéditas de fray Gregorio Parcero, obispo de Gerona; p. 361–372: Goñi Gaztámbide, José: El cumplimiento pascual en la diócesis de Pamplona en 1801; p. 373–386: Bertrán Roigé, Primo: Notas en torno al cuerpo religioso-militar fundado por el canónigo D. Juan Pablo Constans; p. 387–400: Cuenca Toribio, José Manuel: Proceso de curas liberales en el Medina-Sidonia ‹Cádiz› de 1823. II: p. 55–113: Benito y Durán, Angel: Reforma de los Basilios españoles del papa **Pío VI** por influjo de Carlos III de España; p. 115–150: Castillón Cortada, Francisco: Presencia benedictina en el valle del Cinca ‹Huesca›; p. 151–199: Cárcel Ortí, Vicente: Notas sobre la formación sacerdotal en Valencia, desde el siglo XIII al XIX; p. 201–235: Christian, Hermann: L'Église selon les Cortes de Castille: 1476–1598 Leandro Higueruela del Pino. Los concursos a parroquias en la diócesis de Toledo durante el pontificado del cardenal Borbón ‹1800–1823›; p. 237–283: Núñez Muñoz, María F.: El episcopado español en los primeros años de la Restauración (1875–1880); p. 365–371: West, Geoffrey: La "Traslación del cuerpo de san Isidoro" como fuente de la historia llamada Silense; p. 373–377: Fernández Serrano, Francisco: Dos rectificaciones cronológicas del siglo XIII en el episcopologio de Plasencia; p. 379–387: Solá, Francisco de: Fecha de la muerte y libros del cardenal Fernando Pérez Calvillo ‹† 1404›.

5. Mittelalter

Boer, S. de: De ikonenstrijd van **726–843**. – Lei: Brill 1975. 40 p.

Eckenrode, T. R.: The growth of a scientific mind: **Bede's** early and late scientific writings. – DR XCIV, 1976, 197–212.

Gouillard, Jean: L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme. – Istina XXI, 1976, 25–54.

Johannis Scoti Eriugenae Expositiones in Jerarchiam Coelestem. Edidit J. Barbet. – Turnhout: Brepols 1975. LIV, 368 p. = Corpus christianorum. Continuatio medievalis XXXI.

Ruggieri, Ruggero M.: Romanità e Cristianesimo nell'Europa Medievale. Aspetti e problemi. – R: Ed. Studium (1975). XV, 279 p. = La Cultura VI; Lire 5800.

Manselli, Raoul: La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire. – P: Vrin 1975. 234 p. = Conférence Albert-le-Grand 1973; F 60,–.

Russel, Frederick H.: The just war in the Middle Ages. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1975. 332 p. = Cambridge studies in medieval life and thought VIII; $ 32,50.

Sergi, Giuseppe: Movimento signorile e affermazione ecclesiastica nel contesto distrettuale di Pombia e Novara fra **X** e **XI** secolo. – StMed, Ser. III, A. XVI, 1975, 153–206.

Primov, B.: Les Bougres. Histoire du pope **Bogomile** et de ses adeptes. Traduit du bulgare par M. Ribeyrol. – P: Payot 1975. 325 p. = Bibliothèque historique.

Capitani, Ovidio: L' "affaire bérengarienne" ovvero dell'utilità delle monografie. – StMed Ser. III, A. XVI, 1975, 353–378.

Fornasari, Giuseppe: Il sinodo guibertista del **1089** e il problema del celibato ecclesiastico. – StMed, Ser. III, A. XVI, 1975, 259–292.

Pierre Abélard – **Pierre** le **Vénérable.** Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII[e] s. Abbaye de Cluny, 2–9 juillet 1972. – P: C.N.R.S. 1975. 782 p. = Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique DXLVI; F 230; [cont. e. a.:] Bredero, Adriaan: Pierre le Vénérable: les commencements de son abbatiat à Cluny ‹1122–1132›; p. 119–138: Constable, Giles: The monastic policy of Peter the Venerable; p. 143–161: Folz, Robert: Pierre le Vénérable et la liturgie; p. 165–176: Châtillon, Jean: Pierre le Vénérable et les Pétrobrusiens; p. 181–187: Valéry-Patin, J. P. et Jacques Le Goff: A propos de la typologie des miracles dans le Liber de miraculis de Pierre le Vénérable; p. 191–203: Lohrmann, Dietrich: Pierre le Vénérable et Henri I[er], roi d'Angleterre; p. 205–212: Kritzeck, James: De l'influence de Pierre Abélard sur Pierre le Vénérable dans ses œuvres sur l'Islam; p. 215–232: Zerbi, Piero: Remarques sur l'Epistola 98 de Pierre le Vénérable; p. 235–249: Little, Lester K.: Intellectual training and attitudes toward reform, 1075–1150; p. 255–269: Thomas, Rudolf: Die Persönlichkeit Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum und in den Epistulae des Petrus Venerabilis: Widerspruch oder Übereinstimmung?; p. 271–276: Luscombe, David E.: Pierre Abélard et le monachisme; p. 279–284: Grodecki, Louis: Abélard et Suger; p. 287–333: Mc Laughlin, Mary M.: Peter Abelard and the dignity of women: Twelfth century «feminism» in theory and practice; p. 335–340: Vanuxem, Jacques: La mort et la sépulture d'Abélard à Saint-Marcel-lez-Châlon; p. 341–403: Häring, Nikolaus M.: Abelard yesterday and today; p. 405–406: Vernet, Jacques: La tradition manuscrite et la diffusion des ouvrages d'Abélard ‹résumé›; p. 409–424: Monfrin, Jacques: Le problème de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse; p. 425–468: Moos, Peter von: Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes; p. 469–506: Benton, John F.: Fraud, fiction, and borrowing in the correspondence of Abelard and Héloïse; p. 513–520: Payen, Jean Charles: La pensée d'Abélard et les textes romans du XII[e] siècle; p. 523–527: Vignaux, Paul: Note sur le nominalisme d'Abélard; p. 531–543: Jolivet, Jean: Notes de lexicographie abélardienne; p. 547–555: De Rijk, Lambert-Marie: La signification de la proposition ‹dictum propositionis› chez Abélard; p. 557–567: Peppermüller, Rolf: Zum Fortwirken von Abaelards Römerbriefkommentar in der mittelalterlichen Exegese; p. 569–581: Gregory, Tullio: Considérations sur ratio et natura chez Abélard; p. 585–608: Gandillac, Maurice de: Intention et loi dans l'éthique d'Abélard; p. 611–628: D'Alverny, Marie-Thérèse: Abélard et l'astrologie; p. 631–638: Fumagalli Beonio Brocchieri, Maria-Teresa: Ratio, sensus e auctoritas nelle opere di Abelardo di Bath; p. 641–652: Graboïs, Aryeh: Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XII[e] siècle: le Dialogus de Pierre Abélard et le Kuzari d'Yehudah Halevi; p. 655–667: Dimier, Anselme: Outrances et roueries de saint Bernard; p. 671–684: Leclercq, Jean: Le thème de la jonglerie dans les relations entre saint Bernard, Abélard et Pierre le Vénérable; p. 689–701: Riché, Pierre: L'enfant dans la société monastique au XII[e] siècle; p. 703–725: Jeauneau, Édouard: La bibliothèque de Cluny et les œuvres de l'Érigène; p. 727–729: Conant, Kenneth J.: Édifices marquants dans l'ambiance de Pierre le Vénérable et Pierre Abélard (6 fig.); p. 733–743: Thérel, Marie-Louise: Pierre le Vénérable et la création iconographique au XII[e] siècle (5 fig.); p. 745–760: Vieillard-Troiekouroff, May: L'église Sainte-Geneviève de Paris du temps d'Abélard (13 fig.).

Torrell, J. P.: La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le *Contra Saracenos* de Pierre le Vénérable. – StMon XVIII, 1975, 257–282.

Suydam, Mary: Origins of the **Savignac Order.** Savigny's role within twelfth-century monastic reform. – RBén LXXXVI, 1976, 94–108.

Brett, M[artin]: The English Church under **Henry I.** – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1975. XII, 282 p. = Oxford historical monographs; £ 7,50.

Tillmann, Helene: Ricerche sull'origine dei membri del collegio cardinalizio nel **XII** secolo. – RSCI XXIX, 1975, 363–402.

Jacqueline, Bernard: Episcopat et papauté chez Saint **Bernard** de **Clairvaux.** – Lille: Atelier Repr. des Thèses, Univ. Lille III; P: Champion 1975. 567 p.; F 60,–

Bouhot, Jean-Paul: L'homéliaire des Sancti catholici Patres. Tradition manuscrite. – RevEtAug XXII, 1976, 143–185.

Picó, Fernando: Changements dans la composition du chapitre cathédral de **Laon, 1155–1318.** – RHE LXXI, 1976, 78–91.

Ochsenbein, Peter: Studien zum *Anticlaudianus* des **Alanus** ab **Insulis.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 203 S. = Europäische Hochschulschriften I, 14; sfr 39,– [Diss., Basel]

Les Actes Pontificaux originaux des Archives Nationales de Paris. (Edités) par Bernard Barbiche. Tome I: 1198–1261. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1975. CXXII, 518 p. = Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum I.

Thomson, Williell R.: Friars in the cathedral. The first **Franciscan bishops 1226–1261.** – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1975. 305 p. = Studies and texts XXXIII.

Linehan, Peter: La **Iglesia española** y el **Papado** en el siglo **XIII.** – Salm: Universidad Pontificia 1975. LVIII, 319 p.

Williman, D.: Memoranda and sermons of Étienne Aubert ‹**Innocent VI**› as Bishop ‹1338–1341›. – MS XXXVII, 1975, 7–41; p. 85–121: Jolliffe, P.S.: Two middle English tracts on the contemplative life; p. 122–129: Colledge, E.: Fifteenth- and sixteenth-century English versions of "The Golden Epistle of St. Bernard"; p. 130–189: Coleman, J.: **Jean** de **Ripa** O.F.M. and the Oxford calculators; p. 235–251: Sweeney, J.R.: The problem of inalienability in **Innocent's III** correspondence with Hungary: A contribution to the study of the historical genesis of *Intellecto*; p. 252–286: McGinn, B.: Apocalypticism in the Middle Ages: An historiographical sketch; p. 287–315: Engelhardt, G.J.: The ecclesiastical pilgrims of the *Canterbury tales*: A study in ethology; p. 407–418: Yartz, F.J.: Order and right reason in Aquinas' Ethics; p. 445–458: Thomson, J.A.F.: Papalism and conciliarism in Antonio **Roselli's** *monarchia.*

Rigon, Antonio: Ricerche sull'**Ordo Benedicti** di **Padua** nell **XIII** secolo. – RSCI XXIX, 1975, 511–535.

Favreau, M.-L.: Studien zur Frühgeschichte des **Deutschen Ordens.** – Stu: Klett 1975. 186 S. = Kieler historische Studien XXI.

Blanchette, Oliva: Philosophy and theology in Aquinas: On being a disciple in our day. – ScE XXVIII, 1976, 23–53.

Robles, Laureano: En torno a una vieja polémica: el "Pugio fidei" y Tomás de Aquino. – RET XXXIV, 1974, 321–350.

Dykmans, Marc: **Jacques Stefaneschi,** élève de Gille de Rome et cardinal de Saint-Georges ‹vers 1261–1341›. – RSCI XXIX, 1975, 536–554.

Alvarez, C. M.: Doctrina inmaculista de **Tomás** de **Strasbourg.** – Valladolid: Univ. Pontificia de Salamanca 1975. 90 p.

Morrin, Margaret J.: John **Waldeby,** O. S. A., c. **1315–1372.** English Augustinian preacher and writer. With a critical edition of his tract on the "Ave Maria". – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1975. 219 p. = Institutum Historicum Ord. S. Augustini, Romae = Studia Augustiniana historica II; Lire 6000.

Baraut, C.: Entorn de la vinguda de monjos de Montecassino a Montserrat ‹**1443–1455**›. – StMon XVIII, 1975, 295–330.

Howie, David J.: Benedictine monks, manuscript copying and the Renaissance: Johannes **Trithemius'** "De laude scriptorum". – RBén LXXXVI, 1976, 129–154.

Huerga Teruelo, Alvaro: **Diego** de **Deza,** "defensor" de santo Tomás ‹1491–1517›. – RET XXXIV, 1974, 351–372.

6. Gesamte Neuzeit

Pawley, B. and M.: **Rome** and **Canterbury** through four centuries. – Lo: Mowbrays 1975. 395 p.; £ 7,50.

Denzler, Georg: Das Papsttum und der Amtszölibat. Teil II: Von der Reformation bis in die Gegenwart. – Stu: Hiersemann 1976. S. 181–482 = Päpste und Papsttum V, 2; Lw. DM 116,–.

Vinay, Valdo: Le confessioni di fede dei **Valdesi** riformati. Con i documenti del dialogo fra la "prima" e la "seconda" riforma. 8 ill. fuori testo. – To: Ed. Claudiana (1975). 209 p. = Collana della Facoltà Valdese di Teologia XII; Lire 6500.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Loades, David Michael: The bibliography of the Reform, 1450–1648 relating to the United Kingdom and Ireland for the years 1955–70. Ed. by Derek Baker. – Oxf: Blackwell (1975). 242 p.; £ 7,50.

Latran V et **Trente**, par Olivier de La Brosse [e. a.]. Vol. I. – [P:] Ed. de l'Orante (1975). 510 p. = Histoire des Conciles œcuméniques X; F 89,50.

Hillerbrand, Hans Joachim: A bibliography of **Anabaptism, 1520–1630.** A sequel: 1962–1974. – St. Louis: Center for Reformation Research 1975. 56 p. = Sixteenth century bibliography I.

Flugschriften der **Bauernkriegs**zeit. Unter der Leitung von Adolf Laube u. Hans Werner Seiffert bearb. von Christel Laufer. – B: Akademie-Verl. 1975. 661 S., 16 Taf.; DM 58,–.

Claus, Helmut: Der deutsche Bauernkrieg im Druckschaffen der Jahre 1524–1526. Verzeichnis der Flugschriften und Dichtungen. – Gotha: Forschungsbibliothek Gotha 1975. 105 S. = Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek Gotha XVI; DM 11,–.

Weier, Reinhold: Das Theologieverständnis Martin **Luthers.** – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1976). 317 S. = KKSt XXXVI; Lw. DM 40,– [Habil.-Schrift, Mainz. Überarb.]

Edwards, Mark U., Jr.: Luther and the False Brethren. – Stanford: Stanford Univ. Pr. 1975. XII, 242 p.; $ 10,–.

Leaver, Robin A.: Luther on justification. – St. Louis: Concordia Publ. House 1975. 84 p.; $ 3,95.

Jansen, Reiner: Studien zu Luthers Trinitätslehre. – Bern, Ffm, Mchn: Lang 1976. 232 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXVI; sfr 44,– [Diss., Basel]

Honée, Eugène: Accentverschuivingen in de historiografie van de Augsburgse Rijksdag **1530.** – NAKG LVI, 1976, 396–412.

Keller-Huschemenger, Max: Eine lutherische-anglikanische Konkordie: Die Wittenberger Artikel von **1536.** – KuD XXII, 1976, 149–161.

Sabisch, Alfred: Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien. **Jakob** von **Salza** ‹† 1539› und **Balthasar** von **Promnitz** ‹† 1562› in ihrer glaubensmäßigen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit den Anhängern der Reformation. – Mstr: Aschendorff (1975). 104 S. = KathLebKpf XXXV; kart. DM 18,–.

Kaczerowsky, Klaus: Sebastian **Franck.** Bibliographie. Verzeichnis von Francks Werken, der von ihm gedruckten Bücher sowie der Sekundär-Literatur. Mit e. Anhang: Nachweise von Francks Briefwechsel und der Archivalien zu seinem Leben. – Wiesb: Pressler 1976. 180 S.; DM 198,–.

Parker, T. H. L.: John **Calvin**: A biography. – Lo: Dent 1975. XVIII, 190 p.; £ 5,95.

Bray, John S.: Theodore **Beza's** doctrine of predestination. – Nieuwkoop: de Graaf 1975. 153 p. = Bibliotheca humanistica et reformatorica XII; hfl 70,–.

Locher, Gottfried: **Zwinglis** Einfluß in England und Schottland – Daten und Probleme. – Zwing XIV, 1975, 165–209.

Linker, R. W.: The English Roman Catholics and emancipation. The politics of persuasion. – JEH XXVII, 1976, 151–180.

Byrne, Andrew: El ministerio de la palabra en el Concilio de Trento. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1975. 201 p. = Facultad de Teología, Universidad de Navarra = Colección teológica X; pes 650.

Llinares, J. A.: Evangelización liberadora según Bartolomé de **Las Casas.** – CTom CII, 1975, 185–208; p. 209–247: Hernández, R.: Las Casas y Sepúlveda frente a frente; p. 249–278: Gutiérrez, A.: El "confesionario" de Bartolomé de Las Casas; p. 279–323: Merino, J.: Fundamentos de la teoría política del P. Las Casas; p. 325–378: Osuna, A.: El tratado de "Las doce dudas" como testamento doctrinal de Bartolomé de Las Casas; p. 379–457: Pérez Fernández, I.: Fray Bartolomé de las Casas en torno a las "leyes nuevas de Indias".

Martina, Giacomo: Rilievi circa l'osservanza della Bolla di **Pio V** sui medici nella diocesi di Pisa intorno alla metà dell'Ottocento. – Gr LVII, 1976, 357–364.

Wittstadt, Klaus: Die Instruktion für Coriolano **Garzadoros** Sondermission nach Köln im Jahre 1593. – RömQu LXXI, 1976, 56–77.

8. Neuere Zeit

Blet, Pierre: Die Idee der Christianitas im **Frankreich** des **17.** Jahrhunderts. Vorstellung und Wirklichkeit. – Gr LVII, 1976, 285–305.

Spiertz, M. G.: L'Église catholique des Provinces-Unies et le St-Siège pendant la deuxième moitié du XVII[e] s. – Lv: Bureau de la RHE 1975. 189 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LXXII; FB 240,–.

Caraman, Philip: The Lost Paradise. An account of the **Jesuits** in **Paraguay 1607–1768.** – Lo: Sidgwick and Jackson 1975. VII, 341 p.

Shibano, Marguerite-Marie: Gabriel de **Ciron** ‹1619–1675›. Esquisse biographique. – Revue d'histoire de la spiritualité LII, 1976, 89–124.

Ceyssens, Lucien, OFM: **Jansenistica** minora. ‹Extraits d'articles, fasc. nos. 101–110›. Tome XII. – Amst: Benjamins 1975. 439 p.

Chevallier, Marjolaine: La réponse de Poiret à Fénelon. – Revue d'histoire de la spiritualité LII, 1976, 19–47.

Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie **XVIII[e]–XX[e]** siècles, sous la direction de J.-R. Derré, J. Gadille, H. de Montclos, B. Plongeron. – P: Beauchesne 1975. 374 p.; F 60,–.

Centlivres, Robert: Histoire de l'Eglise réformée **vaudoise** sous le régime helvétique, **1798–1803.** – Laus: (Bibliothèque historique vaudoise) 1975. 150 p., 2 pl. = Bibliothèque historique vaudoise LV; sfr 25,–.

Schmid, Hermann: Säkularisation und Schicksal der Klöster in Bayern, Württemberg und Baden 1802–1815 unter bes. Berücks. von Industrieansiedlungen in ehem. Konventen. – Überlingen: Schober 1975. XVII, 61 S.; kart. DM 12,–.

Urdánoz, Teófilo: Los inicios del **neotomismo** en **España.** – RET XXXIV, 1974, 403–425.

Fabbri, Giulio: L'**eremitismo** irregolare in **Garfagnana** nel secolo **XVIII.** – RSCI XXIX, 1975, 12–49. 403–437.

Bosworth, Timothy W.: **Anti-Catholicism** as a political tool in mid-eighteenth-century **Maryland.** – CHR LXI, 1975, 539–563.

Kirchen und **Liberalismus** im **19.** Jahrhundert. Hrsg. v. Martin Schmidt und Georg Schwaiger. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1976. 214 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XIX; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 9–32: Schmidt, Martin: Der Liberalismus als Problem für Kirche und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, insbesondere seine Stellung zum evangelischen Christentum; S. 33–42: Birkner, Hans-Joachim: „Liberale Theologie"; S. 43–83: Wiegand, Hanns-Jürgen: Friedrich Julius **Stahls** Bild des Liberalismus; S. 84–125: ∼: Der Kampf der protestantischen Landeskirche Bayern gegen die Unterdrückungsmaßnahmen des Minister v. Abel ‹1838–1846› und dessen Bedeutung für die kirchen- und staatsrechtliche Doktrin Friedrich Julius Stahls; S. 126–142: Brandl, Manfred: Theologie im österreichischen Vormärz; S. 143–154: Schwaiger, Georg: Liberaler französischer Katholizismus im Vormärz ‹1830–1848›; S. 155–163: Birke, Adolf M.:

Bischof **Kettelers** Kritik am Liberalismus; S. 164–172: Fink, Karl August: Kardinal **Hohenlohe** und das römische Milieu in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; S. 173–196: Conzemius Victor: Liberaler Katholizismus in England; S. 197–214: Loome, Thomas Michael: „Die Trümmer des liberalen Katholizismus" in Großbritannien und Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts ‹1893–1903›: Die kirchenpolitische Grundlage der Modernismuskontroverse ‹1903–1914›.

Plöchl, Willibald M.: **St. Barbara** zu **Wien.** Die Geschichte der griechisch-katholischen Kirche und Zentralpfarre St. Barbara. Band I–II. – Wien: Herder 1975. 262 S.; 219 S. = Kirche und Recht XIII/XIV.

L'histoire religieuse de la **France, 19e–20e** siècle. Problèmes et méthodes. Par J(ean) Bauberot [e.a.]. – P: Beauchesne (1975). 290 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique I; F 48,–.

Dolan, Jay P.: The immigrant church: New York's Irish and German Catholics, 1815–1865. Foreword by Martin E. Marty. – Balt: John Hopkins University Pr. 1975. XIV, 221 p.

Beumer, Johannes, SJ: Josef **Feßler**, Bischof von St. Pölten, und seine Verdienste um das Erste Vatikanum. – ZkTh XCVIII, 1976, 316–327.

Gatz, Erwin: Zur Neubesetzung der Bistümer **Limburg** und **Fulda** 1885–1887. – RömQu LXXI, 1976, 78–112.

Misner, Paul: Papacy and development. **Newman** and the primacy of the Pope. – Lei: Brill 1976. 204 p. = Studies in the history of christian thought XV; hfl 60,–.

Altholz, Josef L., Damian McElraths and James C. Holland [Ed.]: The correspondence of Lord **Acton** and Richard **Simpson,** Vol. III. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1975. VIII, 369 p.; $ 39,50.

Andrés Gallego, José: La política religiosa en **España, 1889–1913.** – Madr: Ed. Nacional (1975). 519 p. = España en tiempos; pes 470.

Wiegand, Brigitte: Krieg und Frieden im Spiegel führender protestantischer Presseorgane Deutschlands und der Schweiz in den Jahren 1890–1914. – Bern-Ffm: Lang 1976. 431 S. = Moderne Geschichte und Politik IV. [Diss., Göttingen]

Stigler, Norbert A.: Wilhelm Anton **Neumann** 1837–1919. – Wien: Wiener Dom-Verlag 1975. 225 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLVI; kart. DM 32,50.

9. Neueste Zeit

Laberthonnière et ses amis. Dossiers de correspondance ‹**1905–1916**› présentés par Marie-Thérèse Perrin. Préface de Paul Poupard. – P: Beauchesne (1975). 320 p. = Théologie historique XXXII; F 48,–.

Knapp, Thomas: The Red and the Black: Catholic socialists in the Weimar Republic. – CHR LXI, 1975, 386–408.

Gertz, Kurt-Peter: Joseph **Turmel** ‹1859–1943›. Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Problem der Geschichtlichkeit der Dogmen. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. II, 365 S. = Disputationes theologicae II; sfr 46,20 [Diss., Bonn]

Greene, Thomas R.: The English Catholic Press and the Second Spanish Republic 1931–1936. – ChH XLV, 1976, 70–84.

Meer Lecha-Marzo, Fernando de: La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República Española. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1975. 212 p. = Instituto de Historia de la Iglesia, Universidad de Navarra = Colección historia de la Iglesia VII; pes 550.

Geschichte der Bekennenden Kirche in **Ostpreußen 1933–1945**: Allein das Wort hat es getan. Hrsg. v. Manfred Koschorke. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1976. 536 S., 12 Ill.; DM 48,–.

Beste, Niklot: Der Kirchenkampf in **Mecklenburg** von **1933–1945**. Geschichte, Dokumente, Erinnerungen. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. 376 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Erg.-Reihe IX; kart. DM 58,–.

Almén, Edgar: Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit. Die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens als theologisches Problem von den Positionen Karl **Barths** und Paul **Tillichs** her beleuchtet. – Lund: CWK Gleerup 1976. 482 S. = Studia Theologica Ludensia XXXV.

Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Band II: 1934/35. Vom Beginn des Jahres 1934 bis zur Errichtung des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten am 16. Juli 1935. Bearb. von Carsten Nicolaisen. Hrsg. ... von Georg Kretschmar. – Mchn: Kaiser 1975. XXVIII, 368 S.; kart. DM 55,–.

Le Saint-Siège et les victimes de la guerre. Janvier–Décembre 1943. – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1975. XXVIII, 686 p. = Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale IX.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia generale delle Missioni **Salesiane**. Vol. I: "Bolletino Salesiano" e altre fonti Salesiane. A cura di Eugenio Valentini. Vol. III: "Notiziario delle Figlie di Maria Ausiliatrice". A cura di Assunta Maraldi. – R: LAS (Libr. Ateneo Salesiano) (1975). X, 497 p.; 86 p.

Bibliografia missionaria XXXIX, 1975. Compilata dal Giovanni Rommerskirchen O.M.I. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1976. 303 p.; $ 8,–.

Literaturschau zu Fragen der Weltmission. Nr. 4 (1974 und 1975). Hrsg. v. Hugald Grafe. – Beiheft der Zeitschrift für Mission (Korntal b. Stu) 1976. 79 S.

Lagerwerf, L.: Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1975. – Wereld en zending V, 1976, 219–230.

Bargellesi Severi, Angelo: Nuovi documenti su fr. **Lodovico** da **Bologna**, al secolo Lodovico Severi, Nunzio Apostolico in Oriente ‹1455–1457›. – AFrH LXIX, 1976, 3–22.

Berninger, Dieter: Immigration and religious toleration: a **Mexican** dilemma, **1821–1860.** – The Americas XXXII, 1975/76, 549–565.

Documenta **Indica.** XIII: 1583–1585. Edidit Joseph Wicki, S.J. – R: Inst. Hist. S.J. 1976. XXI, 25*, 921 p.; Lire 19 500.

Melida y González-Monteagudo, Mónico: El P. Bartolomé de **Las Casas** y Valladolid. – Valladolid: Casa-Museo Colón 1975. 23 p.; $ 2,50.

Hertlein, Siegfried: Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche **Tansanias**. Teil 1: Christliche Verkündigung im Dienste der Grundlegung der Kirche ‹1860–1920›. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1976. XIX, 296 S. = Münsterschwarzacher Studien XXVII; kart. DM 52,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Esquerda Bifet, Juan: Lineas básicas de la espiritualidad misionera y aplicaciones actuales. – ED XXIX, 1976, 97–110.

Din, Khin-Maung: The problem of **Burmese** Christian theology today. – IRM LXV, 1976, 151–163.

Fjärstedt, Biörn: Från Tambaram till Nairobi. I vänten på en Indisk teologi. – Svensk Missionstidskrift LXIV, 1976, 106–125.

Scannone, Juna Carlos, SJ: Teología de la liberación y praxis popular. – Sal: Sígueme 1976. 258 p. = Agora. Crítica religión sociedad.

Conferencia Latinoamericana de Provinciales Lasallistas: Educación, catequesis, formación hoy. Reflexiones de una congregación docente en América Latina. – Bogotá: Indo-American Press 1975. 101 p. = Colección Iglesia Nueva XXIV; $ 2,10.

Hoornaert, Eduardo: O catolicismo popular numa perspectiva de libertação. Presupostos. – REBras XXXVI, 1976, 189–201.

Vida religiosa e compromisso sócio-político. Documento da Conferência Latino-Americana dos Religiosos. – SEDOC. Serviço de Documentação (Petrópolis, Brasilien) VIII, 1975/76, 851–880.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Facultates missionariae disciplinae vigenti accommodatae. – R: ComRel 1976. XV, 423 p. = Excerptum e ComRel 1971–1976; Lire 8500.

Corée du Sud. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne, n. 304, mai–juin 1976, 1–35.

Fontaine, Pablo – Ronaldo Muñoz, SSCC.: Nuestra Iglesia Latinoamericana: tensiones y quehacer de los cristianos. – Bogotá: Indo-American Press 1975. 68 p. = Colección Iglesia Nueva XVI; $ 1,35.

Fritz, Gerhard: Kirche und Staat in **Südkorea.** – Ev. Mission. Jahrbuch VIII, 1976, 77–93.

Parada, Hernán: Crónica de **Medellín.** – Bogotá: Indo-American Pr. 1975. 280 p. = Colección Iglesia Nueva XVII; $ 4,30.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

New religions. Based on papers read at the Symposium on New Religions held at Åbo on the 1st–3rd of September 1974. Ed. by Haralds Biezais. – Sto: Almqvist & Wiksell (1975). 223 p. = Scripta Instituto Donneriani Aboensis VIII; [cont.:] p. 7–30: Biezais, Haralds: Zur Problematik der neuen Religionen; p. 31–42: Edholm, Erik Af: The problem of Millenarism in India; p. 43–54: Haglund, Åke: Maoism – a new religious formation in the people's republic of China; p. 55–69: Sharpe, Eric: Avatāra and Śakti: Traditional symbols in the Hindu renaissance; p. 70–83: Hultkrantz, Åke: Conditions for the spread of the Peyote cult in North America; p. 84–91: Ljungdahl, Axel: What we can learn from non-biblical prophet movements; p. 92–122: Pentikäinen, Juha: Revivalist movements and religious contracultures in Finland; p. 123–133: Lindén, Ingemar: Millerism – An historical enigma?; p. 134–140: Björkstrand, Gustav: Formative factors of the Maria Åkerblom movement; p. 141–153: Ström, Åke: Jehovah's witnesses' three periods; p. 154–174: Kvideland, Karin: Children of God in Bergen; p. 175–188: Sundén, Hjalmar: Tong-il. Some observations on a central problem in the psychology of religion; p. 189–201: Gothóni, René – Kirsti Suolinna: The religious message in action – a case study; p. 204–214: Ejerfeldt, Lennart: Sociology of religion and the occult revival; p. 215–217: Sundkler, Bengt: The new in the new religious movements among Zulu and Swazi. Summary; p. 218–223: Ståhle, Lennart: Deutsche Glaubensbewegung 1933–1936. Zusammenfassung.

Hymnes et prières aux dieux de **Babylone** et d'**Assyrie.** Introduction, traduction et notes de Marie-Joseph Seux. – P: Ed. du Cerf 1976. 558 p. = Littératures anciennes du Proche-Orient VIII; F 144,–.

Pareja, Félix M.: La religiosidad **Musulmana.** – Madr: Ed. Católica 1975. XVI, 487 p. = Semina Verbi = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXIV.

Bodewitz, H. W.: The daily evening and morning offering ‹Agnihotra› according to the **Brāhmaṇas.** – Lei: Brill 1976. XII, 211 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XXI; hfl 52,–.

Chen, Chi-Yan: Hsün Yüeh ‹a.d. 148–209›. The life and reflections of an early mediaeval Confucian. – Cambr: Cambr.Univ.Pr. (1975). X, 242 p. = Cambridge Studies in Chinese history, literature and institutions.

Morioka, Kiyomi: Religion in changing **Japanese** society. – Tokyo: Univ. of Tokyo Pr. (1975). XIII, 231 p.; £ 7,70.

Leacock, Seth and Ruth Leacock: Spirits of the deep. A study of an **Afro-Brazilian** cult. – Garden City, NY: Anchor Pr. / Doubleday 1975. X, 404 p. = Anchor books LXXVI.

Parrinder, Geoffrey: African traditional religion. – NY: Harper & Row 1976. 156 p.; $ 3,95.

VI. Religionsphilosophie

Imbach, Ruedi: Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei **Thomas** von **Aquin** und in den Pariser Quaestionen Meister **Eckharts.** – Frb/S: Universitätsverl. 1976. 321 S. = Studia Friburgensia. N.F. LIII.

Ross, Robert R. M.: The non-existence of God: **Tillich, Aquinas**, and the **Pseudo-Dionysius.** – HThR LXVIII, 1975, 141–166.

Williams, Daniel D.: Philosophy and faith. A study in **Hegel** and **Whitehead.** – Our common history as Christians. Essays in honor of Albert C. Outler, NY 1975, 157–175.

Sorrentino, Sergio: La critica della religione in Dietrich **Bonhoeffer**. – Sapienza XXIX, 1976, 129–177.

Tenzler, Johannes: Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. **Jungs** und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie". – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 400 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXXI; kart. DM 38,–.

Küry, Urs: Existenzphilosophie und christlicher Glaube. Zur Einführung in die transzendentale Existenzphilosophie Heinrich **Barths**. – IKZ LXV, 1976, 246–273.

Lucier, Pierre: Empirisme logique et langage religieux. Trois approches anglo-saxonnes contemporaines: R. B. **Braithwaite**, R. M. **Hare**, I. T. **Ramsey**. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1976. 461 p. = Recherches XVII. Philosophie; $ 15,–.

Gregorio, Eva: Il problema di Dio in Xavier **Zubiri**. – RFN LXVIII, 1976, 269–305.

Williamson, William B.: Decisions in philosophy of religion. – Columbus, Ohio: Merrill Publ. 1976. VII, 407 p.; $ 11,95.

Hall, James: Knowledge, belief and transcendence. Philosophical problems in religion. – Boston [e.a.:] Houghton Mifflin Comp. (1975). XIII, 237 p.; $ 5,95.

Bråkenhielm, C. R.: How philosophy shapes theories of religion. – Lund: Liber Läromedel 1975. 191 p.; scr 35,–.

Thévenaz, Pierre: God of the philosophers and God of the Christians. – Studies in religion V, 1975/76, 338–349.

Weischedl, Wilhelm: Die Frage nach Gott im skeptischen Denken. Hrsg. von W. Müller-Lauter. – B: de Gruyter 1976. 39 S.; kart. DM 9,80.

Kelly, Charles J.: Some arguments concerning the principle of sufficient reason and cosmological proofs. – Thomist XL, 1976, 258–293.

VII. Fundamentaltheologie

Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. – Düs: Patmos-Verl. 1976. 367 S. = Patmos-Paperbacks; Pb. DM 28,80.

Religion as story. Ed. by James B. Wiggins. – NY [e.a.:] Harper & Row (1975). XI, 203 p.; $ 4,50.

Ulanov, Ann – Berry Ulanov: Religion and the unconscious. – Phil: Westminster Pr. (1975). 287 p.; $ 12,–.

Robertson, John C., Jr.: **Tillich**'s "two types" and the transcendental method. – JR LV, 1975, 199–219.

Gelwick, Richard: Discovery and theology. – SJTh XXVIII, 1976, 301–321.

Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Hrsg. von Elmar Klinger. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 294 S. = Quaestiones disputatae LXXIII; kart. DM 30,–; [enth. u.a.:] S. 9–24: Klinger, Elmar: Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit; S. 25–41: Fries, Heinrich: Der anonyme Christ – Das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens; S. 42–64: Heinrichs, Johannes, SJ: Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen; S. 65–85: Schlette, Heinz Robert: Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit. Als Beitrag zur Friedensforschung; S. 86–99: Ott, Heinrich: Als protestantischer Theologe unterwegs mit dem Theologumenon von den „anonymen Christen"; S. 100–121: Thüsing, Wilhelm: Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte. Zur Frage eines neutestamentlich-christologischen Ansatzpunktes der These vom anonymen Christentum; S. 122–138: Jüngel, Eberhard: Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität" des Christenmenschen; S. 139–144: Machovec, Milan: Anonymität – christlich und anders; S. 145–161: Splett, Jörg: Transzendentale Erfahrung und geschichtliche Begegnung; S. 162–176: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Distanzierte Kirchlichkeit. Überlegungen zu einer Fragestellung in Analogie zur These vom „anonymen Christentum"; S. 177–189: Muschalek, Georg: Die Erfahrung Gottes in neu erfahrener Kirche; S. 190–211: Mieth, Dietmar: Zum Thema Objektbereich und Tiefendimension. Probleme einer weltlichen Basis der kirchlichen Verkündigung; S. 212–231: Wiederkehr, Dietrich: Der menschliche Glaubensvollzug als Legitimation und Kritik der institutionellen Sakramente; S. 275–294: Raffelt, Albert: Karl Rahner im Gespräch. Eine bibliographische Übersicht.

The logic of God. Theology and verification. Ed. by Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, Jr. – Indianapolis: The Bobbs-Merrill Comp. (1975). X, 552 p.; $ 12,50.

Citrini, Tullio: La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale. – SC CIII, 1975, 699–724.

Powell, Jouett Lynn: Three uses of Christian discourse in John Henry **Newman**: an example of non-reductive reflection on the Christian faith. – Missoula (Montana): Scholars Pr. (1975). 232 p. = Dissertation series X; $ 4,20.

Illanes Maestre, José Luis: Pluralismo teológico y verdad de la **fe**. – Scripta theologica VII, 1975, 619–684.

Borhek, James T. and Richard F. Curtis: A sociology of belief. – NY [e.a.:] Wiley (1975). XIV, 201 p. = A Wiley-Interscience-Publication; $ 8,95.

Berger, Klaus: Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »**ekklesia**«. – ZThK LXXIII, 1976, 167–207.

Glässer, Alfred: Kirche kontra Gesellschaft. Beitr. zur Theologie und Soziologie der Kirche. – Kev: Butzon u. Bercker (1976). XIV, 320 S. = Eichstätter Studien. N.F. XI; brosch. DM 48,–.

VIII. Dogmatik

Vergés, Salvador: El hombre creado en Cristo. **Trinidad** y **creación**. – Salm: Secretariado Trinitario (1975). XIV, 214 p. = Koinonia IV.

Congar, Yves: Le blasphème contre le Saint-Esprit ‹Mt 9,32–34; 12,22–32; Mc 3,20–30; Lc 11,14–23; 12,8–10›. – Mélanges E. Schillebeeckx. L'expérience de l'Esprit, P (1976), 12–29; p. 31–46: Bavel, Tarcisius Jan van: La Pentecôte et le passage du Jésus terrestre au Christ de la prédication; p. 47–69: Kasper, Walter: Esprit, Christ, Eglise; p. 71–96: Schoonenberg, Piet: Le baptême d'Esprit-Saint; p. 97–114: Siman, Emmanuel-Pataq: La dimension pneumatique de l'eucharistie d'après la tradition syrienne d'Antioche; p. 115–150: Küng, Hans: La confirmation comme parachèvement du baptême; p. 152–166: Lonergan, Bernard: La mission et l'Esprit; p. 167–171: Chenu, Marie-Dominique: Réveil évangélique et présence de l'Esprit aux XII^e–XIII^e siècles; p. 173–186: Rahner, Karl: Expérience de l'Esprit et choix existentiel; p. 187–207: Berkhof, Hendrikus: Les arrhes de l'Esprit. Les vicissitudes de la pneumatologie au XX^e siècle; p. 209–223: Vergote, Antoine: L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle; p. 225–240: Gilkey, Langdon: L'Esprit et la découverte de la vérité dans le dialogue; p. 241–252: Jossua, Jean-Pierre: La théologie, charisme de l'Esprit?

Heiliger Geist – wer ist das? Tagung vom 16. bis 19. 5. 1975. Leitung und verantw. f. d. Inhalt: Udo Titgemeyer. – Loccum: Evangel. Akademie 1975. IV, 136 S. = Loccumer Protokolle IX/1975.

González Gill, Manuel M.: Cristo, el misterio de Dios. **Cristología** y **soteriología**. Vol. I. II. – Madr: (La Ed. Católica) 1976. XXIV, 476 p.; XI, 673 p. = Historia salutis = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXX/CCCLXXXI; pes 1240.

Aldwinckle, Russel F.: More than man. A study in christology. – (GrR, Mich.:) Eerdmans (1976). 311 p.; $ 8,95.

Gratsch, Edward J.: Where Peter is: A survey of ecclesiology. – NY: Alba 1975. 283 p.; $ 4,95.

Moioli, Giovanni: Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesú nella trattazione cristologica. – SC CIII, 1975, 725–777; p. 778–796: Locatelli, Aldo: Singolarità di Cristo e cristologie evoluzioniste.

Bailleux, Emile: A l'image du Fils premier-né. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI 1976, 181–207.

Ladgería, Luis F.: Humanidad de Cristo y don del Espíritu. – EE LI, 1976, 321–345.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: Glaube an Erlösung. Konzepte der **Soteriologie** vom Neuen Testament bis heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 141 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 16,80.

Descamps, A. L.: Théologie et **magistère**. – EThL LII, 1976, 82–133.

Rodríguez, Pedro: La eucaristía y la unidad de la Iglesia. – Scripta theologica VII, 1975, 563–617.

Zimmermann, Marie: Transsubstantiation: Herméneutique de l'expression tridentine. – RDC XXVI, 1976, 451–465.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

McSorley, Harry: **Thomas Aquinas**, John **Pupper** von **Goch**, and Martin **Luther**: an essay in ecumenical theology. – Our common history as Christians. Essays in honor of Albert C. Outler, NY 1975, 97–129.

Bender, Gottfried: Die Irenik Martin **Bucers** in ihren Anfängen ‹1523–1528›. – Hild: Gerstenberg 1975. 270 S. = Studia irenica V; kart. DM 32,– [Diss., Marburg]

Pradervand, Marcel: A century of service. A history of the World Alliance of Reformed Churches, 1875–1975. – GrR, Mich.: Eerdmans (1975). XV, 369 p.; $ 8,95.

Leuenberg, Konkordie oder Diskordie? Ökumenische Kritik zur Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Hrsg. von Ulrich Asendorf u. Friedrich Wilhelm Künneth. – B, Schleswig: Verl. Die Spur 1974. 367 S.; kart. DM 25,–.

Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog. Hrsg. von Franz von Hammerstein. – Ffm: Lembeck 1976. 164 S.; kart. DM 15,–.

Hahn, Ferdinand: Kirchliches **Amt** und ökumenische Verständigung. Zwei Vorträge. – Wiesb: Steiner 1975. 92 S. = Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXI; kart. DM 14,80.

Ruhbach, Gerhard: Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive. Überlegungen zum Accra-Dokument und seiner Rezeption. – OekRu XXV, 1976, 349–370.

Lods, Marc: Le ministère d'unité. Centre œcuménique-unité chrétienne. Préface de Jean Roche. – P: Beauchesne (1976). 86 p. = Le point théologique XIX; F 15,–.

Roux, Hébert: Le ministère d'unité dans l'église locale et l'épiscopat en perspective réformée. – ETR LI, 1976, 39–57.

Galeota, Gustavo, SJ: La ricerca dell'unità della chiesa. Da Nuova Delhi ‹1961› a Nairobi ‹1975›. – CivCatt CXXVII, 1, 1976, 561–578.

Torrance, Thomas F[orsyth]: Theology in reconciliation. Essays toward Evangelical and Catholic unity in East and West. – (Lo:) Geoffrey Chapman 1975. 302 p.; £ 5,50.

McAfee Brown, Robert: Who is this Jesus Christ who frees and unites? – EcumRev XXVIII, 1976, 6–21; p. 22–27: Deschner, John: Visible unity as conciliar fellowship; p. 28–34: Argenti, Cyrille: Christian unity.

Schultze, Bernhard, SJ: Zur Frage der Einheit des Lehr- und Hirtenamtes katholischer und orthodoxer Bischöfe gestern und heute. – ZkTh XCVIII, 1976, 293–315.

Thurian, Max: Requisiti teologici e spirituali dell'unità dei cristiani. – Oikoumenikon XVI, 1976, 265–286.

X. Moraltheologie

Roberts, Robert: Rudolf **Bultman**'s view of Christian ethics. – SJTh XXIX, 1976, 115–135.

Modica, Giuseppe: Dialettica interna e fondazione del valore morale in Joseph de **Finance**. – RFN LXVIII, 1976, 306–318.

Mayer, Rainer: Moral und christliche Ethik. – Stu: Calwer Verl. (1976). 71 S. = Calwer paperback; kart. DM 9,80.

McDonagh, Enda: Gift and call. Towards a christian theology of morality. – St. Meinrad/Ind.: Abbey 1975. 182 p.; $ 3,95.

López, Teodoro y Gonzalo Aranda: Lo específico de la moral cristiana. ‹Valoración de la literatura sobre el tema›. – Scripta theologica VII, 1975, 687–767.

Angelini, Giuseppe: Singolarità di Cristo e universalità della norma morale. – SC CIII, 1975, 797–833.

May, William E.: What makes a human being to be a being of moral worth? – Thomist XL, 1976, 416–443.

Nelson, Larry K.: The independence of moral from religious discourse in the believer's use of language. – HThR LXVIII, 1975, 167–195.

Schweitzer, Wolfgang: Das Reich des Gekreuzigten in exegetischer und sozialethischer Sicht. – ZevE XX, 1976, 167–190.

Kennedy, Eugene: A sense of life, a sense of sin. Personal morality today. – Garden City, NY: Doubleday 1975. 191 p.; $ 6,95.

Lahidalga, J. M. de: La **pena** de **muerte** y su calificación moral, hoy. – ScriptVict XXIII, 1976, 27–53.

Häring, Bernard: Ethics of manipulation. Issues in medicine, behavior control and genetics. – NY: Seabury 1975. 218 p.; $ 8,95.

War and Christian ethics. Ed. by Arthur F. Holmes. – GrR, Mich.: Baker Book House (1975). 356 p. = A Canon press book; paper $ 7,95.

Johnson, James T.: Natural law as a language for the ethics of war. – Journal of religious ethics III, 1975, 217–242.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Vauchez, André: La spiritualité du moyen âge occidental. VIIIe–XIIe siècles. – (P:) Pr. Univ. de France (1975). 176 p. = Collection SUP. Section l'historien XIX; F 30,–.

Micó, Julio: Los hermanos laicos en la evolución de la primitiva fraternidad franciscana. – EF LXXVII, 1976, 19–64.

Lourdaux, J. W.: De Sint-**Maartensschool** te **Leuven**. Moderne devoten en onderwijs, een omstreden probleem. – Bijdr XXXVII, 1976, 172–211.

Huerga, Alvaro: El "Examen de ingenios" y los fenómenos místicos. – Angelicum LIII, 1976, 149–184.

Nobis, Anton, OSFS: Geistliche Übungen im Geist und nach der Methode des hl. **Franz** von **Sales**. – Jahrbuch für salesianische Studien 1974, 73–128.

Gibert, Jordi: Un intento de reforma monástica en el siglo XVIII. – StMon XVIII, 1976, 131–155.

Nemeck, Francis Kelly: **Teilhard** de **Chardin** et **Jean** de la **Croix**. Les "passivités" dans la mystique teilhardienne comparées à certaines aspects de la "nuit obscure" de saint Jean de la Croix. – P, Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1975. 146 p. = Hier-aujourd'hui XX. Théologie; $ 4,50.

García Suárez, Germán: La vida religiosa según el magisterio de la Iglesia. Teología fundamental de la vida religiosa. Vol II. – Madr: Ed. Studium 1975. 272 p.; pes 375.

Faricy, Robert, SJ: Spirituality for religious life. – NY: Paulist 1976. 112 p.; $ 1,65.

Hueck Doherty, Catherine de: Poustinia. Christian spirituality of the East for Western Man. – Notre Dame, Indiana: Ave Maria Pr. (1975). 216 p.; $ 3,50.

Arrupe, Pedro: Tensión dialéctica ignaciana. – Manresa XLVIII, 1976, 195–218; p. 219–230: Remmert, Günter: El diálogo como marco de los Ejercicios.

Meditation in Christianity and other religions – Méditation dans le Christianisme et les autres religions. – R: Gregorian Univ. Pr. 1976. 304 p. = Studia missionalia XXVI; Lire 12 000; [cont.:] p. 1–28: Wayman, Alex: Aspects of meditation in the Theravāda and Mahīśāsaka; p. 29–41: Enomiya-Lassale, Hugo M.: Zen-Meditation; p. 43–64: Johnston, William: Pure Land Buddhism and Nembutzu. The meditation of faith; p. 65–90: Zezet, Edmond: Voies de contemplation dans le Bouddhisme Theravāda; p. 91–113: Raguin, Yves: Les voies spirituelles du Taoïsme; p. 115–165: Dhavamony, M.: Hindu meditation; p. 167–199: Eidlitz, Walter: Krishna im Sinne der Caitanya-Tradition; p. 201–215: Jomier, Jacques: La méditation dans la tradition musulmane; p. 217–253: Leloir, Louis: Que nous dit la Bible de la prière?; p. 255–277: Bernard, Ch.-A.: L'oraison méthodique en Occident; p. 279–304: Adnès, Pierre: La méthode hésychaste.

Gaitán, José Damián: La **oración** cristiana. – REspir CXXXVIII, 1976, 7–31; p. 33–61: Guerra, Augusto: Lucha y contemplación en tres tiempos: Liberación, Bonhoeffer, petición; p. 63–99: Pablo Maroto, Daniel de: Vivencia de la oración en grupos y movimientos apostólicos; p. 101–123: Cordobés, José Manuel: Ritmos personales de oración; p. 125–150: Guerra, Santiago: Yoga, Zen y oración; p. 151–157: Skrbé, Ana Federica: Espiritualidad de la meditación oriental y oración.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. ‹Originaltexte mit Übersetzung›. Im Auftr. der Intern. Stiftung Humanum hrsg. von Arthur Utz und Brigitta Gräfin von Galen, m. e. Einf. v. Arthur Utz. Band I. – Aachen: Scientia Humana Institut (1976). XXXII, 1019 S.

Gerard, Pedro, OP: Antología de textos sobre la cuestión social. – Communio VIII, 1975, 217–263.

Joosten, Theo: Das sozial-caritative Wirken der Kirche im Spiegel der Katholikentage 1848–1900. – JbChrSozWiss XVII, 1976, 163–182.

Klein, Wolfgang: **Teilhard** de **Chardin** und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhard de Chardin. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 327 S. = Abhandlungen zur Sozialethik VIII; kart. DM 32,– [Diss., Münster]

Gollwitzer, Helmut: Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft. – (Mchn:) Kaiser (1976). 237 S.; DM 22,50.

Johnstone, Ronald L.: Religion and society in interaction. The sociology of religion. – Englewood-Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1975). X, 344 p.; $ 10,95.

Pizzorni, R.: Il **diritto naturale** nelle prime scuole teologiche dei secoli **XI** e **XII**. – Apollinaris XLIX, 1976, 51–78; p. 79–105: Composta, Dario: Il magistero di fronte al diritto naturale.

Gesché, Adolphe: Dieu et société. – RTL VII, 1976, 274–295.

Milanesi, Giancarlo: Religionssoziologie (Sociologia della religione, dt.) Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1976). 202 S. = Religionspädagogik XXXI; kart. DM 24,80.

Ousset, Jean: Die Aktion (L'action, dt.). Die Praxis in der christl. Gesellschaftslehre. Hrsg. von Christoph Thienen. – Sa, Mchn: Pustet 1976. 271 S.; kart. DM 21,–.

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

Sayer, Joseph: Sozialer Wandel in der Kirche. Eine empirische Untersuchung zur **Sozialisation** beim **Priester**beruf. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 313 S. = Patmos Paperback; kart. DM 29,80. [Diss., Konstanz]

Meier-Reutti, Gerhard: Politik des Unpolitischen. **Kirchl. Presse** zwischen Theologie und Gemeinde. – Biel: Luther-Verl. 1976. 447 S. = Evangelische Presseforschung III; kart. DM 42,–.

Rock, Martin: **Anarchismus** und **Terror**. Sozialethische Aspekte. – TThZ LXXXV, 1976, 214–229. 297–309.

La nuova frontiera della teologia in **America Latina**. A cura di Rosino Gibellini. Di Gustavo Gutiérrez [e. a.]. Bibliografia di testi di teologia della liberazione a cura di Raúl Vidales. – (Brescia:) Queriniana (1975). 451 p. = Giornale di teologia XCI; Lire 7000.

XIII. Kirchenrecht

Liber amicorum Monseigneur **Onclin**. Actuele thema's van kerkelijk en burgerlijk recht. [Ed.] J. Lindemans - H. Demeester. – Gembl: Duculot (1976). XXII, 398 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLII; FB 900; p. XV–XXII: Bibliografie van Mgr. Onclin; [cont. e. a.:] p. 1–12: Metz, René: Le cadre territorial ou personnel de la paroisse d'après les schémas du concile de Trente; p. 13–21: Quinn, John S.: Monsignor Onclin and the Second Vatican Council; p. 23–35: Ciprotti, Pio: L'interruzione e il ripristino delle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e il Belgio in alcuni scritti inediti del card. **Ferrata**; p. 37–49: Mörsdorf, Klaus: Der **Kirchenbann** im Lichte der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich; 51–75: Dordett, Alexander: Beispruchsrecht oder kollegiale Leitung; p. 77–85: D'Avack, A.: Rilievi preliminari su di una **Lex fundamentalis Ecclesiae**; p. 87–98: Gaudemet, Jean: Note sur la transmission des c. **12** et **13** au concile de **Laodicée** relatifs à la désignation des évêques; p. 99–119: Ayala, F. Xavier de: O direito a uma espiritualidade propria; p. 121–132: Baccari, Renato: La **continuità** del diritto canonico nel rinnovamento legislativo; p. 133–149: Del Portillo, Alvaro: Le associazioni sacerdotali; p. 151–157: Herranz, Julián: Parroquias universitarias y asociaciones de fieles; p. 159–168: Fedele, Pio: Considerazioni sul can. **20 C.I.C.** ius vetus e ius condendum; p. 169–197: Fransen, Gérard: Collections canoniques dans le manuscrit 4283 de la Bibliothèque Nationale de Paris (I); p. 199–209: Kuttner, Stephan: Reflections on gospel and law in the history of the church; p. 211–233: Hervada, Javier: La sacramentalité du **mariage**; p. 235–250: Leclerc, Gustave: Théologie, personnalisme chrétien et droit sacramentel; p. 251–257: Moeller, C.: Jésus-Christ libère et unit; p. 259–280: Lombardia, Pedro: Estatuto jurídico de los ministros sagrados en la actual legislación canónica; p. 293–299: Van Hecke, G.: Les idées d'Eugenio **Pacelli** sur la personnalité et la territorialité du droit; p. 301–316: Petroncelli, Mario: Polemiche sulla nozione di ufficio ecclesiastico e gli insegnamenti del concilio Vaticano II; p. 317–331: Spinelli, Lorenzo: Nuove prospettive nei rapporti tra stato e chiesa.

Persona e **ordinamento** nella Chiesa. Atti del II Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Milano 10–16 settembre 1973. – Mil: Vita e Pensiero 1975. XI, 594 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze giuridiche III; Lire 16 000.

Panizo Orallo, Santiago: Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de **Sinibaldo** de **Fieschi** ‹**Innocenzio IV**›. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1975. 468 p.; p. 449–468 tav. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 1200.

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II. – B: Duncker & Humblot (1975). XXXI, 898 S.; Lw. DM 56,–.

Aymans, Winfried: Mitverantwortung in der Kirche. – Köln: Wienand-Verl. (1975). 26 S. = Kölner Beiträge XIX.

Kagithapu, M.: International unions of Superiors. – Apollinaris XLIX, 1976, 133–162; p. 163–181: Lobina, G.: Il controllo giurisdizionale sugli atti di governo delle Sacre Congregazioni.

Lefebvre, Charles: De peritorum iudicumque habitudine in causis matrimonialibus ex capite amentiae. – EIC XXXI, 1975, 218–231.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der praktischen Theologie. Bd. I: Die Praktische Theologie ‹Einführung›. Gestaltung, Aufbau und Ordnung der Kirche. Zur Person des kirchlichen Amtsträgers. – B: Evang. Verlagsanstalt (1975). 335 S.; M 20,–; [enth.:] S. 11–56: Henkys, Jürgen: Die Praktische Theologie ‹Einführung›; S. 57–131: Kretzschmar, Gottfried: Die Kirche in ihrer sozialen Gestalt; S. 133–227: Winkler, Eberhard und Gottfried Kretzschmar: Der Aufbau der Kirche zum Dienst; S. 229–297: Ammer, Heinrich: Die Ordnung der Kirche; S. 299–335: Holtz, Gottfried: Zur Person des kirchlichen Amtsträgers.

Jernigan, Homer L.: Bringing together psychology and theology: Reflections on ministry to the bereaved. – Journal of pastoral care XXX, 1976, 88–102.

Lowell, O. Erdahl: Preaching for the people. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1976. 127 p.; $ 5,95.

Illanes Maestre, José Luis: Eluralismo teológico y verdad de la delle, Leitlinien. Österreich. Pastoraltagung 29.–31. Dez. 1975. Im Auftr. des Österr. Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1976). 143 S.; kart. DM 18,–.

Kirchliche Jugendarbeit – Angebot oder Anbiederung? Hrsg. von Roman Bleistein. Mit Beitr. von Paul Hastenteufel [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1976). 112 S. = Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; kart. DM 12,80.

Zulehner, Paul Michael: **Heirat, Geburt, Tod.** Eine Pastoral zu den Lebenswenden. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1976). 279 S.; DM 32,–.

Goetschi, René: Der Mensch und seine **Schuld.** Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1976. 383 S.; kart. DM 34,80. [Diss., Freiburg/S]

Beck, Irene: Das Problem des **Bösen** und seiner Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik. – Mchn, Bas: Reinhardt Verl. 1976. 206 S.; Ppb. DM 38,50.

Frör, Kurt: Grundriß der **Religionspädagogik** im Umfeld der modernen Erziehungswissenschaft. – Kstz: Bahn 1975. 240 S.; Pp. DM 19,80.

Thesaurus Religionspädagogik. Verzeichnis zur Literaturdokumentation für Religionsunterricht und kirchl. Bildungsarbeit. Als Manuskript zur Erprobung gedruckt. – Mstr: Comenius-Institut; Mchn: Institut für Katechetik und Homiletik 1976. XL, 574 S.; DM 28,–.

Unterrichtsplanung als didaktische Analyse. Arbeitsbuch für die Praxis des Religionsunterrichtes. Hrsg. von Horst Klaus Berg und Folkert Doedens. – (Stu:) Calwer-Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1976). 125 S. = Religionspädagogische Praxis XVIII; kart. DM 16,80.

Herrmann, Botho: Sozialverhalten und Theologie. Sozialethische Grundlagen der Unterrichtsplanung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 176 S.; kart. DM 36,–.

Modelle für den Religionsunterricht in der Grundschule. Hrsg. von Günther Staudigl, Fritz Weidmann. – Dnwth: Auer 1975. 192 S., Ill., graph. Darst., Noten.

Failing, W[olf] E[ckart] – H. May: Mit audiovisuellen Medien arbeiten. Ein Werkbuch für den Einsatz von **AV-Medien** in Religionsunterricht, Gottesdienst und Gemeindearbeit. – (Zü:) Benziger; (Ffm:) Diesterweg (1975). 384 S., zahlreiche Abb. im Text.

Höffe, Dietmar: Problemorientierter Religionsunterricht und Systematik. Überlegungen zur Sinn- und Gottesfrage mit Unterrichtsskizzen für die Primarstufe und Sekundarstufe I. – Ratingen, Kastellaun: Henn (1975). 168 S.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Gamber, Klaus: Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit. – Rgb: Pustet 1976. 158 S., 27 Ill. u. graph. Darst. = Studia patristica et liturgica VI.

Husmann, Heinrich: Eine alte orientalische christliche Liturgie: **altsyrisch-melkitisch.** – OChP XLII, 1976, 156–196.

Molin, Jean-Baptiste, FMC: Les manuscrits de la «Deprecatio Gelasii». Usage privé des psaumes et dévotion aux litanies. – EL XC, 1976, 113–148.

Hollerweger, Hans: Die Reform des **Gottesdienstes** zur Zeit des **Josephenismus** in Österreich. – Rgb: Pustet (1976). 573 S. = Studium zur Pastoraltheologie I; kart. DM 68,–; [Habil.-Schrift, Graz]

Vinek, Honoré, MSC: Un essai de centralisation de la législation liturgique à Vatican I. Le «Schema decreti: De observantia ritualis». – QL LVII, 1976, 99–117.

Dalmais, Irénée-Henri, OP: Bible vivante dans l'Eglise. Proclamation liturgique, prédication et imaginaire biblique. – MD CXXVI, 1976, 7–23; p. 24–41: Perrot, Charles: La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère; p. 42–70: Dewailly, Louis-Marie: Réalisme du salut et des langages de la foi; p. 71–82: Hameline, Jean-Yves: Passage d'Ecriture; p. 83–107: Traullé, Claude: Propos de questions sur la prédication; p. 108–116: Béguerie, Philippe: La Bible née de la liturgie.

Schmemann, Alexander: Of water and the Spirit. A liturgical study of **baptism.** – Lo: SPCK (1976). 170 p.; £ 2,75.

Senger, Basilius: Sonntagsmesse am Vorabend. – BiLi XLIX, 1976, 185–194; S. 195–205: Rose, André: Die Sonntagspräfationen im neuen Missale Romanum; S. 206–215: Reifenberg, Hermann: Zeichenliturgie: Grundsätzl. Gedanken und ein Beispiel zu den Sakramentalien; S. 216–229: Pacik, Rudolf: Liturgiereform und Kirchenmusik; S. 232–239: Muck, Herbert: Bauen der Kirche in einer Zeit der Raumnot.

Kindergottesdienst und Kindergruppen. Kooperationsmodelle. – Mstr: Comenius-Institut 1976. VIII, 142 S. = Reihe: Kindergottesdienst heute IX.

Kugler, Georg – Herbert Lindner: Neue Familiengottesdienste. Bd. II. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 191 S.; DM 16,80.

Wainwright, Geoffray: The **Eucharist** as an ecumenical sacrament of reconciliation and renewal. – Studia liturgica XI, 1976, 1–18.

Straniero, Giorgio: L'analisi antropologica del rapporto tra natura e cultura nell'istituto matrimoniale e l'istanza della ritualità. – RLit N. S. LXIII, 1976, 435–442; p. 443–466: Grasso, Giacomo, OP: Il matrimonio come sacramento; p. 467–499: Cardinali, Bruno: Il rito del matrimonio nel processo delle culture; p. 500–528: Brovelli, Franco: La celebrazione del matrimonio. Analisi del nuovo rituale; p. 529–551: Boggio, Giovanni, CSJ: Temi biblici nel lezionario del matrimonio.

Thust, Karl Christian: Das **Kirchen-Lied** der Gegenwart. Kritische Bestandsaufnahme, Würdigung und Situationsbestimmung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). IX, 902 S. = Veröffentlichungen der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XXI; kart. DM 39,– [Diss., Mainz]

Martin, Kurt: Die ottonischen Wandbilder der St. Georgskirche Reichenau-Oberzell. – Sigmaringen: Thorbecke 1975. 128 S., 52 Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Owald Bayer, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Ev. Theologie, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum-Weitmar; Doz. Dr. Per Beskow, Husmansvägen 40, 22238 Lund (Schweden); Dr. Armin Boyens, Gintemstraße, 6238 Hofheim (Taunus); Doz. Dr. Hans C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, 73300 Sala (Schweden); Dr. Filipe José Couto IMC, z. Zt. Busdorfwall 28, 4790 Paderborn; Prof. DDr. Oscar Cullmann, 10a, Birmannsgasse, CH-4055 Basel oder 20, Rue Ravignan, F-75018 Paris; Prof. Dr. Volker Eid, Hainstr. 2, 8600 Bamberg; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, Gesamthochschule Bamberg, Feldkirchenstr. 21, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Schönbornstr. 10, 8600 Bamberg; Dr. Anton Grabner-Haider, Obere Teichstr. 15 B/7, A-8010 Graz; Lic. theol. Reimund Haas, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, St. Albert, 5303 Bornheim-Walberberg; Dr. Werner Hülsbusch, Stiftsherrenstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Bernd Jaspert, Pfarrhaus, 3551 Treisbach; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Universität Regensburg, Seminar für Liturgiewissenschaft, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Priv. Doz. Dr. Rudolf Kuhn, Stuntzstr. 32, 8000 München 80; Priv. Doz. Dr. Theodor Maas-Ewerd, St.-Agatha-Platz 2, 4401 Alverskirchen; Priv. Doz. Dr. Hansgeorg Molitor, Hausserstr. 142, 7400 Tübingen; Dr. Helmut Moll, Klettenberggürtel 65, 5000 Köln 41; Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Prof. Dr. Franz Mußner, Schützenheimweg 27, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4401 Amelsbüren; Akad. ORat Dr. Vinzenz Pfnür, Sudhoff 38, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Wilhelm-Hauff-Str. 28, 8900 Augsburg; Doz. Dr. Martin Rese, Häger 98, 4400 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Dr. Eduard Schweizer, Pilgerweg 8, CH-8044 Zürich 7/44; Dr. Harald Schweizer, Charlottenstr. 46, 7980 Ravensburg; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Carl-Thiel-Str. 6, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Alexander Senftle OFMC, Kapuzinerplatz 134, 5400 Koblenz-Ehrenbreitstein; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Hauptstr. 130, 4401 Handorf; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; Pater Gerard Wilkens SJ, Elisabethsdreef 1, NL-5435 Numhem-Haden.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Matthias Grünewald (Mainz) und Herder (Freiburg) bei. – Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Ein Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.