476 Bm V
7

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1976** **72. Jahrgang**

Eugen Biser: Theologischer Kategorienwechsel. Zum Eingangsband von Hans Urs von Balthasars ‚Theodramatik' Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
J. M. Cross Jr. / D. N. Freedman: Studies in Ancient Yahwistic Poetry (J. Scharbert)
S. Herrmann: Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel (J. Scharbert)
W. Kuhnigk: Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch (O. Loretz)
X. Léon-Dufour: Dictionnaire du Nouveau Testament (J. B. Bauer)
R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium (J. Gnilka)
R. Pesch / H. A. Zwergel: Kontinuität in Jesus (H. Frankemölle)
P. Lapide: Ist das nicht Josephs Sohn? (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 460
The mind of Eriugena. Hrsg. von J. O'Meara und L. Bieler (R. Kottje)
W. D. Hauschild: Gottes Geist und der Mensch (H. Crouzel)
E. Borchert: Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa (J. Auer)
P. B. T. Bilaniuk: The Fifth Lateran Council (1512–1517) and the Eastern Churches (R. Bäumer)
M. A. Rodriges: A Cátedra de Sagrada Escritura na Univeridade de Coimbra (U. Horst)
K. Binder: Konzilsgedanken bei Kardinal Juan die Toruemada O.P. (R. Bäumer)
P. A. Weissenberger: Die Schottenabtei St. Jakob zu Würzburg und die Fürstabtei St. Gallen/Schweiz (P. Becker)
E. Hegel, Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (M. Brandl)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 473
A. Ganoczy: Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft (N. Schiffers)
Theologie zwischen Anpassung und Isolation. Hrsg. und eingeleitet von H. Siemers (N. Schiffers)
L. Scheffczyk: Einführung in die Schöpfungslehre (J. Auer)
H. Röer: Heilige – profane Wirklichkeit bei Paul Tillich (J. W. Mödlhammer)
St. Wittschier: Paul Tillich (J. W. Mödlhammer)
A. Grün: Erlösung durch das Kreuz (A. Ganoczy)
H. Hübner: Politische Theologie und existantiale Interpretation (A. Ganoczy)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 483
L. Rossi: Morale Familiare (G. Ermecke)
W. Trillhaas: Ethik (G. Ermecke)
R. Veldhuis: Realism versus Utopianism? (B. Thum)
P. Hoffmann / V. Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (G. Dautzenberg)
J. Piegsa: Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann (G. Ermecke)
R. Ginters: Die Ausdruckshandlung (H. Kramer)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheid und H. Marré (J. Dikow)
Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Hrsg. von G. Schmidtchen (R. Weigand)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 497
F. Flückiger: Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts.
W. Anz: Idealismus und Nachidealismus (H. Verweyen)
I. D'hert: Wittgenstein's Relevance for Theology (B. Thum)
R. Gläser: Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks (W. Goerdt)
H. Holz: Personalität als Wesen und Geschichte (H. Treziak)

Spiritualität . . . . . Sp. 508
G. Scherer: Reflexion – Meditation – Gebet (O. Hagemeyer)

Personennachrichten . . . . . Sp. 509

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1975/76 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Theologischer Kategorienwechsel

Zum Eingangsband von HANS URS VON BALTHASARS ‚Theodramatik'[1]

Von Eugen Biser, München

Zwar konnte man unüberhörbaren Andeutungen des Verfassers schon seit längerem entnehmen, daß die ‚Herrlichkeit' nicht plangemäß vollendet, sondern an der durch die Ökumenismusthematik bezeichneten ‚kritischen Stelle' vorzeitig abgebrochen wurde[2]. Was aber schwerlich vorauszusehen war und nur mit größter Bewunderung registriert werden kann, ist die Inangriffnahme der ‚Theodramatik', von welcher der als ‚Prolegomena' bezeichnete Eingangsband schon seit geraumer Zeit vorliegt und deren zweiter Band, der der Verlagsankündigung zufolge den Menschen auf die Bühne des ‚göttlichen Welttheaters' bringt, bereits im Erscheinen begriffen ist. Mit diesem Schritt auf die im Werktitel angegebene Bahn löst Balthasar ein Versprechen ein, das im Gesamtentwurf der Trilogie von theologischer Ästhetik, theologischer Dramatik und theologischer Logik zwar vorgesehen war, an dessen möglicher Verwirklichung der Autor jedoch im Blick auf den „schmalen Raum, der einem Sechzigjährigen verbleibt", noch in seinem Rechenschaftsbericht von 1965 zweifelte[3]. Um so größeres Interesse darf der Neuansatz für sich beanspruchen.

Legt sich Balthasar mit der ‚Ästhetik' in großartigem Nonkonformismus quer zu einem Denken, das sich in ausdrücklichem oder unausdrücklichem Ikonoklasmus dem Bildhaften versagt, um die platte, aber streng kalkulierbare Eindimensionalität einer positivistisch gedeuteten Begrifflichkeit zu gewinnen, so greift er mit der Dramatik einen signifikanten Zug des heutigen Bewußtseins, auch des religiösen, auf. Dabei handelt es sich freilich, wie kaum betont zu werden braucht, um keine Übereinkunft im breiten Mittelfeld, sondern lediglich in der vorwärtsdrängenden Spitze, also dort, wo die Denkbewegung insgesamt den Gewinn von Neuland betreibt. Das bringt die Theodramatik in eine gewisse Nähe zu jenem ‚Paradigmenwechsel', in welchem THOMAS S. KUHN den strukturellen Umschichtungsprozeß der wissenschaftlichen Revolutionen erblickt; doch unterscheidet sich Balthasar zugleich aufs nachdrücklichste von diesem Konzept, da es ihm in keiner Weise um etwas nach Art eines revolutionären Umbruchs zu tun ist. Der Konsens mit der Pfeilspitze der Denkbewegung läßt sich ange-

[1] **Balthasar, Theodramatik I:** Prolegomena, Einsiedeln (Johannes-Verlag) 1973, 622 S.

[2] Dazu meine Besprechung des Werkes in der Theologischen Revue 66 (1970) 287–290.

[3] **Rechenschaft 1965.** Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars zusammengestellt von Berthe Widmer, Einsiedeln 1965, 33.

UB TÜB
04. FEB. 1977

sichts dieser Sachlage wohl besser dahin bestimmen, daß er mit der Theodramatik auf einen ‚Kategorienwechsel' hinarbeitet. Was in der ‚Rechenschaft 1965' als die durch die Begriffe Tat, Ereignis, Drama ausgemessene neue Ebene gegenüber derjenigen von Licht, Bild und Schau erschien[4], und was die Ortsbestimmung zu Beginn der ‚Prolegomena' als die schon mitten in der Ästhetik beginnende ‚Aus- und Ineinandersetzung' kennzeichnet[5], reiht sich dem Bisherigen wohl doch nicht so linear an, wie es diesen Eigeninterpretationen zufolge den Anschein hat. Jedenfalls wird für den einfühlsamen Leser unter dem Spiegel des breit dahinfließenden Stroms eine raschere Strömung spürbar, die im Bild des ‚Triptychons' nicht genügend zur Geltung kommt. Das soll gewiß nicht heißen, daß Balthasars streng konservative Position neuerlich in Fluß gekommen sei und daß sich der Autor der ‚Theodramatik' am Ende gar wieder mit dem ‚Hornisten' begegne, der in den Jahren des Aufbruchs und der Hoffnung zur ‚Schleifung der Bastionen' aufrief. Wohl aber soll die Theodramatik damit als ein Werk der Überschreitung, auch eigener Positionen, gekennzeichnet werden, wie sie immer dann notwendig wird, wenn sich die komplexer gewordene Lebenswelt mit dem verfügbaren Kategorienmaterial nicht mehr zur Deckung bringen läßt.

I. Widerruf und Vorstoß

Auf ihre Weise bestätigt das die einleitende Charakteristik der ‚Tendenz der heutigen Theologie', die auf eine für Balthasars sonstige Reserve erstaunlich affirmative Weise jene Strömungen behandelt, die für den Autor der ‚Cordula' noch die ‚Suspension des Ernstfalls' zu betreiben schienen (23–46)[6]. Ohne auch nur einen Anklang von Polemik werden hier einige Fixpunkte heutiger Theologie beleuchtet, die vor kurzem noch Balthasars hellen Zorn erregt hatten: das Ereignishafte als Überwindung von Fundamentalismus und liberalem Rationalismus (24ff), das auf die ‚Zeit Jesu' hin gedeutete Geschichtliche (26ff), die als dramatisches Handlungsfeld verstandene Orthopraxie (29ff), das als einer „der fruchtbarsten Neuansätze christlichen Lebens und Denkens" gewürdigte dialogische Prinzip (31ff), das als ‚Vor-Wort' zur Theodramatik anerkannte Politische (34ff) und das einst als Losungswort für die „Flucht nach vorn" attackierte, jetzt aber als Sammlungsruf für die „gestaltungsfreudigen Kräfte der heutigen Theologie" rehabilitierte Futurische (37ff). Ob das als stillschweigender Widerruf gerade der härtesten Partien der ‚Cordula' verstanden werden darf, bleibe dahingestellt. Am Faktum der Neueinschätzung besteht jedenfalls kein Zweifel. Denn Balthasar stößt gerade hier, bei der Sichtung der Tendenzen, auf die Kategorie der Rolle (43f), die bei dem von ihm zumindest faktisch betriebenen Kategorienwechsel zentral zur Diskussion steht. Denn mit der Rolle ist die Situation des von Gott angerufenen Menschen nicht nur dynamischer – bis hinein in die Dynamik der durch die Identitätskrise bezeichneten Zerreißprobe – als bisher angesprochen; mit ihr wird vielmehr die Frage nach dem Menschen auch endlich in jener Weise präzisiert, die ihm in der Unvertretbarkeit seiner Personwürde allein gerecht wird. Denn gerade unter dem Funktionsdruck der Rolle lernt er, jenseits aller humanitären Modelle, erstmals radikal nach seinem ‚Wer' fragen. Im Zug der einleitenden Exposition klingt damit auch schon jenes Motiv an, auf welches die abschließende Reprise das Hauptgewicht legt. Unverkennbar zeichnet sich in alledem eine Neueinschätzung der heutigen Theologie und ihrer Tendenzen ab, die in dieser Sicht „konzentrisch aus den verschiedensten ... Denkregionen auf eine Theodramatik hinzuführen scheinen" (46). Von der einstigen Polemik bleibt dabei nur das Bedauern, daß auf der Landkarte der heutigen Theologie davon „nicht viel mehr als ein weißer Fleck" zu erblikken ist (ebd.). Und das will doch wohl zumindest als eine Zurücknahme der einstigen Frontlinie verstanden werden!

Im Kontext der einleitenden ‚Ortsbestimmungen' gibt Balthasar sodann den Bedenken Raum, die sich seinem Vorhaben entgegenstellen. Hauptsächliche Urheber dieser Bedenken sind KASSNER und HEGEL, jener durch seine lineare Auffassung vom Gottmenschen, der in keinem noch so kurzen Augenblick seines Lebens „sein Gesicht im Spiegel gesehen, zu sehen gesucht" habe (48); dieser durch seine seltsam verschränkte Auffassung vom Drama als dem Gipfel (50ff) und vom Christentum als dem Ende der Kunst (54ff). Auf höherer Ebene kehrt hier die kassnersche Linearkonzeption wieder. In Christus wird die Sache Gottes nicht etwa rollenhaft ausgetragen und abbildhaft präsent; nein, Gott selbst ist in ihm erschienen, gestorben, so daß der ‚fürchterlichste Gedanke' gefaßt werden muß, wonach „alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist" (55). Darin erhebt sich nun zwar das Christentum zum absoluten Drama, dies jedoch so, daß davon jedes dramatische Spiel und, da das Drama den Gipfelpunkt der Kunst bildet, auch alle Kunst gegenstandslos und unmöglich wird (55f). Hier geht es also „um Sein oder Nichtsein der .. Theodramatik" (57). Indessen beruht Hegels Aufhebungskonzept, wie Balthasar in subtiler Beweisführung zu zeigen vermag, auf einer zweifachen Fehleinschätzung. Des Christentums zunächst, weil er die christologische Vermittlung dialektisch begreift und damit in ihrem innersten Kern zerstört (59); aber auch der Kunst und insbesondere des Dramas, weil er beide nur als Formen der anschauenden Vernunft gelten läßt und sie durch eben diesen Ansatz um ihre innere Identität und Möglichkeit bringt (57). Im Zug der Frage ‚Tod des Dramas?' fallen im Anschluß daran wichtige Bemerkungen über den ikonoklastischen Zug der Zeit (70ff) und zumal über die Umgewichtung des Gegenwartsbewußtseins zugunsten des positivistisch verstandenen Realen, die im Gefolge der von ihr heraufbeschworenen Eindimensionalität die Differenz von Realität und Idealität einzuebnen und damit das Drama als emanzipatorischen Vorgang, man könnte prinzipiell auch sagen: als Interpretation mit verteilten Rollen zu verunmöglichen droht (73ff). Doch dokumentiert sich gerade hier das Lebensrecht des Theaters dadurch, daß es sich, wie WILDER und BRECHT beweisen, in dieser Eindimensionalität behauptet und gegen ihre Nivellierungstendenzen durchsetzt. Indem beide mit Verfremdungseffekten arbeiten, brechen sie die Linearität der Denk- und Lebensverhältnisse um eben jene Spannweite wieder auf, die durch den Verlust des Bildhaften verlorengegangen war und dramatische Auseinandersetzung wieder möglich macht (112).

Auch die faktische Position, die die Kirche zum Theater bezog, ist, trotz weitgehender Revision des anfänglichen, vor allem durch den ‚Rigoristen Tertullian' (85f) und das ‚gebrannte Kind' Augustin (88) artikulierten Verdikts, nicht dazu angetan, die von Kassner und Hegel geltend gemachten Bedenken zu zerstreuen; brachte sie es doch bestenfalls zu einer ‚prekären Neutralität' (100ff). Klarheit bringt hier erst der Rückgriff auf das Zentraldogma von der Menschwerdung, von Gottes ‚Einsatz für die Welt', von dem her es dramatische Formen und Darstellungen gibt und geben muß (103). Eine abschließende Bestätigung erbringt, wie Balthasar mit einer der fragwürdigsten Propositionen seines Buches meint, das faktische Verhalten der Kirche, die immer dann, wenn sie die „Absolutheit ewiger göttlicher Entscheidung" gegen die Zeittendenzen geltend macht, die für echtes Drama unverzichtbaren Kontrapunkte setzt. Denn eine Tragödie kann sich, wie der Autor mit einem Wort REINHOLD SCHNEIDERs sagt, „nur dann ereignen, wenn unverrückbare, eherne Gesetze gelten" (109). Daß das freilich nur im Sinn des mittleren, nicht jedoch des späten Schneider gilt, der mit seinem ‚Winter in Wien' jeder, auch der subtilsten Form von religiöser Repression den Boden entzieht, wird nicht gesagt.

Erstmals sieht sich der Leser in diesen Passagen mit der ganzen Wucht des Bildungswissens konfrontiert, das Balthasar nicht nur zur Erhärtung, sondern auch zur Differenzierung und empirischen Auffüllung seines theoretisch-methodologischen Grundkonzepts aufbietet. Begreiflich, daß es manchem den Atem verschlägt, wenn er sich in den Sog eines Stroms gezogen sieht, der von TERTULLIAN bis zu den (nominell verschwiegenen) Vertretern des theologischen Futurismus (METZ, MOLTMANN), von PLATON bis BLOCH, von HOMER und HORAZ bis ANOUILH, BRECHT und WILDER reicht und der bei den Kirchenvätern (mit Einschluß der ‚unklassischen' wie NOVATIAN, ARNOBIUS und METHODIUS) ebenso reichlich fließt wie bei den Literaten der Shakespearezeit und den längst verschollenen Gesprächspartnern BOSSUETs und FENELONs. Verständlich auch, daß sich einzelne davon eher erdrückt als wirklich gefördert sehen. Dennoch wäre es kurzsichtig, daraus einen Einwand gegen die Darstellungsweise ableiten zu wollen. Denn selbst der überforderte Leser wird sich zu dem Eindruck bequemen müssen, daß hier – wie dann erst recht in den späteren Passagen des Werks – einer traditionsvergessenen Zeit der Spiegel eines Reichtums vorgehalten wird, den

[4] Rechenschaft 1965, 32.
[5] Theodramatik, 15.
[6] **Cordula oder der Ernstfall,** Einsiedeln 1967, 74–109.

sie allzu leicht verloren gibt oder gar abzuschreiben bereit ist. Nur wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Gegenlinie ebenso deutlich durchgezogen worden wäre, wenn also der Gegenwartsbezug der Tradition nicht minder deutlich zu Wort käme wie die so nachdrücklich in Erinnerung gerufene Traditionsverhaftung der Gegenwart. Dann wäre möglicherweise die Kategorie des Theatralischen mit einem Schlag in einer verblüffenden Nähe zur heutigen Hermeneutik erschienen und die Praxis der spanischen Autos Sacramentales (105ff) in einem nicht weniger erstaunlichen Kontext mit dem Gedanken einer narrativen Fort- und Weiterbildung der biblischen Aussagen. Denn im Drama gäbe es nicht die von Balthasar angesprochene Befreiungstendenz, wenn es nicht seinem innersten Wesen zufolge eine ‚Interpretation mit verteilten Rollen' wäre. Und ebensowenig hätte die von CALDERON vollzogene „reductio mythologiae in theologiam" (106) Anspruch auf Legitimität erheben können, wenn das biblische Wort nicht seinerseits den Impuls in sich trüge, auf narrative Weise, und das heißt unter Einschluß spezifisch weltlicher Sprachfelder, forterzählt zu werden.

II. Topos Welttheater

In dem umfangreichen Hauptteil, sinfonisch gesprochen der ‚Durchführung' der exponierten Motive, geht es dem Autor um die Erarbeitung des ‚dramatischen Instrumentars' (119–449). Der Zwischentitel läßt Instrumentelles nach Art von operationalen Kategorien erwarten. Doch nähert sich die Explikation dem nur gelegentlich, fast in Form von Grenzüberschreitungen, an. Aufs Ganze gesehen bleibt sie, wohl auf Grund der nachwirkenden Ausgangskategorie des ‚Ästhetischen', der Ebene des Theoretischen verhaftet. Was geleistet wird, ist eine ebenso differenzierte wie großräumige, in ausladenden Durchgängen und Schichtenanalysen gewonnene Auslegung dessen, was Balthasar den ‚Topos Welttheater' nennt. Als ausgesprochen ‚abendländisches Produkt' (121) nimmt dieser der Antike entstammende Topos, obwohl von der christlichen Tradition anfänglich nur „mit Lässigkeit weiter verwendet" (139), am ganzen Spannungsreichtum abendländischer Geistesgeschichte teil, so daß er nicht nur in seine Krise gerät (185), sondern auch eine Wiederherstellung erfährt (196) und diese sogar auf zwei für die Dialektik des Geschichtsgangs durchaus typischen Wegen: Einmal durch seine Erneuerung in HOFMANNSTHALs ‚Endspiel' (197ff), sodann durch seine ausgesprochen analytische Rekonstruktion in PIRANDELLOs Drama ‚Sechs Personen suchen einen Autor', das „das Gefüge des Dramatischen auf die Bedingungen seiner Möglichkeit hin radikal reflektiert" (226ff). Dabei zeigt sich freilich, daß die reflektierende Analyse „theologisch fruchtbarer sein (kann) als das unmittelbare Operieren mit dem Welttheater-Gleichnis" (197). Und um die theologische Ergiebigkeit ist es der ganzen Ableitung letztlich zu tun. Denn der Topos wurde lediglich „als Einstieg in die Herstellung eines dramatischen Instrumentars zum Gebrauch der Theologie gewählt", einzig deswegen, „weil er in seiner Konzentration ... die Elemente enthält, die, aus dem dramatischen Vorgang selbst geschöpft, zu einer religiösen, schließlich theologischen Deutung der Existenz Anlaß geben" (230). Damit ist der formale Rahmen abgesteckt, den Balthasar nicht nur mit einem nachgerade erdrückenden Materialreichtum, sondern auch mit strukturellen Analysen füllt, in denen es, aufs Ganze gesehen, um die Reduzierung des Topos auf sein kategoriales Substrat, thematisch gesprochen, um die Gewinnung der mit dem Kategorienwechsel betriebenen Spiel- und Denkformen geht.

Den Auftakt bildet ein entstehungsgeschichtlicher Durchblick, der mit gleicher Einläßlichkeit auf die vorchristliche (121–136) wie auf die christliche (136–160) Antike eingeht. Dabei streift die subtile Ausleuchtung des griechischen Ursprungs die archaischen Anfänge, die mit der Institution des ‚heiligen Königtums' zusammenhängen dürften, nur am Rand. (Erst in einer Anmerkung zu ‚Der Widerspenstigen Zähmung' ist von dem in eine flüchtige Herrscherrolle eingesetzten ‚Jahreskönig' die Rede [157]). Von ganz unterschiedlichen – und letztlich doch gleichsinnigen – Voraussetzungen her, so wird hier deutlich, entsteht in dieser Grundlegung die Konzeption von dem ‚theatrum mundi': vom griechischen Mimesis-Gedanken aus, der das Seiende so weit von der Gottheit distanziert, daß es sich ihr, wie SENECA platonisierend sagt, als betrachtenswürdiges Schauspiel darstellt (122); und vom christlichen Menschwerdungs- und Gerichtsdogma aus, das, je nach Akzentuierung, das Ganze entweder zum „Theater für Welt, Engel und Menschen" (nach 1 Kor 4,9) werden ließ (139) oder aber, wie bei LUTHER, die Weltgeschichte unmittelbar zu Gottes ‚Mummerei' und ‚Maske' erklärt (143f).

Von der Antike springt Balthasar unvermittelt in die Moderne, wobei die durch CALDERON und HOFMANNSTHAL gebildete Achse zwischen den auseinanderklaffenden Zeiten vermittelt. Das spezifisch Neue liegt in der Formel ‚ludimus et ludimur' (161), also in der Doppelsinnigkeit von Spielen und Gespieltwerden, die den Menschen zum „Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder" der ihm zubestimmten Rolle aufrücken läßt (165). Kein Wunder, daß hier nicht nur die Gesetze des Dramatischen, zusammen mit den kategorialen Strukturen, offen zutage treten, sondern auch jene Momente, die – wie die Identitätskrise oder der Sozialbezug – die Übersetzung ins Theologische ebensosehr erfordern wie begünstigen. Erstmals fällt hier auch das Stichwort von der ‚Rolle als Sendung' (149), das dann im Schlußteil der Abhandlung bestimmend wird.

Bei der ungeheuren Materialfülle, die im Durchgang durch die neuzeitliche Theater- und Dramengeschichte aufgeschichtet – und verarbeitet – wird, kann es nicht verwundern, daß Form und Inhalt nicht voll zur Deckung kommen. Manches dehnt sich ganz titelwidrig – auch abgesehen von den zu selbständigen Essays gestalteten Exkursen – zu epischer Breite, anderes gerät nahezu zum theologischen Schauspielführer, gelegentlich befremdet der magistrale Ton. Auch kann man sich, wie bei HEBBELs ‚Gyges und sein Ring' (183) fragen, ob die Deutung des Werks diesem tatsächlich gerecht wird; und fraglos geschieht GERTRUD VON LE FORT in der abwertenden Gegenüberstellung mit den als ‚Höhepunkt' der Todesdramatik gerühmten ‚Dialogues des Carmélites' von BERNANOS Unrecht (373f). Doch wiegt das alles leicht, verglichen mit der immensen Fülle des Aufgearbeiteten. Konnte man THOMAS MANN als ‚ironischen Mythenbewahrer' rühmen, so verdient BALTHASAR den Ehrentitel eines beispielhaften ‚Traditionsbewahrers', der hier noch eindrucksvoller als im Eingang des Werks die Unverzichtbarkeit der Überlieferung und ihrer Reichtümer mit großer Geste beschwört. Keine Zeit, mit der er nicht gleichzeitig, kein Sprachraum, in dem er nicht zu Hause wäre. Nicht zu vergessen, daß ihm, wie im Falle CALDERONs und CLAUDELs, außer der Kompetenz des sachkundigen Interpreten auch die des feinfühligen Übersetzers, um nicht zu sagen des ‚Mitdichters', zu Gebote steht.

III. Mensch und Rolle

Die als ‚Übergang' deklarierte Reprise zieht unter dem Titel ‚Von der Rolle zur Sendung' schließlich die Summe aus den im vorangehenden Durchgang gewonnenen Einsichten (501–603). Auf diesem Schlußteil liegt unverkennbar der Hauptakzent des Ganzen. Kennzeichnend dafür ist der erregende Einsatz, der die Wasfrage der klassischen Anthropologie ins Dialogisch-Personale transportiert. Sah noch KANT alle Sinnlinien der auf ihren ‚Weltbegriff' gebrachten Philosophie in die Frage auslaufen: „Was ist der Mensch?", so lautet die einzig zulässige Frage nach dem Menschen nunmehr: „Wer bin ich?" (454) und das heißt, daß das anthropologische Problem angesichts der Nichtobjektivierbarkeit des Menschen nur im Stil einer Selbstbefragung angegangen werden kann. Das aber ist ein Fragemodus, der die auf Wesensverhalte hinblickende Wissenschaft hinter sich gelassen hat (455). Selbst die Hoffnung, durch ein ‚personales' Denken in dieser Frageweise gefördert zu werden, ist trügerisch (456). Um so mehr ist dies die Frageweise dessen, der sich als Rollenträger aus dem Ganzen der Wasverhalte ausgegliedert weiß, die Frage des im Maskenspiel der Rollen zum Ernst der Selbstergreifung Gelangenden. Zu diesem ‚Ernst' führt die mit der psychologisch und soziologisch definierten Rolle verbundene ‚Bescheidung', wie Balthasar in zwei Abschnitten darlegt, die sich eher wie Exkurse über Fragestellungen der analytischen Psychologie (474–499) und der kritischen Soziologie (499–511) ausnehmen. Der Eindruck von Exkursen entsteht auch deshalb, weil sein eigener Rollenbegriff trotz minutiöser Darstellung der Positionen – mit besonderer Einläßlichkeit werden JUNG (483–491) und BERGER (505ff) behandelt – davon unberührt bleibt. Freilich motiviert er unverzüglich diese Distanz mit dem Hinweis darauf, daß die letztlich doch typisierende Sehweise der psychologischen und soziologischen Rollendiskussion dem Ernst der Werfrage nicht gerecht wird (511). Das gilt aber auch für den umgekehrten Weg einer ‚Ausgliederung aus Gott', der die Rollenübernahme letztlich nur als menschliche Selbstentfremdung

begreiflich zu machen vermag, gleichviel, ob die Ausgliederung dabei scholastisch (513–524) oder idealistisch (524–553) interpretiert wird. Deshalb spitzt sich alles auf die Frage nach möglichen Vermittlungsversuchen zwischen diesen beiden Wegen zu. In den abschließenden Passagen seines Werks nennt Balthasar deren vier: die Idee der Repräsentation (554–560), die Geniustheorie (561–567), das Individualgesetz (nach der Konzeption GEORG SIMMELs [567–587]) und das dialogische Prinzip (587–603), wobei dem buberschen Dialogkonzept nicht zufällig das letzte Wort überlassen bleibt. Denn im Unterschied zu der ‚Einsamen Zwiesprache', die Balthasar vor nahezu zwanzig Jahren mit MARTIN BUBER geführt hatte[7], zieht Balthasar diesen hier nicht als theologischen Kontrahenten, sondern als den Protagonisten eines neuen, der Person und Personbeziehung zugewandten Denkens ins Gespräch.

Aus diesem abschließenden Dialog bricht sich dann das knappe, aber nachhaltig akzentuierte ‚Schlußwort' des Autors selber Bahn (604ff). Auch im buberschen Urwort des ‚Ich-Du' findet die Werfrage sowenig ihre definitive Beantwortung wie in ROSENZWEIGs Sinndeutung des ‚Namens' oder in EBNERs Begriff des ‚absoluten Einzelfalls' (604). Die vollgültige Antwort gibt vielmehr erst das Trinitätsdogma, das in einer für Balthasars Theozentrismus erstaunlichen Inversion als transzendentales Modell des personalen und zwischenmenschlichen Grundverhältnisses erscheint (605). Hier wird die spezielle Antwort auf die Werfrage aus dem „Aussich-Herausgehen Gottes zur Welt" erhoben, das „identisch ist mit der ‚missio', der Sendung des Sohnes zu den Menschen" (ebd.). Damit ist auch schon das Stichwort von der ‚Sendung' gefallen, in welches die ganze Ableitung ausmündet. Denn der Sinn dessen, was mit der Rolle letztlich erfragt wird, ist die Sendung.

Obwohl dieser Begriff titelgebend über dem Schlußteil der Abhandlung steht und, wie erwähnt, bereits im Hauptteil intoniert war, kommt die mit ihm gegebene Antwort, gemessen an der vorangehenden Argumentation, doch relativ abrupt. Das hängt sowohl mit dem Charakter der Ableitung als auch mit dem Terminus selbst zusammen. Mit diesem, weil sein ‚Boden' im Prophetismus, nicht jedoch im Feld des ‚theatrum mundi' zu suchen ist. Und mit jener, weil dem soziologischen Rollenbegriff, so klar er herausgearbeitet wurde, zuletzt doch kein sinnbestimmender Einfluß auf die Begriffsbildung zugestanden wurde.

Von daher mündet die Diskussion in – zumindest teilweise offene – Rückfragen an das Ganze und sein mit dem Sendungsbegriff umschriebenes Ergebnis aus. In beiden Hinsichten erscheint es seltsam von der allgemeinen und in dieser Allgemeinheit konsenstragenden Lebenswelt abgehoben, um nicht zu sagen elitär. Sein Horizont und Erfahrungsgrund ist, aufs Ganze wie auf einzelne Schwerpunkte hin besehen, die Welt der Bühne als das in unabsehbar vielen Varianten gespiegelte Modell des ‚Topos Welttheater', der dem Werk insgesamt zugrunde liegt. Aber wer steht heute, in der industriellen Arbeitswelt mit ihrem überhöhten Leistungsdruck, tatsächlich zu der Bühne noch in einem mehr als nur platonischen Verhältnis? Etwa die Arbeiter, denen die Freizeit, die ihnen mit der einen Hand, durch die Rationalisierung der Produktionsabläufe, geboten wird, mit der andern, durch die alles verplanende Vergnügungsindustrie, kaum daß ihnen das illusionäre Geschenk vollständig zu Bewußtsein kam, auch schon wieder entzogen wird? Oder die Intellektuellen, die schon längst nicht mehr über jenes Mindestmaß an Muße verfügen, die allein den kontinuierlichen Weg ins Theater ebnet? Nicht als erfreuten sich die Theater keines lebhaften Zustroms! Aber rekrutiert er sich nicht aus einem reinen Zufallspublikum, das im Grunde längst schon an die Stelle der einstigen Theatergemeinde trat, in der sich allein die den von Balthasar ausgemessenen Horizont erfüllende Erfahrung ausbilden konnte? Insofern ist Balthasar von der Kritik mitbetroffen, die RENÉ KÖNIG an DAHRENDORFS Rollenverständnis übte, als er diesem vorwarf, sich bei seiner Begriffsbildung zu eng an die Kategorie des Theaters angelehnt und dabei den Anschein erweckt zu haben, als sei eine Rolle etwas, das, disponibel wie eine ‚Maske', an- oder abgelegt werden könne[8]. Das bringt die Gedankenführung tatsächlich in eine elitäre Distanz zu dem Erfahrungshorizont, in der sich der heutige Mensch auf Funktionen und Rollen festgelegt sieht und in der demgemäß eine Rollentheorie angesetzt werden müßte, in der er sich unmittelbar mit seinen Lebensproblemen wieder erkennen könnte.

Auf ihre Weise bestätigt das die Verkoppelung von ‚Rolle' und ‚Sendung', da mit dem zweiten Begriff zweifellos etwas angesprochen ist, das zur Grundausstattung des Daseins hinzugewonnen wird, so daß von daher die Rolle tatsächlich im Kontext des ‚Disponiblen' erscheint. Gleichzeitig stellt sich hier der Eindruck des Elitären aufs Neue, jetzt nur auf höherer Ebene, ein. Denn ‚Sendung' ist eine theologische Charakteristik jener wenigen, aus der Alltagswelt Herausgerufenen, die der biblische Begriff des Prophetismus umschreibt. Ganz am Schluß, wo im Grunde nur noch das Ergebnis einzubringen und zu verbuchen ist, bricht hier unversehens die Frage nach der Quelle auf. Denn dafür kommt die Welt der Bühne nicht in Betracht. Zwar gibt es hier Aufträge, zumeist tödlicher Art, wie die an Hamlet oder Donna Proëza, aber keine Sendungen, wie sie den Gottesboten des Alten und Neuen Bundes zugeeignet werden. Wer vom Topos ‚Welttheater' in theologischer Absicht spricht, wie es bei Balthasar im Interesse der „Herstellung eines dramatischen Instrumentars zum Gebrauch der Theologie" ausdrücklich geschieht (230), und das gewonnene Ergebnis dabei in den Begriff der Sendung einbringt, hat die Sphäre des Einstiegs somit hinter sich gelassen und die davon völlig verschiedene der charismatischen Bestimmungen und Ämter (nach 1 Kor 12,4ff) betreten. Diese Feststellung ist keineswegs kritisch, wohl aber diakritisch, also unterscheidend, gemeint. Denn sie führt in letzter Konsequenz zu der – bei einem derartigen Opus mirandum keineswegs fernliegenden – Vermutung, daß der Autor gegen die ungeheure Fülle des aufgehäuften Stoffs schließlich nur dadurch aufkam, daß er sich selbst in sie einbrachte; man könnte im Blick auf seinen Begriff vom ‚Mitdichter' und ‚Selbsterfinder' (165) auch sagen: Daß er der Faszinations seines Stoffs schließlich in einer Weise erlag, daß er ihn unwillkürlich ‚mitzuspielen' begann. Das bringt sein Werk unverkennbar in die – ihm selbst sicher unliebsame – Nähe zu Entwürfen, die auf die Schöpfung einer ‚biographischen Theologie' abzielen. Unangenehm berührt dürfte er von dieser spontanen Annäherung freilich nur insofern sein, als greifbare Entwürfe zu diesem Neukonzept bisher nur in Gestalt meines Jesus-Buchs ‚Der Helfer' (von 1973) und einer Gedankenskizze von JOHANN BAPTIST METZ vorliegen[9]. Denn die ‚Sache' ist so alt wie die Theologie selbst. Vorgebildet in den ‚Konfessionen' des Jeremia-Buchs, gewinnt sie ihre ‚Urgestalt' in der Kreuzestheologie dessen, der den Gekreuzigten deshalb so wortgewaltig ‚vor Augen zu stellen' vermochte (Gal 3,1), weil er sich mit ihm zusammen ans Kreuz geschlagen wußte (1,19), um dann in der theologischen Dichtung DANTEs und in den theologischen Fragmenten PASCALs und KIERKEGAARDs ihre wegweisenden Höhepunkte zu erreichen. Daß Balthasar, zumindest der Autor des Schlußteils der ‚Prolegomena', in diesen Kontext gehört, wird durch seine jüngste Selbstdarstellung, die unter dem Titel seines Origenes-Buchs ‚Geist und Feuer' erschien, nachdrücklich erhärtet[10]. Hier wird dem Theologen nur insofern Kompetenz zugestanden, als er ‚Confessor' ist; das aber wird er, indem er sich für den Auftrag bereithält: „Ich werde gesendet, wenn ich mich senden lasse". So sehr hier nun aber die Pfahlwurzel der balthasarschen Theologie zu liegen scheint; greift dieser Ansatz, an seinem ursprünglichen Ziel, der Definition des Rollenbegriffs, gemessen, nicht viel zu hoch? Ist die Sendung die abschließende Antwort auf die mit der Rolle aufgeworfene Werfrage? Geht die mit dem Rollenbegriff verbundene Sinnerwartung nicht in eine andere, vergleichsweise bescheidenere Richtung? Wartet der menschliche Rollenträger nicht einfach darauf, ausgespannt, vom Joch der Funktionen entlastet zu werden, und wäre es auch nur dadurch, daß er sich schlicht unter das Joch dessen stellt, der ihn an sich nimmt und ihm dadurch erst zur vollen Annahme seiner selbst verhilft? Ist die Antwort auf die Frage der Rolle also nicht einfach jene Ruhe, die mit den Bedrückten und Bedrängten gerade auch den Funktionsbelasteten aller Zeiten zugesichert ist?

[7] **Einsame Zwiesprache.** Martin Buber und das Christentum, Köln und Olten 1958.

[8] **R. König, Freiheit und Selbstentfremdung in soziologischer Sicht,** in: Studien zur Soziologie, Frankfurt/M. und Hamburg 1971, 81.

[9] J. B. **Metz, Theologie als Biographie.** Eine These und ein Paradigma, in: Concilium 12 (1976) 311–315. Siehe dazu auch die Studie von James **WM. McClendon,** Jr. **‚Biography as Theology'** (Nashville: Abingdon 1974).

[10] **Geist und Feuer.** Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar (mit Michael Albus als Interviewer), in: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 72–82.

Im Rückblick auf das Ganze heißt dies, daß der beste Dienst, den man Balthasars Grundlegung der ‚Theodramatik' erweisen kann, am Ende wohl darin besteht, daß man das von ihm herausgestellte Ergebnis aus dem Himmel der Erwählungen und Sendungen auf den harten Boden der Lebenskonflikte herabholt, damit dann aber auch auf den bezieht, der anstelle der zweischneidigen Hilfe der Rolle – sich selbst als Helfer zur Selbstwerdung anbietet. Das ist keineswegs als Angriff auf die ganzheitliche Gestalt des Werks gemeint, an der dem Autor, der sich für den Ganzheitsdenker GOETHE entschied, so sehr gelegen ist. Wer es dennoch so verstände, müßte sich von dem Kronzeugen Goethe belehren lassen, der in einem wohl kaum zufällig mitgeteilten Gespräch mit ECKERMANN die Frage nach einer dem ‚Faust' zugrundeliegenden ‚Idee' mit dem Hinweis auf den ‚inkommensurablen' Gang der Handlung verneint; denn: „Je inkommensurabler.., desto besser!" (174)[11].

[11] Ein derart komplexes und wohl auch inkommensurables Werk wie die Prolegomena zur ‚Theodramatik' könnte spontan den Wunsch erwecken, seinerseits durch eine Art Prolegomena eingeführt zu werden. Diese Aufgabe könnte der kurze Essay ‚Christ und Theater' übernehmen, den Balthasar ‚statt einer Einleitung' dem von ihm zusammen mit Manfred Zyfle herausgegebenen Sammelband **‚Der Christ auf der Bühne'** (Einsiedeln 1967, 7–31) vorangestellt hat.

Cross Jr., Frank Moore / **Freedman,** David Noel: **Studies in Ancient Yahwistic Poetry.** – (Missoula/Montana): Scholars Press for the Society of Biblical Literature (1975). VIII, 191 S. (SBL Dissertation Series 21) kart. Series Price $ 4.20; $ 3.00 to Society Members

Nach dem Vorwort liegt hier eine Neuauflage einer gemeinsamen von den beiden genannten Autoren verfaßten Doktor-Dissertation an der Johns Hopkins University aus dem Jahr 1950 vor „without change – except for the correction of typographic errors and normalization of abbreviations and bibliographical references". Ein Postscriptum (181–187) und eine Recent Bibliography (189–191) bieten außer neueren Arbeiten von D. N. Freedman nur einen einzigen bibliographischen Hinweis auf neuere Literatur. Was an der Arbeit von jedem der beiden Autoren stammt, wird nicht angegeben.

Im 1. Kapitel „Introduction to the Studies" (3–42) legen die Vf. ihr Forschungsziel und ihre Methoden dar. Ausgehend von phönizischen und althebräischen Inschriften glauben sie, althebräische Orthographie, Grammatik, Stileigentümlichkeiten und Syntax soweit erschließen zu können, daß von daher ein Vergleich mit solchen atl Texten möglich ist, die als sehr alt angesehen werden können. In Betracht gezogen werden nur poetische Texte, weil sich bei ihnen der alte Wortlaut am besten erhalten hat und sie am wenigsten der Anpassung an späteren Sprachgebrauch unterliegen. Zum Vergleich von poetischen Texten eignen sich außerdem vorwiegend ugaritische Texte, bei denen Parallelismus, Strophenbau und Metrum einigermaßen erschlossen sind und die ganz ähnliche poetische Eigentümlichkeiten aufweisen wie althebräische Lieder.

Als gemeinsam der ugaritischen und der althebräischen Poesie werden herausgehoben die Einteilung der Verse in 2 Cola mit einem 3:3 oder 3:2 oder 2:2 Metrum von betonten Silben und wechselnder Zahl von unbetonten Silben, wobei aber die Gesamtsilbenzahl in beiden Cola gleich ist; das Vorkommen von überzähligen Cola und Akzenten, die eine Funktion in der Strophenbildung haben; ungleich gebaute Strophen; seltener, aber doch vorkommender Reim; Antiphonen und Refrain; klimaktischer Parallelismus.

Nach diesen theoretischen Ausführungen werden nun die Lieder, die die beiden Vf. als althebräisch betrachten, in unpunktiertem hebräischem Text, und zwar in der von den Vf. erschlossenen Orthographie, d. h. ohne Matres lectionis, und englischer Übersetzung abgedruckt. Dem Text geht voraus eine Einleitung, die die Argumente für die Frühdatierung – alle Texte werden in die Zeit der Richter oder in die Davidische Epoche angesetzt – anführt und allgemeine Ausführungen über die poetische Eigenart des betreffenden Liedes enthält. Dem Text folgen „Notes", auf die im hebräischen Text mit arabischen Ziffern verwiesen wird. Sie enthalten hauptsächlich textkritische Bemerkungen und die Begründung für den von den Vf. angenommenen Urtext bzw. für die Übersetzung, gelegentlich auch eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Am Schluß eines jeden Kapitels stehen Anmerkungen, auf die in der Einleitung oder im Text mit kleinen lateinischen Buchstaben verwiesen wird. Hier findet man weitere Literaturhinweise.

Warum das Debora-Lied Ri 5 und die Totenklage Davids über Saul und Jonatan 2 Sam 1,20–26 noch unter Kapitel 1 einbezogen sind, während das Schilfmeerlied Ex 15, der Jakobsegen Gen 49, der Mose-Segen Dtn 33 und der Dankpsalm Davids 2 Sam 22 = Ps 18 je eine eigene Kapitel-Überschrift erhalten, ist nicht zu verstehen. Dem Kapitel über 2 Sam 22 = Ps 18 ist eine Tabelle über den Gebrauch des *waw* am Beginn eines Colon und seine Wiedergabe in den alten Übersetzungen beigegeben, die beweisen soll, daß die althebräische Poesie äußerst sparsam mit *waw* war und ein *waw*-consecutivum nicht kannte, daß das *waw* also erst später durch Anpassung an neueren Sprachgebrauch in den Text eingedrungen ist. Eine Bibliographie bis zum Jahr 1949, das erwähnte Postscriptum, in dem die Vf. sagen, daß sie durch die Forschung der Jahre seit 1950 zu keinen wesentlichen Änderungen veranlaßt wurden, sondern nur klarer die Geschichte der hebräischen Orthographie überschauen, und die ebenfalls bereits erwähnte Literaturergänzung schließen den Band ab.

Man legt die Arbeit mit zwiespältigen Eindrücken aus der Hand. Einerseits ist man den Vf. dankbar für die reichen Anregungen, die sie der Arbeit am Text und an der poetischen Form der behandelten Lieder geben. Man wird im großen und ganzen auch die Argumente für die Frühdatierung akzeptieren, wenn man auch nicht gerade bis in die Richterzeit zurückgehen will. Andererseits ist man enttäuscht über die spärlichen sicheren Ergebnisse, wenn man überhaupt von Ergebnissen sprechen will. Denn das, was die Vf. in der Einleitung als Eigentümlichkeiten der hebräischen Poesie feststellen, ist nicht aus einer linguistischen und stilistischen Analyse der besprochenen Lieder gewonnen, sondern aus ugaritischen Texten und phönizisch-althebräischen Inschriften. Die Lieder werden diesen „Ergebnissen" gemäß gegliedert und sprachlich „korrigiert". Die angeblich althebräische Orthographie, in die die biblischen Texte gepreßt werden, ist so nirgends belegt. Die Vf. sind zwar sehr vorsichtig mit Eingriffen in den Konsonantenbestand, soweit es sich nicht um Konsonanten handelt, die als Matres lectionis gebraucht werden können, und sind auch in der Übersetzung im allgemeinen recht „konservativ"; sie streichen aber doch viele Einzelwörter und ganze Versteile, wenn sie nicht der angenommenen poetischen Struktur entsprechen. So werden in Ri 5 die Verse 4–16 einfach übergangen, weil sie nicht in das Schema passen; dann ist aber auch die erschlossene strophische Struktur des ganzen Liedes höchst fraglich. Im Jakobsegen ist gewiß der Schilo-Passus in 49,10 schwer zu verstehen, und es zeugt von großer Umsicht, wenn man sich nicht getraut, einen „ursprünglichen Text" zu rekonstruieren und eine fragliche Übersetzung zu geben; aber damit wird auch die Struktur des Juda-Spruchs im ganzen unsicher. Ob die Tabelle über den Gebrauch des *waw* das hergibt, was die Vf. aus ihr herauslesen, ist zweifelhaft.

Trotz solcher offenen Fragen sollte man den Band aber sorgfältig konsultieren, wenn man es mit den hier behandelten Texten zu tun hat. Besonders lehrreich ist das Kapitel über das Schilfmeerlied. Die Vf. haben zweifellos recht, wenn sie dieses Lied als eine Einheit betrachten und Ex 15,21, das sog. Mirjam-Lied, nicht als ein selbständiges, angeblich noch vor dem Schilfmeerlied entstandenes Lied anerkennen, sondern als Refrain oder Antiphon zum großen Lied ansehen. Sie werden auch darin im Recht sein, daß Ex 15 bereits J und E vorlag, daß das Lied keinen Durchzug der Israeliten durch das Meer kennt und daß P möglicherweise durch V. 8 angeregt wurde, von einem Durchzug durchs Meer zu erzählen. Ob freilich V. 17 Widerhall des kanaanäischen Glaubens vom Wohnen der Gottheit auf einem Berg und darum nicht auf Jerusalem zu deuten ist, darf man zumindest fragen. Daß sich die Vf. so wenig mit der neueren Literatur auseinandersetzen, ist auf jeden Fall zu bedauern, zumal sich auf dem Gebiet der hebräischen und ugaritischen Poesie viel getan hat.

München Josef Scharbert

Herrmann, Siegfried: **Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel.** – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1976). 63 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften Vorträge G 208) kart. DM 19.–

Vf. will „in einem ersten Teil versuchen, zu sammeln und zu resümieren, was vom augenblicklichen... Forschungsstand her über die Prophetie im alten Israel und deren Voraussetzungen ge-

sagt werden kann" und in einem zweiten Teil die Propheten in einen größeren Rahmen hineinstellen, „um Ursprung und Funktion ihres Wirkens von einem historischen Standort aus begreiflich zu machen" (9).

Im 1. Teil „Prophet und Prophetie in Israel und seiner Umwelt. Die Quellen und ihre Interpretation" (10–43) geht Vf. zunächst der griechischen Vorgeschichte des deutschen Ausdrucks „Prophet" nach und zeigt den Zusammenhang mit dem hebräischen *nābî* auf, der darin besteht, daß der Prophet „der Künder eines an ihn ergangenen Wortes, das ihn von außen her erreichte", ist (11). Er legt dann dar, was wir aus Mari und anderen außerbiblischen Texten über Propheten wissen. Dann gibt er einen Überblick über die Geschichte des Nabitums bis zu den Schriftpropheten in Israel. Dabei betont er besonders den Zusammenhang der israelitischen Prophetie mit dem Stammesdenken, aus dem sich das Beharren der Propheten auf der Tadition in religiöser und sozialer Hinsicht erklärt, ein Erbe, das auch die Schriftpropheten übernommen haben. Neu bei den Schriftpropheten ist die „Auseinandersetzung mit den das Staatsganze tragenden Institutionen und deren Fehlentwicklungen, vor allem aber die Kritik am Verhalten der Verantwortlichen in Sachen der Außenpolitik" (30). Nur sehr summarisch wird dann die Geschichte der Schriftprophetie behandelt, wobei besonders auf die komplizierte Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher eingegangen wird. Schon bei der Redaktion der Prophetenbücher kommt neben dem noch treu überlieferten Wort der Propheten die „spekulativ-schriftstellerische Leistung begrenzter Gruppen" (39) zur Geltung, die dann in der Apokalyptik das prophetische Wort ganz verdrängt. Die staatliche Selbständigkeit war „die Voraussetzung und das herrschende Königtum einer der fruchtbarsten Reibungspunkte für die alttestamentliche Prophetie" (41); als nach dem Exil Königtum und eigener Staat nicht mehr gegeben sind, verschwindet allmählich die Prophetie.

Dem Zusammenhang mit den politischen und religionsgeschichtlichen Situationen geht der 2. Teil „Der historische und religionsgeschichtliche Kontext – Ursprung und Funktion der Prophetie in Israel" (44–61) nach. Hier wird der Unterschied zwischen Kultreligion in den altorientalischen Hochreligionen, in denen die Ethik nur eine untergeordnete Bedeutung hat, und der ethisch-personalen Nomadenreligion, die in Israel weiterlebt, aufgezeigt. Die Bundesvorstellung entspricht ganz dem aus der Nomadenzeit ererbten besonderen Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott; sie hat bei anderen Völkern keine Parallele. Die Prophetie hat die Aufgabe, das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel gegen alle Versuche der Staatsführung, Jahwes Macht zu beschneiden, und gegen alle Fehlentwicklungen in sozialer Hinsicht zu verteidigen. Als auch die israelitische Religion zur Kultreligion wurde, verstummte die Prophetie; aber ihre kritische Funktion ging nicht verloren, weil nun das Wort der Propheten im heiligen Buch festgehalten und in der Synagoge verkündet wird. So übernimmt die Synagoge mit ihrem opferlosen Kult des Wortes, der durch das Deuteronomium angeregt wurde, die Funktionen der Prophetie und ermöglicht dem Jahweglauben das Überleben in Exil und Diaspora.

Dem Fachmann bietet dieses Bändchen zwar wenig Neues; aber auch er wird angeregt, die Zusammenhänge der Prophetie mit der historisch-religionsgeschichtlichen Situation Israels immer wieder zu überdenken. Vollauf zustimmen möchte der Rezensent Vf. in seinen Ausführungen über den „Bund". Dieser Begriff ist trotz der neueren Forderungen, ihn aufzugeben, nach wie vor unerläßlich zur Charakterisierung des besonderen Verhältnisses zwischen Israel und seinem Gott. Es ist zwar richtig, daß *bᵉrît* nicht ohne weiteres mit „Bund" wiederzugeben ist; ebenso richtig ist aber auch, daß durch *bᵉrît* ein Gemeinschafts- und Vertrauensverhältnis zwischen zwei Partnern zustandekommt, das durch den bibeltheologischen Begriff „Bund" am besten bezeichnet wird. Nicht ganz überzeugt ist man von der so eindeutigen Unterscheidung von Kultreligion bei den Nachbarvölkern und ethischer Religion des alten Israel, wie sie Vf. versucht. Da die Arbeit auf einen Vortrag an einer Akademie zurückgeht, also Nichtexegeten, aber Vertreter anderer weissenschaftlicher Disziplinen als Hörer voraussetzt, ist sie wohl auch in erster Linie für Historiker, Religionswissenschaftler und andere Geisteswissenschaftler gedacht. Gerade für sie dürfte sie auch wirklich von hohem Interesse sein.

München Josef Scharbert

Kuhnigk, Willibald: **Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch.** – Rom: Biblical Institute Press 1974. (Biblica et Orientalia 27) XXIV u. 177 S. Ppb.

Das neue Werk über das Hoseabuch von W. Kuhnigk aus der Schule der „nordwestsemitischen Philologie" (S. I) bereichert die Diskussion über das Verhältnis Ugaritistik – Bibelwissenschaft um einige Nuancen. Denn in diesem Buch wird nun nicht nur die eigene Schultradition kanonisiert, sondern es werden zugleich Ansätze der neuen Interpretationsrichtung zur vollen Entfaltung gebracht. Die Bindung an die Tradition der Albright-Dahood-Interpretationsmethode geht z. B. aus der Berufung auf RSP I[1] hervor. Vf. dürfte in RSP I ein Werk sehen, das als Grundlage für weitere Schlußfolgerungen geeignet sei[2]. Daß jedoch gerade gegenüber RSP I größte Reserve angebracht ist[3], bleibt ihm verborgen. Diese Unvorsichtigkeit hat Vf. zu einer gesteigerten Parallelisiererei geführt, so daß bei ihm bereits ein kaum noch auszukurierender Fall von nordwestsemitischer Parallelitis vorliegt. Die theoretisch-ideologischen Ansätze der von ihm akzeptierten Methode finden hier insoweit eine Überspitzung, als Fragen der Stichometrie und Textologie ignoriert werden und die Einheit des Textes als erwiesen gilt, weil sie angeblich von der „nordwestsemitischen Philologie" bewiesen werden könne.

Es war von Anfang an zu befürchten, daß sich die „nordwestsemitische Philologie" von Rom her eines Tages auch des Hosea-Textes bemächtigen werde, um dann endlich allen den richtigen Weg aufzuzeigen. W. Kuhnigk hat dies nun unternommen und mit Bravour zu Ende gebracht.

Vf. behandelt nur ausgewählte Einzelstellen (z. B. Hos 1,3b (6.8) (S. 1) und entläßt dann den Leser am Ende des Buches (S. 158) ohne die erwartete zusammenfassende Auswertung seiner Ergebnisse. Zu einigen Ausführungen Vf.s sei im Folgenden Stellung genommen.

1. Hos 1,6 = Kuhnigk, S. 4
   Die Bemerkung *kj nś' 'ś' lhm* verändert Vf. zu *kj nś' 'ś' lhm* „denn regelrecht getäuscht wurde ich von ihnen". Er setzt ein nś' II „täuschen" an und analysiert lhm als *l* (= *lamed auctoris*) + *hm*. Diese Argumentation leitet ihre Berechtigung von der Unfähigkeit der Kommentare ab, den Text philologisch und dem Kontext entsprechend erklären zu können (vgl. z. B. Rudolph, Hosea 37). Sehen wir vom Kontext vorerst ab, dann bietet das *kj nś' 'ś' lhm* einer Übersetzung keine Schwierigkeiten, und es ist mit „denn ich werde ihnen verzeihen" wiederzugeben (vgl. LHVT 534, s. v. *nś'* Qal 4). Dieser Satz widerspricht der unmittelbar vorhergehenden Aussage und kann deshalb nur mit der anschließenden Rede (V. 7) in Beziehung stehen. Der Kommentar und spätere Einschub V. 7 dürfte seinerseits durch einen Leser mit der erklärenden Glosse *kj nś' 'ś' lhm* versehen worden sein. Die jetzige Einordnung der Randbemerkung läßt ihre ursprüngliche Funktion kaum mehr erkennen. Es erübrigt sich somit, im Sinne Vf.s in Hos 1,6 einen nordwestsemitischen Text zu rekonstruieren.
2. Hos 1,9b = Kuhnigk, S. 4f.
   Die im Text vorgetragene Namenserklärung *l' ᶜmj kj 'tm l' ᶜmj*, die auf dem Spiel mit *ᶜm* „Volk" beruht, ändert Vf. in *l' ᶜmj* „mit mir" um und beruft sich hierbei auf das folgende *l* + *km*, das er zur Errichtung eines Parallelismus *ᶜm//l* benützt. Das auf *l' ᶜmj* folgende *w 'nkj l' 'hjh lkm* erläutert das *l' ᶜmj* noch einmal und ist deshalb als Glosse zu werten. Der Prosa-Text V. 9 verbietet es zudem, hier im Sinne der Poesie von einem Parallelismus zu sprechen.
3. Hos 2,2aα = Kuhnigk, S. 5–8
   Vf. nimmt an, daß Hos 2,2aα ursprünglich Poesie war und dann aus Mißverständnis prosaisiert wurde. Da jedoch in Hos 2,1–3 eine spätere Meditation in Prosa vorliegt, entbehrt die Konstruktion eines Parallelismus *nqbṣw//jḥdw* einer tragfähigen Grundlage.
4. Hos 2,2aβ = Kuhnigk, S. 8–10
   Vf. übersetzt *'rṣ* mit „Unterwelt" und *w ᶜlw mn h 'rṣ* mit „und sie werden aus der Unterwelt auferstehen". M. E. ergänzt V. 2 die vorausgehende Aussage in V. 1 und schildert, daß sich Nord- und Südreich wieder vereinen werden unter einem neuen König. Die Menschen werden aus dem ganzen Land zusammenkommen und zu dieser Versammlung streben.
   Die Bemerkung *w ᶜlw mn h 'rṣ* dürfte als Erklärung zu *nqbṣw* (siehe Hos 2,2aα) aufzufassen sein und dieses näher umschreiben als ein Hinaufkommen nach Jezreel. Eine Auferstehung aus der Unterwelt dürfte hier außerhalb jeder Betrachtung liegen. Vgl. hierzu ferner I. Willi-Plein, BZAW. 123. 1971, S. 117–120.
5. Hos 2,7b = Kuhnigk, S. 10–13
   Die Wortpaare *ṣmrj w pštj* und *šmnj w šqwjj*, die sicherlich nicht ohne literarische Tradition sind, glossieren das vorausgehende Bikolon *'lkh 'ḥrj m'hbj//ntnj lḥmj w mjmj*. Vf. konstruiert (10) ein Trikolon mit einem letzten Stichos, der die Überzahl von 21 Konsonanten aufweist.

[1] L. R. Fisher, Ras Shamra Parallels. I. Analecta Orientalia. 49. 1972 [= RSP I].
[2] Siehe Kuhnigk, z. B. S. 1 Anm. 2; S. 2; S. 5 + Anm. 18; S. 6 usw.
[3] Siehe z. B. die Kritik von J. C. de Moor – P. van der Lugt, The Spectre of Pan-Ugaritism, BiOr 31, 1974, 1–26.

6. Hos 2,8 = Kuhnigk, S. 14–18
Die zu Hos 2,8 angegebene Stichometrie wäre entschieden verändert worden, wenn Vf. bemerkt hätte, daß *w gdrtj 't gdrh* eine Glosse darstellt, die auf Thren 3,7.9 und Job 19,8 anspielt.

7. Hos 2,10 = Kuhnigk, S. 19–21
Die stichometrische Aufteilung des Prosatextes erweist sich bereits durch die Stichenlängen (22//17//23) als irrtümlich.

8. Hos 2,19 = Kuhnigk, S. 23–24
Auf die Differenzen Prosa (Hoseabuch)-Poesie (Ugarit – Texte) wird nicht geachtet und somit oberflächliche Parallelisiererei betrieben.

9. Hos 2,20a = Kuhnigk, S. 25
Siehe Nr. 8.

10. Hos 4,2 = Kuhnigk, S. 26–28
Vf. konstruiert ein Bikolon mit völlig unsymmetrischer Struktur (23//14) und übersieht dabei, daß die Glosse *w rṣḥ w gnb w n'p* auf Ex 20,13–16; Dt 5,17–20 und Jer 7,9 anspielt. Zu *dmjm* „Blutschuld" siehe HAL, S. 215f: *dm* 5b.

11. Hos 4,4a = Kuhnigk, S. 29–30
Da Hos 4,4a mit dem folgenden Text in Verbindung steht, ist die Vf. vorgenommene Analyse unwahrscheinlich.

12. Hos 4,4b–6 = Kuhnigk, S. 30–35
Der Abschnitt hat durch Verlust eines Stichos Schaden erlitten und durch Zusätze, die die Strafe behandeln, ehe die Anklage erfolgte, eine weitere Verdunkelung erfahren. Er kann deshalb nicht mit der Vf. gewählten Methode erklärt werden.

13. Hos 4,10b(f) = Kuhnigk, S. 47
Die Auflösung der prosaischen Glosse in ein Bikolon verlangt die Konstruktion eines neuen Namens (*znwt*) für Baal. Der Vorschlag ist somit aus zweifachem Grunde suspekt.

14. Hos 4,13a = Kuhnigk, S. 48f.
An den Parallelismus *cl//cl* schließt sich eine Glosse mit *tḥt* an, so daß die Beweisführung Vf.s sich als fehlgeleitet erweist.

15. Hos 4,16 = Kuhnigk, S. 50–53
Da in Hos 4,16a das Bikolon
kj k prh srrh
‹kn› srr jśr'l
vorauszusetzen ist, erweist sich das Vf. geforderte Bikolon mit den Überlängen 18//20 als Fehlkonstruktion und die Erwägungen zu *mrḥb* „Unterwelt" sind somit ohne Fundament hinsichtlich Hos 4,16. Zu Hos 4,16b als Glosse vgl. Willi-Plein, BZAW. 123. 1971, S. 136f.

16. Hos 5,1 = Kuhnigk, S. 57–59
Der Zusammenschluß der Glosse *w bjt h mlk h'zjnw kj lkm h mšpṭ* mit dem vorausgehenden Bikolon verleitet Vf. zu gefährlicher Parallelisiererei.

17. Hos 5,4a = Kuhnigk, S. 59–60
Vf. strukturiert eine Prosa-Glosse in ein Bikolon um.

18. Hos 5,5 = Kuhnigk, S. 66–67
Das Vf. geforderte Trikolon weist ungewöhnliche stichometrische Längen auf (18//22//13). Bei Hos 5,5 liegt glossierte Prosa vor, so daß sich das „auch schon im Ugaritischen" erübrigt.

19. Hos 5,6 = Kuhnigk, S. 67
Die Auflösung des Prosatextes in ein Trikolon hoseanischer Provenienz führt zu einer stichometrischen Kuriosität.

20. Hos 5,7 = Kuhnigk, S. 68–71
Vgl. das zu Nr. 19 Gesagte.

21. Hos 5,15(b) = Kuhnigk, S. 75
Zum sekundären Charakter von Hos 5,15b siehe z. B. Willi-Plein, BZAW. 123. 1971, S. 148. Das Vf. eruierte Trikolon dürfte höchstens als Kuriosität zu betrachten sein.

22. Hos 6,5 = Kuhnigk, S. 81
Durch Zusammenschau der Glosse Hos 6,5b mit dem vorhergehenden Bikolon erhält Vf. ein Trikolon.

23. Hos 6,7 = Kuhnigk, S. 82–85
Nachdem Vf. sich entschieden hat, *hm* mit „seht" und *šm* mit „siehe" zu übersetzen, steht für ihn der Weg offen für *k 'dm* „wie den Erdboden". Falls man nicht mit den meisten neueren Kommentatoren *b 'dm* „in Adam" liest, dürfte es besser sein, in *k 'dm* eine Glosse zu sehen.

24. Hos 6,8.9a = Kuhnigk, S. 86–87
Vf. findet in Hos 6,8.9a einen gewissen Parallelismus zwischen *qrjh* und *ḫbr*, der sich im Ugaritischen wiederfinde (Verweis auf Krt: 80–82//172–173). Gesetzt den unwahrscheinlichen Fall, in Hos 6,8.9a läge „der gewisse Parallelismus zwischen *qiryâ* und *ḫeber*" vor, wäre trotz HAL, S. 276, *ḫbr* I, noch nicht sicher, ob in Krt: 80–82//172–173 das he. *ḫbr* I entsprechende ug. *ḫbr* vorliegt. Denn *ḫbr* in ug. *bt ḫbr* ist vielleicht mit akk. *ḫubūru* I „Bierkrug" (AHw, S. 352) in Beziehung zu setzen. Die Beweisführung Vf.s ist hier ungenau und unvorsichtig.

25. Hos 7,1aβb = Kuhnigk, S. 87–88
Die Analyse von Hos 7,1aβb nimmt Vf. ohne Rücksicht auf die Stichometrie vor. Er hätte sehen müssen, daß *kj pᶜlw šqr* das vorausgehende Bikolon glossiert, *gnb jbw'* vielleicht durch *b bjt* zu ergänzen ist und für die Zerstückelung von *pšṭ* in *p šṭ* keine triftigen Gründe bestehen.

26. Hos 7,3 = Kuhnigk, S. 89–90
Vf. nimmt hier eine Verquickung von *kḥš* mit ug. *kḫt* „Thron, Stuhl" vor und zaubert für Hos 9,2f sogar ein Piel denominationum *kḥš* „thronen" hervor. Die Parallelisiererei des Hebräischen mit dem Ugaritischen langt hier beim Hokuspokus an. Vf. scheut sich nicht (113), das hurritische Fremdwort *kḫt* (*kaḫšu*, AHw, 420) *//kšḫ* = *kešḫi* (E. Laroche, Ugaritica. 5. 1968. 536) eine Wurzel des Ugaritischen zu nennen und mit dem Verbum *jtb* zu parallelisieren.

Vf. hat Freunde und Kritiker seiner Methode durch die vorgelegte Arbeit verpflichtet. Er hat ihnen ein Material in die Hand gegeben, an dem sie ihre Zustimmung und ihr Nein zu überprüfen haben. M. E. hat er den schlüssigen Beweis erbracht, daß wir keine nordwestsemitische Philologie im Sinne der Dahood-Schule benötigen und uns mehr gedient sein wird, wenn wir die ug. und he. Texte mit den bewährten Methoden der philologischen Wissenschaft studieren. Schaden, daß Vf. der Begriff Textgeschichte sowie die damit verbundene historische Denkweise unbekannt geblieben sind.

Münster Oswald Loretz

Léon-Dufour, Xavier: **Dictionnaire du Nouveau Testament.** – Paris: Éditions du Seuil (1975). 570 S. 4 Karten. (Parole de Dieu) Ln.

Eine Einleitung von 70 S. (Geschichte, Umwelt, Kultur, Politik, Recht, Alltagsleben, Familie, Religion, Kult, Moral) steht vor einem kurzgefaßten Nachschlagewerk, das am ehesten H. Haags Biblischem Wörterbuch (Herderbücherei 394) vergleichbar ist, dieses jedoch in der Behandlung theologischer Begriffe bei weitem übertrifft (z. B. Verlassen, Anbeten, Erfüllen, Lamm Gottes, Seele, Liebe, Engel, Angst, Antichrist, Erscheinungen des Auferstandenen, Auferstehung, Taufe, Segen, Fleisch, Himmel, Zorn, Gewissen, Leib, Leib Christi, Kirche u. a.). Auch das kleine „Konstanzer Bibellexikon" ist wie Haag so einseitig archäologisch ausgerichtet, während W. H. Schmidt/G. Delling, Wörterbuch zur Bibel (1971) wieder ausschließlich theologische Begriffe erörtert. Eine Verbindung von beidem wie bei L.-D. (und schon J. Dheilly, Dictionnaire biblique, Tournai 1964 oder G. Miegge, Dizionario Biblico, Mailand 1968) geht im deutschen Sprachraum noch ab.

Graz Johannes B. Bauer

Schnackenburg, Rudolf: **Das Johannesevangelium.** 3. Teil. Kommentar Kap. 13–21. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. XVI, 477 S. (Herders theologischer Kommentar zum NT, Bd IV, 3) geb. DM 87.– Subskr. DM 79.–

Das großangelegte Kommentarwerk zum Johannesevangelium ist mit diesem dritten Band, zehn Jahre nach Erscheinen des ersten, abgeschlossen. Die Bände 1 und 2 wurden bereits in dieser Zeitschrift vorgestellt (ThR 63, 1967, 145–149; 69, 1973, 1–7). In seiner Anlage ist der dritte Band den beiden ersten angeglichen. Ausführlichere Einleitungen führen in die einzelnen Abschnitte ein, Exkurse thematisieren zentrale Probleme. Die stärkere Berücksichtigung literarkritischer und strukturanalytischer Probleme fällt auf. Die Gliederung in sieben Abschnitte kennzeichnet die Interpretation. Fußwaschung und erste Abschiedsrede sind in gleicher Weise zusammengenommen wie die beiden folgenden Abschiedsreden. Dem hohepriesterlichen Gebet ist ein eigener Abschnitt gewidmet. Drei Abschnitte betreffen die Leidensgeschichte (Verhaftung Jesu und jüdisches Verhör, Pilatusprozeß, Passion), der letzte behandelt den Osterbericht.

Im einzelnen können nur ausgewählte Resultate der Kommentierung besprochen werden. Die Perikope von der Fußwaschung besitzt nach Sch. eine auf den Evangelisten zurückgehende Grundschicht (13,1. 4–10.12a.18b.19), die um die paradigmatische Deutung des Geschehens und auf einer dritten Stufe um kleinere redaktionelle Einfügungen bereichert worden sei. In der schwierigen Deutung des V. 10, für den der Kurztext bevorzugt wird, wird eine Bezugnahme auf die Taufe abgelehnt. Eine Tendenz gegen kultische Reinigungen des Judentums oder der Täufersekten wird gleichfalls zurückgewiesen. Das Bild vom Gebadeten ließe sich hinlänglich vom Kreuzesgeschehen her begreifen (24).

Dafür meint Sch., die Fußwaschung insgesamt mit der Eucharistiefeier in Verbindung bringen zu können, indem er sie zwar

nicht als Ersatz für diese, aber „in ihrem auf den Tod Jesu weisenden Symbolgehalt zu einer Verständnishilfe für die Teilnehmer am eucharistischen Mahl" begreifen möchte (52). Johannes habe auch sonst vieles übergangen oder stillschweigend vorausgesetzt. Diese interessante These kann sich auch darauf berufen, daß die Fußwaschung – entgegen jüdischer Tischsitte – nicht vor dem Mahl, sondern während des Mahles erfolgt. Es bleibt die Frage, warum der Redaktor, der 6,53–58 einbringt, in Kap. 13 nicht die Stiftungsworte einträgt, und wie sich dann ein für Kap. 13 vermutetes Eucharistieverständnis zu dem von 6,53ff verhält.

Für die Passionschronologie, in der Johannes von den Synoptikern abweicht, hält Sch. die gern gegebene Auskunft, nach Johannes sterbe Jesus zur gleichen Zeit, zu der im Tempel die Passalämmer geschlachtet wurden, für unbegründet. Vielmehr folge der vierte Evangelist einer eigenen Tradition, während die Passazüge in den synoptischen Evangelien mit einem umgestifteten christlichen Passa zusammenhängen würden. Letzteres bedürfte einer eingehenden Prüfung, die freilich nur im Kontext der Synoptiker geleistet werden könnte.

In der durch Strukturbeobachtungen gewonnenen Gliederung der ersten Abschiedsrede Kap. 14 in zwei durch die Zäsur zwischen VV 17 und 18 angezeigten Teile wird man Sch. gern folgen. Damit verlagert sich der thematische Schwerpunkt auf die beiden Anliegen Weggang (V 2) und Wiederkunft Jesu (V 18). Die „geistige" Wiederkunft Jesu im zweiten Teil steht in einem gewissen Gegensatz zur „eschatologischen" Perspektive der Wohnungen im Haus des Vaters (V 2), der in neuer Zeit (J. Becker) als Korrektur im Sinn einer extrem präsentischen Eschatologie benutzt wird. Nachdrücklich wird man Sch. unterstützen müssen, wenn er demgegenüber meint, daß das letzte Ziel erst dann erreicht sei, „wenn die Jünger dort sind, wo Jesus ist" (69). Hat Sch. im 2. Band die Einheit von präsentischer und futurischer Eschatologie im Johannesevangelium zwar kritischer beurteilt als vorher, so bleibt also der echte Ausblick auf eine Zukunft in der Christusgemeinschaft zu wahren. Das Verhältnis der zweiten und dritten Abschiedsrede – die bekanntlich später in das Evangelium hineinkamen – zur ersten beurteilt Sch. so, daß er 15,1–16,4a weniger als Fortsetzung von Kap. 14 ansieht, obwohl Querverbindungen bestehen, und 16,4b–33 eine relecture der ursprünglichen Abschiedsrede nennt (103). Letzteres sei einer Schülerredaktion zuzutrauen. In der zweiten Abschiedsrede könne mit der Verwertung von einigem Material des Evangelisten gerechnet werden.

Die Bildrede vom Weinstock hatte Bultmann vom mandäischen Lebensbaum her und damit mehr individualistisch gedeutet. Sch. versteht sie vom AT her und bezieht ausdrücklich analoge Aussagen aus der Weisheitsliteratur in die Interpretation mit ein (etwa Sir 24,17). Damit erhält die Bildrede ekklesiologische Relevanz und wird die Betonung des Fruchtbringens verständlicher. Die Bildrede könne auf einen Grundbestand zurückgehen, der insbesondere die VV 1 und 6 umfaßte, polemischer gehalten war und gegen konkurrierende Heilslehren gerichtet gewesen sein dürfte. Der polemische Ton trete in der vorliegenden Fassung zurück. Eine einseitige eucharistische Deutung empfehle sich nicht. Der „ekklesiologischen" Interpretation, die der Schnackenburg-Schüler R. Borig schon vorgetragen hatte, wird man unter allen Umständen zustimmen, vielleicht aber steht der für Johannes wichtige Lebensgedanke hier doch etwas stärker im Vordergrund.

Dem johanneischen Gemeindekonzept ist ein eigener, wichtiger Exkurs gewidmet (231ff). In der Auseinandersetzung mit Bultmann, für den erst eine sog. kirchliche Redaktion das eigengeprägte Werk des Evangelisten für die Gesamtkirche annehmbar gemacht hat, und in der Auseinandersetzung mit Käsemann, für den die johanneische Gemeinde ein esoterischer Kreis am Rand der Orthodoxie ist, versucht Sch. zu zeigen, daß einmal die johanneische Christologie ekklesiale Prägungen aufweist und zum anderen bei allem Erwählungsbewußtsein diese Gemeinde zur universalen Kirche und sogar zur Mission hin offen ist. Der Jüngerbegriff verliere im vierten Evangelium noch stärker seine historischen Konturen als bei dessen Vorgängern, die Jüngergemeinschaft repräsentiere alle Glaubenden in ihrer Angefochtenheit, Unzulänglichkeit und – dies ist ein konkreter Zug – Konfrontation mit den ungläubigen Juden. Für die ekklesiale Sicht sind neben der Bildrede vom Weinstock die Hirtenrede und einzelne Logien wie 12,20ff. 32f, aber auch das Nachtragskapitel von Belang. Der Spannungsbogen zwischen universaler Weite und esoterischer Verengung bei Johannes wird weiterhin Rätsel aufgeben, die durch traditionskritische Operationen nicht überzeugend gelöst werden können. Bemerkenswert ist die Beobachtung, daß sich im Evangelium eine zunehmende Konzentration auf die kleinere Gemeinde – etwa mit dem Begriff „die Seinigen" – als Ergebnis einer faktischen Entwicklung feststellen läßt. Sollte der Evangelist doch stärker von einer praktischen Gemeindeerfahrung aus konzipieren?

Die Passionsgeschichte sieht Sch. im Lichte des johanneischen Gedankens, daß im Leidensweg und Kreuzestod bereits unmittelbar die Herrlichkeit Jesu aufleuchtet, und bietet hier besonders eindrückliche Interpretationen. Das Zurücktreten des jüdischen Prozesses wird stärker von theologischen Intentionen und weniger von besseren Informationen abhängig gemacht. Johannes verfolge die Absicht, da ja die Juden im Pilatusprozeß eine nicht unwichtige Rolle spielen, die Feinde Jesu allesamt auf einer einzigen Bühne auftreten zu lassen. Gegenüber dem Bemühen, die vorjohanneische Passionsgeschichte herauszulösen, besteht Skepsis. Der Evangelist habe seine Überlieferungen zu stark überarbeitet. „Die Methoden kommen an Grenzfälle, wo die Unschärfe sprachlich-stilistischer Beobachtungen ein weiteres Vordringen verhindert" (248).

Präziser vermag Sch. zum Nachtragskapitel Stellung zu beziehen. Dieses Kapitel, das von seiner Anlage her einen anderen Autor als den Evangelisten vermuten lasse, habe zwei Erscheinungsgeschichten bzw. deren Elemente in sich aufgenommen: die Erscheinung am See, die mit ihrer Mahlsituation an die Emmaus-Perikope erinnere, und die Protophanie vor Simon Petrus, die sich in dem an den Jünger gerichteten Auftragswort mit Mt 16,18f berühre. Die erste sei um die Wundertradition vom reichen Fischfang vermehrt worden. Das habe zu einigen Unstimmigkeiten im Text geführt, diente dem Redaktor aber dazu, besonders im Symbol des nicht zerreißenden Netzes das missionarische Wirken der Jünger und die Einheit der Kirche zur Geltung zu bringen. Insgesamt passe sich Kap. 21 dem vorausgehenden Kapitel an, bemühe sich aber darum, unmittelbarer in die Gemeinde und ihre Belange hineinzusprechen. Dies bedeutet dann eine auffallende Übereinstimmung mit der 2. und 3. Abschiedsrede, wo gleichfalls das in Kap. 14 Gesagte auf das Leben der Gemeinde hin neu ausgesagt wird. Dies ist eine für den Entstehungsprozeß des gesamten Evangeliums nicht unwichtige Beobachtung. Für Joh. 21,1–14 käme älteres, auf den Evangelisten zurückgehendes Material nicht in Frage, wohl aber für die VV 15–17 und 18f.

Im letzten Exkurs (449ff) kommt Sch. nochmals auf ein Problem zu sprechen, das er früher schon wiederholt erörtert hatte, nunmehr aber einer anderen Lösung glaubt zuführen zu müssen, das Problem des Jüngers, den Jesus liebte.

Diese für das Johannesevangelium zentrale Frage hatte Sch. in Band 1 S. 60–88 dahingehend beantwortet, daß er diese Persönlichkeit, die ihm als der hinter dem Evangelisten stehende Traditionsträger gilt, mit dem Johannes des Zwölferkreises identifizierte. Zwischenzeitlich (1970) hatte er seine Meinung korrigiert, indem er hinter dieser Persönlichkeit einen anonymen Jerusalemer Herrenjünger sah, der mit dem Evangelisten gleichzusetzen sei. Die neue Lösung, die unter nochmaligem Abwägen aller wichtigen Argumente vorgetragen wird, unterscheidet zwischen jenem Jerusalemer Jünger und dem Evangelisten. Jener sei der Traditionsträger, dieser der Mann – aus der Schule jenes Jüngers stammend –, der für das Evangelium verantwortlich sei und von dem es stamme. Dieses beeindruckende und spannende Ringen in einer schwierigen und heiklen Frage darf als allgemeines Anzeichen für den Schwierigkeitsgrad des vielleicht undurchdringlichsten Problems des Johannesevangeliums gelten, in dessen Beantwortung alle jene nicht überzeugen können, die es sich zu leicht machen und eine handfeste Lösung parat haben. Manche Autoren erblicken in jenem Jünger eine Idealgestalt. Auch Sch. ist bereit, ihm zusätzlich idealisierende oder symbolische Züge zuzuschreiben (S. 457: Repräsentant aller, die vom Erhöhten das Heil erwarten und sein Wort annehmen wollen, Prototyp des Glaubenden). Es fragt sich, ob bei dieser deutlichen symbolischen Ausdruckskraft das historische Problem nicht auf den zweiten Platz verwiesen wird.

Ein schöner Ausblick „zur Gegenwartsbedeutung des Johannesevangeliums" (465ff) hebt in 5 Punkten ab auf das Geschichtsproblem, das Ineinander von irdischem Jesus und erhöhtem Christus, die Gottesfrage, die existentiale Blickweise und die Frage nach der Zukunft. „In allem zeigt sich die Größe und Begrenztheit des letzten kanonischen Evangeliums" (470). Sch. hat sein gigantisches johanneisches Werk (insgesamt 1545 Seiten) vollendet. Wir müssen ihm für diese Leistung danken und ihn beglückwünschen. Sein Werk wird für lange Zeit für den Seelsorger und Theologen eine reiche Fundgrube und für den Fachkollegen eine unverzichtbare Quelle der Anregung und Befruchtung sein.

München Joachim Gnilka

Pesch, Rudolf / **Zwergel,** Herbert A.: **Kontinuität in Jesus.** Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 144 S. kart.-lam. DM 17.80

Anzuzeigen ist kein neues Jesus-Buch – auch nicht in der verengten Perspektive des Untertitels. Worum es den Autoren geht,

zeigt ein Zitat des beteiligten Tiefenpsychologen: „Wenn Jesus nicht im Tod gescheitert ist, wenn sich seine Zuwendung bereits im Tod als gelungen erweist, bedarf es zum Vollzug des Auferstehungsglaubens nicht jenes zwanghaften, die Freiheit Jesu negierenden Mechanismus' der nachträglichen Rechtfertigung; die Kontinuität in Jesus und seiner Freiheit ist Grundlage für Auferstehung und Hoffnung, die Erfahrung des Geistes ist gebunden an Jesu Zuwendung bis in den Tod" (123). Damit wird eindrücklich die Grundthese des Exegeten unterstrichen, die er bereits in seinem – eine breite Diskussion auslösenden – Beitrag „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" (in: ThQ 153, 1973, 201–228) vertreten hatte: Gegen das Desinteresse der dialektischen Theologie und der Kerygma-Theologie am irdischen Jesus und gegen den damit implizierten „Ostergraben" – Einflüsse dieses Denkansatzes lassen sich auch bei katholischen Theologen wie H. Schlier, R. Schnackenburg und K. Rahner (vgl. S. 11–14) nachweisen – steht bei R. Pesch „der traditionsgeschichtliche Zusammenhang, der das Leben Jesu und seine Wirkung auf seine Jünger mit der pluralen nachösterlichen Entwicklung verbindet" (34), im Vordergrund. „Die Vermittlung des Glaubens von Jesus selbst her" (33) ist sein Programm. Ihm geht es mit H. Thyen darum, „die Geschichte der Kirche mit dem historischen Jesus selber zusammenzudenken und nicht an die Stelle des konkreten Jesus die Abstraktion eines ‚Osterereignisses' und eines allein diesem entsprungenen, ‚senkrecht von oben' kommenden ‚Kerygmas' treten zu lassen" (33, vgl. 73).

Bewußt wurde diese Grundthese der beiden Autoren expressis verbis vorangestellt, da sie in den großenteils einem gemeinsamen Seminar entwachsenen Beiträgen nicht direkt behandelt und entfaltet wird. Sie ist eher die gemeinsame Basis und der Denkhorizont, aus dem heraus einzelne Texte und Thesen diskutiert werden. Da die Aufsätze in sich eigenständig sind, seien sie einzeln gewürdigt.

1. Im ersten Beitrag von R. Pesch, „Christus dem Fleische nach kennen" (2 Kor 5,16)? Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, ebd. 9–34, wird die im Kontext des paulinischen Interesses am historischen Jesus seit R. Bultmann am meisten diskutierte Stelle in meisterhafter Kürze theologiegeschichtlich aufgearbeitet, wobei auf die systematische Behandlung dieser Frage (9–14) der Konsens der Ergebnisse von exegetischen Spezialuntersuchungen (16–21) erstaunlicherweise keinen Einfluß hatte. Deren These, daß κατὰ σάρκα nicht den irdischen Jesus meint, sondern die Erkenntnisweise „nach dem Fleisch" vor im Gegensatz zur Erkenntnisweise „nach dem Geist" nach der Konversion zum Christsein, wird vom Vf. mit guten Argumenten gestützt. „Der so oder so Beurteilte ist" in jedem Fall der irdische Jesus von Nazareth (26; vgl. 32), da die Identität von irdischem und erhöhtem Christus für Pl Voraussetzung aller Theologie ist. Pl kann im Handeln Jesu (als des Irdischen) als pneumatisch Erkennender nur das Handeln Gottes sehen.

Die hier wissenschaftlich-methodisch exakt entfaltete und pointiert vertretene These verdient es, im katholischen und evangelischen Bereich stärker bedacht zu werden, wenn dadurch auch die traditionelle Deutung von der Auferstehung Jesu als eines in der Regel isoliert vorgestellten geschichtlichen Ereignisses nicht tangiert werden muß.

2. Der zweite Beitrag von R. Pesch, Tod und Auferstehung. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Theologie des Todes als einer Theologie nach dem Tode Gottes, ebd. 35–72, versteht sich nicht als kritisch-historische Interpretation, sondern als eine fundamentaltheologisch-existentiell-sprachphilosophische Meditation über Phil 1,18b–24. Ziel der Meditation ist es herauszustellen, was diese Verse „(an)sagen wollen, nicht etwa nur, was sie zur Zeit ihrer Entstehung sagen wollten" (39). Das leitende Verständnis bilden gegenwärtige Fragen, was zu einer merk-würdigen Ungeschichtlichkeit der Texte führt, wobei sich nicht nur eine „fundamentale Übereinstimmung zwischen Paulus und Johannes... leicht" erkennen läßt (133 Anm. 8). Der methodische Ansatz, „die paulinische Theologie... in eine Gestalt heutiger Theologie des Todes (zu) verwandeln,... sie als eine Theologie nach dem Tode Gottes ausdrücklich zu denken versuchen" (42), gibt Vf. Gelegenheit, in zeitgenössischen Denkmodellen ein Feuerwerk sprachlicher Formulierungskunst zu entzünden analog heideggerscher Sprachmuster (vgl. etwa 46,61) sowie in Anlehnung an neuere Veröffentlichungen von G. Schunack, J. Heise, E. Fuchs u. a. Inwieweit das hier dokumentierte (gekonnte) Spiel mit Sprache ein „Sprachgewinn" ist (50: „Die Sprache des Glaubens, das Kerygma, das Zeugnis ist bereits der Gewinn"), ob diese „Sprache des Glaubens... Zusage für den Menschen ist, der sich im zugesagten Wort... als einem Wort der Hoffnung behaupten darf und behaupten soll" (37), hängt nicht zuletzt vom sprachkompetenten elitären Hörer/Leser ab. Metaphorische Sprache geriet nicht nur bei Heidegger an die Grenze zum „Jargon der Uneigentlichkeit".

Exegetisch bleiben einige Fragen ungeklärt: Vertritt Pl – wie vorrangig Joh – eine präsentische Eschatologie, wie Vf. anzudeuten scheint (47)? – Ist der Tod erst jener Ort, der zum Mit-Christus-Sein führt (57)? Ist die hier und an anderen Stellen vorausgesetzte, vor allem von Heidegger initiierte sogenannte Endentscheidungshypothese, wonach der Mensch im Augenblick seines Todes sich in voller Verantwortung und Klarheit endgültig für oder gegen Gott entscheidet (aufgenommen u. a. von L. Boros, J. Pieper, K. Rahner), schriftgemäß? Wird damit nicht die Radikalität und Katastrophe – auch des Todes Jesu – eo ipso „theologisch" glorifiziert? – Kann für den Juden Pl der Tod Jesu und der „Tod Gottes" identifiziert werden, wie es durchgehend geschieht? Die genannten Fragen betreffen auch die dritte Studie von Pesch.

3. Auch die Lektüre des dritten Beitrags von R. Pesch, Zur Theologie des Todes Jesu. Ein Versuch, ebd. 73–94, könnte für sprachunkundige Leser durch den uneigentlichen Gebrauch von Begriffen erschwert werden, obwohl man dem Vf. keine „Gänsefüßchen-Mentalität" bzw. eine Vorliebe für leere Worthülsen wird nachweisen können. Dennoch dürfte diese sprachliche Eigentümlichkeit der theologischen Gewichtigkeit nicht gerade zum Vorteil gereichen.

Die Grundthese dieses „Versuchs": „Der christliche Glaube steht und fällt damit, daß der Tod dieses Menschen Jesus von Nazareth und Gott zusammengehören, daß Gottes Gottheit im Tod dieses Menschen offenbar ist... Jesus von Nazareth ist im Tode (als dem Tode Gottes) lebendig, ‚auferweckt'" (81f). Der Gedanke, daß die Auferweckung die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einmaligen Lebens Jesu und damit auch seines Todes ist, ist – auch in der katholischen Literatur – nicht ganz so neu, wie es bei der Lektüre (wohl unbewußt) suggeriert wird (vgl. etwa das in Anm. 32 zitierte Gemeinschaftswerk von K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, Freiburg 1972, 36–50.123–132). Dennoch ist der Gedanke, daß Auferweckung Jesu nur in Konsequenz des Anspruchs des irdischen Jesus gedacht werden kann, wert, in immer neuem Anlauf und von verschiedenen Perspektiven her bedacht zu werden. Nur so erfährt der Glaubende in der Geschichte Jesu den Grund für ein eigenes sinnerfülltes Leben.

Zu fragen bleibt aber, ob das, was mit Auferweckung im NT gemeint ist, nicht durch die Bestimmung des bleibenden Gerettetseins „im Tode" nivelliert wird, da nach dem Kreuz keine weitere, neue Geschichte Gottes mit und an Jesus anscheinend gedacht und geglaubt werden kann. Diese Anfrage betrifft nicht nur die Christologie, sondern in erster Linie das Verständnis der Theo-logie, da jene ohne diese im NT nicht denkbar und glaubbar ist. Der Glaube an das Wirken Gottes – ob beim historischen Jesus, im Tode Jesu oder in seiner Auferweckung – ist das unaufgebbare Prae jeder Christologie. Dies leugnet Vf. keineswegs, doch kann die Konkretisierung des Verhältnisses von Christologie und Theologie nicht nur durch eine Vermittlung des Osterglaubens durch den irdischen Jesus geleistet werden. Dies ist eine Verlagerung, keine Lösung des theo-logischen Problems. (Auch in der neuesten Stellungnahme Vf.s: A. Vögtle / R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben?, Düsseldorf 1975, 132–184, bleibt dieses Problem ungeklärt; kritisch dazu J. Kremer: Theol Revue 72, 1976, 1–14).

4. Der abschließende Aufsatz von H. A. Zwergel, Die Bedeutung von Leben und Tod Jesu von Nazareth in tiefenpsychologischer Sicht, ebd. 95–124, ist eine exegetisch begründete Auseinandersetzung und Revision des Jesusbuches von K. Niederwimmer, Göttingen 1968. War N. nur an kollektiven Bewußtseinsprozessen interessiert und übertrug er in der Nachfolge Freuds den „nachträglichen Gehorsam" der Urhorde nach der Tötung des Urvaters auf die Abfolge von Tod Jesu – Auferwekkungsglauben der Jünger (Auferweckung als „nachträgliche Rechtfertigung"), so argumentiert Zwergel von einem individualpsychologischen Ansatz her. Er befragt – im exegetischen Ansatz von R. Pesch u. a. – Jesu Einstellung selbst, seine persönliche Psyche (103), sieht im Zurücktreten apokalyptischer Symbole bei Jesus für die Analyse eine „Schlüsselfunktion" (109; ähnlich 105), da Jesus in der Hinwendung zum Du den Anfang der Herrschaft Gottes sah. Die Praxis Jesu und ihre Bedeutung steht in Kontinuität mit Kreuz und Ostern als der neuen Sinngebung dieser Praxis. Anders gesagt: Der Sinn der Auferstehung beruht darin, daß Jesus im Tode gerade nicht gescheitert ist. Die Praxis Jesu bewahrheitet sich auch im Kreuz, was durch das Symbol der Auferstehung manifestiert wird (120–122).

Ohne die tiefenpsychologische Argumentationsweise beurteilen zu können, bleibt es dennoch erfreulich, daß die Analyse bei den Texten und bei den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese ansetzt (101). Allerdings bleibt zu vermuten, daß damit über die

Ergebnisse der Psychologie vorentschieden ist, auch wenn sie mit dem Anspruch auftritt, daß „Exegese ... zur Aufdeckung des Sinnes der überlieferten Texte der Tiefenpsychologie (bedarf)" (102).

Überblickt man die vier Beiträge, so ist als bleibende Perspektive die Rückbindung von Tod und Auferweckung Jesu an die Geschichte und den Glauben (vgl. 34) des irdischen Jesus auffällig, ebenso der durchgängige Versuch, Tod und Auferweckung in Identität mit Jesu Leben ganz aus und für Gott und ganz für die anderen glaubend zu verstehen. Dürfte das erstere auf breite Zustimmung stoßen, so das zweite – nicht nur in der exegetischen Sektion – die Diskussion anregen, wenn nicht auch Kritik und Widerspruch herausfordern. Dennoch ist der Versuch, für den Menschen unserer Zeit die Sinnhaftigkeit des Todes in Tod und Auferstehung Jesu bleibend zu begründen, not-wendig, weil anders existentielle Nöte nicht gewendet werden können.

Münster Hubert Frankemölle

Lapide, Pinchas: **Ist das nicht Josephs Sohn?** Jesus im heutigen Judentum. – (Stuttgart/München): Calwer/Kösel (1976). 167 S. kart. DM 19.80

Küng, Hans / **Lapide,** Pinchas: **Jesus im Widerstreit.** Ein jüdisch-christlicher Dialog. – (Stuttgart/München): Calwer/Kösel (1976). 51 S. kart. DM 6.80

Lapides Buch besteht aus drei Abhandlungen: Jesus in der hebräischen Literatur (13–45); Jesus in israelischen Schulbüchern (47–80); Rabbinen über Jesus (81–167). Das Buch will dem „sachlich geprägten Glaubensdialog" dienen. Das heißt im Hinblick auf Jesus: „Nachdem fast zwei Jahrtausende alles Trennende überbetont wurde, ist es an der Zeit, nun auch die gemeinsamen Wurzeln zur Sprache kommen zu lassen" (163). In solchem Glaubensdialog kann endlich der „Jude" Jesus für Christen sichtbar werden, etwa im Hinblick auf die Bergpredigt. In solchem Glaubensdialog wird aber auch für den Juden selbst das „profunde Judesein" (45) Jesu sichtbar.

L. berichtet in der ersten Abhandlung, wie Jesus von Nazareth in der hebräischen Literatur unseres Jahrhunderts gesehen wird. „Gemeinsam ist allen diesen Versuchen ein wachsendes Einfühlungsvermögen in das Leben und Sterben des Galiläers, ein Mitgefühl, das oft von Liebe kaum zu unterscheiden ist – und ein Bewußtsein brüderlicher Schicksalsgemeinschaft, das sogar in den Christus-feindlichen Werken noch durchschimmert" (18). – In der zweiten Abhandlung werden zehn israelische Geschichtsbücher auf ihr „Jesusbild" hin untersucht, näherhin auf ihre Aussagen über die Herkunft Jesu, Johannes den Täufer, die Botschaft Jesu, seinen Messiasanspruch, seine Verurteilung und Kreuzigung. Was in diesen Geschichtsbüchern über die Evangelien steht, wird kurz dargestellt (61), und besonders eingehend, welche Stellung das Frühchristentum im amtlichen Lehrplan des israelischen Unterrichtsministeriums spielt (61–73). L. bemerkt dazu abschließend (79): „Wenn diese Grundlinien mit dem ‚Judenbild' in den Schulbüchern des christlichen Abendlandes nach Auschwitz verglichen werden ... kann man schwer Wehmut unterdrücken." L. bringt hier auch eine Liste der Textanalysen des „Judentumsbildes" in christlichen Religionsbüchern, und sieht, daß seit 1945 in der Darstellung des Judentums „ein beträchtlicher Fortschritt" zu verzeichnen sei, aber es sich nicht leugnen läßt, „daß auch 30 Jahre nach Auschwitz noch vieles zu tun ist" (80). – In der dritten Abhandlung greift L. weit in die Geschichte zurück und bringt zahlreiche Stimmen jüdischer Rabbinen über Jesus und das Christentum bis herauf zu Abraham Isaak, dem ersten Oberrabbiner von Palästina (1865–1935).

L. hat ein wichtiges Buch geschrieben, das viele christliche Theologen und Religionslehrer studieren sollten in der Bereitschaft, mit den Juden in einen „sachlich geprägten Glaubensdialog" einzutreten. L. verschweigt nicht das bleibend Trennende zwischen Judentum und Christentum, das mit der Christologie zusammenhängt, besonders mit der christlichen Glaubensüberzeugung, Jesus von Nazareth sei der Sohn Gottes. Dafür muß der Christ Verständnis haben. Die christliche Theologie sieht allerdings immer mehr auch im Hinblick auf dieses für jüdische Ohren so skandalöse Dogma seine atl-jüdischen Wurzeln. Mit „Hellenismus" und „Paganisierung" hat das christologische Dogma nichts zu tun. Das ist meine wissenschaftliche Überzeugung (vgl. dazu F. Mußner, Ursprünge und Entfaltung der ntl Sohneschristologie, in: L. Scheffczyk [Hrsg.], Grundfragen der Christologie heute [QD 72], Freiburg/Basel/Wien 1975, 77–113). – Der Rezensent hat zu dem Buch L.s das Vorwort geschrieben.

Am 25. August 1975 wurde vom SWF unter dem Titel „Jesus im Widerstreit" ein jüdisch-christlicher Dialog ausgestrahlt, geführt von H. Küng und P. Lapide unter der Gesprächsleitung von W. Strolz. Es ging um Jesus. Küng fragte dabei seinen jüdischen Gesprächspartner Lapide auch: „Worin sehen Sie das Gemeinsame, das Jesus offenkundig mit dem Judentum seiner Zeit hatte, und worin sehen Sie zweitens den Unterschied?" Interessant ist die Antwort Lapides: „Jesus stand zum Judentum seiner Zeit in einer Kontrastharmonie, und beide Teile dieses Wortes machen ihn für mich ur-jüdisch, ich würde fast sagen, nur-jüdisch", unter Hinweis auf Mose, sozusagen den Ur-Juden, der nach dem Buch Exodus auch schon in einer „Kontrastharmonie" zu seinem Volk gestanden hat. Der Dialog mußte letztlich zu der Frage führen, warum Jesus von Nazareth „damals liquidiert worden" ist. Die Antwort auf diese Frage bleibt allerdings in der Schwebe. Lapide konzediert, daß für die „Sadduzäer der Tempelhierarchie" Jesus „zum mindesten ein Störenfried sein" mußte, und bemerkt schließlich: „Ich würde den Blickwinkel unserer Kontroverse, die jetzt fast 19 Jahrhunderte lang besteht, von 180 Grad, also von einem christlichen ‚Ja' in Konfrontation zu einem jüdischen ‚Nein', zu einem christlichen ‚Ja' und einem bescheidenen jüdischen ‚Ich weiß es nicht' ändern. Also, wenn Sie wollen, von 180 auf 90 Grad"; und zuletzt: „Wenn der Messias kommt und sich dann als Jesus von Nazareth entpuppen sollte, dann würde ich sagen, daß ich keinen Juden auf dieser Welt kenne, der etwas dagegen hätte". Das entspricht der eigenen Ansage Jesu in Mt 23,39. Leider zeigt Küng die Neigung, das vom NT eindeutig bezeugte Ereignis der Auferweckung Jesu von den Toten, das auch sein jüdischer Gesprächspartner nicht leugnet, runterzuspielen und sich mit der unverbindlichen und beliebig interpretierbaren Formel „Jesus lebt" zufriedenzugeben, obwohl zum Glauben des frommen Judentums damals wie heute die Überzeugung der endzeitlichen Auferweckung der Toten gehört.

Die Gespräche müssen weitergehen, nicht um die Juden zu „bekehren", sondern um der gegenseitigen Erkundung willen, um einander besser zu verstehen.

Regensburg Franz Mußner

The mind of Eriugena. Papers of a Colloquium – Dublin, 14–18 July 1970. Ed. by John J. O'Meara and Ludwig Bieler. – (Dublin): Irish University Press (1973). XIII, 199 S. Lw. Ir. £ 7.50

Das Werk des aufgrund seiner irischen Herkunft als Johannes Eriugena oder Scottus („Scottus Eriugena" sollte als Tautologie vermieden werden) in der Geistes- und Theologiegeschichte bekannten Gelehrten, der kurz nach 840 auf das Festland kam und bald eine einflußreiche Lehrtätigkeit im Zusammenhang mit dem Hofe Karls des Kahlen, vor allem in Laon, entfaltete, bildete den Gegenstand eines Colloquiums, das im Juli 1970 in Dublin unter den Auspizien der Royal Irish Academy stattgefunden hat. Es ist dankbar zu begrüßen, daß die Beiträge zu diesem Colloquium – die Referate sowie eine Zusammenfassung der Diskussion, die sich an jedes Referat anschloß – mit dem vorliegenden Band veröffentlicht worden sind, wird auf diese Weise doch besser als durch Einzelbeiträge, die in verschiedenen Publikationsorganen erscheinen, Einblick in die jüngste Forschung über Eriugena geboten. Dies ist um so begrüßenswerter, als die Beschäftigung mit Johannes Eriugena in verschiedenen Disziplinen ihren Platz hat, deren Forschungsergebnisse in der Regel an disparaten Orten bekanntgemacht werden.

Einige Beiträge der Veröffentlichung, die hier vorgestellt werden sollen, stammen von Autoren, die durch neuere Editionen von Schriften des Eriugena oder die Vorbereitung einer Edition als mit der Gedankenwelt dieses Mannes in besonderer Weise vertraut bekannt sind. So befaßt sich I.P. Sheldon-Williams, zusammen mit L. Bieler Herausgeber von „Periphyseon" (De divisione naturae) – bisher I. I u. II = Scriptores Latini Hiberniae VII u. IX (Dublin 1968 u. 1972) – mit den griechischen Quellen des E. („Eriugena's Greek Sources", S. 1–14). Sein Ergebnis: E. kannte die heidnischen griechischen Schriftsteller (Plato, Aristoteles, Platonisten und heidnische Neuplatoniker) nur minimal und indirekt, selbst Septuaginta-Zitate stammen aus patristischen Autoren; seine bevorzugte griechische Quelle waren die Schriften des Ps.-Dionysius Areopagites, die er ja selbst etwa ab 858 im Auftrag Karls d. Kahlen übersetzt hat.

L. Bieler, auf dem Gebiet der Eriugena-Forschung besonders durch seine Mitarbeit an der Periphyseon-Edition bekannt (s. o.), bietet erste Untersuchungsergebnisse der Latinität in den Original-Prosaschriften Eriugenas – also unter Ausschluß der Übersetzungen („Remarks on Eriugena's Original Latin Prose, S. 140–146). Schon jetzt kann B. zeigen, daß E. in einem an Augustin und Boethius geschulten Stil

schreibt und daß irische und griechische Einflüsse vor allem in der theologischen und philosophischen Terminologie erkennbar sind.

P. Meyvaert („Eriugena's Translation of the Ad Thalassium of Maximus: Preliminaries to an Edition of this Work", S. 78–88) behandelt einige Probleme, die sich im Zusammenhang mit der von M. in Angriff genommenen Edition der auch von ihm erst in 2 Hss. festgestellten Übersetzung von Maximus' Ad Thalassium ergaben. Diese Übersetzung hat Johannes Eriugena – wie M. wahrscheinlich machen kann – ebenso wie die Übersetzungen weiterer fünf griechischer Werke, u. a. Ps.-Dionys, zwischen 851 und dem Beginn seiner Arbeit an Periphyseon (866 terminus post quem non) abgefaßt. Mit Recht wendet sich M. gegen die u. a. von M. Cappuyns vertretene Meinung, daß die Ps.-Dionysios-Übersetzung des Eriugena erst nach 860 fertiggestellt worden sei, weil Hinkmar von Reims in seinem 859/860 verfaßten Traktat De praedestinatione noch die Übersetzung Hilduins zitiert hat – als ob die Fertigstellung eines Werkes und dessen Versendung an einen Adressaten sogleich zur Folge gehabt hätte, daß es allgemein bekannt war und benutzt wurde!

Daß Periphyseon vielleicht schon bald nach seiner Fertigstellung in Auxerre bekannt war, kann E. Jeauneau, dem wir die Editionen von E.'s „Homilie über den Prolog des Johannes-Evangeliums" (Sources Chrétiennes 151, 1969) und seines „Kommentars zum Johannes-Evangelium" (SC 180, 1972) verdanken, anhand eines bislang übersehenen Zeugnisses der Homelie I 11 des Heiric von Auxere nachweisen („Influences érigéniennes dans une homélie d'Héric d' Auxere", S. 114–123).

Für das Denken des E. ist eine stets enge Verbindung von sprachlich-philologischen Bemühungen und spekulativen Reflexionen charakteristisch, und zwar durch alle Entwicklungsstufen dieses Denkens hindurch, die H. Liebeschütz in einer eindringenden, auf handschriftliche Zeugnisse gestützten Untersuchung markiert („The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought", S. 49–58). Es gehört zu dieser Eigenart des E., daß er, wie L. betont (57), auch als Philosoph ein Text-Interpret blieb.

Die Frage nach dem Text war deshalb für E. wesentlich, sie ist aber auch für unser Verständnis des E. wichtig. Das Bemühen G. Schrimpfs, „ein methodisches Instrument zu entwickeln ..., mit dessen Hilfe uns philologische Untersuchungen vielleicht mehr Gewißheit über die Authentitzität der Texte ‹hier: der Annotationes in Martianum› verschaffen könnten" („Zur Frage der Authentizität unserer Texte von Johannes Scottus' Annotationes in Martianum", S. 125–138 – zu Anm. 7: die Edition von C. E. Lutz ist 1970 in 2. Auflage erschienen), ist daher im Ansatz richtig und wichtig und zwar über den hier untersuchten Text hinaus. Leider gelangt Sch. nicht über Hypothesen hinaus, die auch als solche noch ungenügend begründet sind (vgl. S. 128/30, wo lediglich drei Textstellen verglichen werden, um die Abhängigkeit des Remigius von Auxere von der Überlieferung in M [Metzer Hs.] oder C [Corbie-Hs.] zu prüfen, oder S. 132, wo mit nur einem Textvergleich begründet wird, daß „die in C und M überlieferten Texte weder authentisch noch authentische Abschriften des Originals sind").

Während weitere Beiträge den Quellen (R. Russell, „Some Augustinian Influences in Eriugena's De divisione naturae", S. 31–40), systematischen Problemen (J. Pépin, „Mysteria et Symbola dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean", S. 16–29; M. Cristiani, „Le problème du lieu et du temps dans le livre Ier du Periphyseon", S. 41–47; J. Trouillard, „Érigène et la théophanie créatrice", S. 98–113; G.-H. Allard, „La structure littéraire de la composition du De divisione naturae", S. 147–157) und der Eigenart E.'s als Übersetzer nachgehen (R. Roques, „Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys", S. 59–76), veranschaulichen einige Beiträge beispielhaft den vielseitigen und langdauernden Einfluß, den E. durch seine Werke ausgeübt hat, im Bereich von Theologie und Philosophie des Mittelalters (J. Barbet, „La tradition du texte latin de la Hiérarchie céleste dans les manuscrits des Expositiones in Hierarchiam caelestem", S. 89–97; N. M. Häring, „John Scottus in Twelfth Century Angelogy", S. 158–169, M.-Th. d'Alverny, „Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène et d'Avicenne. Notes sur le De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas", S. 170–181) wie noch im Idealismus des 19. Jahrhunderts (W. Beierwaltes, „The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism", S. 190–196) und selbst auf ikonographische Gestaltungen des 12. Jahrhunderts in Frankreich (Y. Christe, „Quelques portails romans et l'idée de théophanie selon Jean Scot Érigène", S. 182–189).

Johannes Eriugena ist gewiß als Gelehrter, Lehrer und Übersetzer einer der vielseitigsten und originellsten Repräsentanten des karolingischen Geisteslebens gewesen. Er wie etwa seine westfränkischen Zeitgenossen Prudentius von Troyes († 861), Lupus von Ferrières († nach 862) und Hinkmar von Reims († 881) bezeugen je in ihrer Eigenart eine oft noch viel zu wenig gewürdigte Lebendigkeit geistigen Interesses und Ringens im westfränkischen Reich z. Z. Karls des Kahlen. Daß die Orthodoxie des Eriugena vom Beginn seiner literarischen Tätigkeit an immer wieder in Zweifel gezogen worden ist – bis hin zur kirchlichen Indizierung 1684 (vgl. Häring S. 158 u. 163f) und zum Vorwurf des Pantheismus im 19. Jahrhundert (vgl. Beierwaltes S. 192f) –, hat seinen Einfluß offenbar nicht beeinträchtigt.

Diesen Einfluß noch genauer zu untersuchen, u. a. durch die möglichst genaue und umfassende Feststellung der Überlieferung seiner Werke – der Hss., Drucke und der Zeugnisse alter Bibliothekskataloge (vgl. den für eine erste Orientierung noch immer wertvollen Versuch von I. P. Sheldon-Williams, A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena: JEH 10, 1959, 198–221) – wäre eine wichtige Aufgabe der weiteren Eriugena-Forschung. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß die bei Gelegenheit des Dubliner Colloquiums gegründete „Society for the Promotion of Eriugenian Studies" (vgl. die Information am Ende des Bandes) diese Aufgabe nach Kräften fördern kann. Den Veranstaltern des Colloquiums wie den Herausgebern der „Papers" aber ist aufrichtig zu danken für die bunte Palette an Einblicken und Anregungen, die mit den im vorliegenden Band vereinigten Beiträgen geboten wird.

Augsburg Raymund Kottje

Hauschild, Wolf Dieter: **Gottes Geist und der Mensch.** Studien zur frühchristlichen Pneumatologie. – München: Kaiser 1972. 312 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen, Bd 63) kart. DM 40.–

Der Gegenstand des Buches ist, wie der Titel andeutet, die Untersuchung des Zueinanders von Hl. Geist und Mensch bei mehreren Autoren des 2. und 3. Jhs: Clemens und Origenes; mehrere Gnostiker der Valentinischen Schule, Valentin selbst, Herakleon, Ptolemäus, Theodot, das Philippusevangelium und ein Exkurs über Basilides; Tatian und Irenäus und ein Anhang: Bemerkungen zur Pneumatologie der koptisch-gnostischen Schrift „Über das Wesen der Archonten"; schließlich das Apokryphon des Johannes, gefolgt von einem Exkurs über die philonische und gnostische Interpretation von Gn 2,7.

Ich beschäftige mich in der Rezension mit dem Teil, in dem ich eine gewisse Kompetenz besitze, nämlich mit den 64 Origenes betreffenden Seiten (86–150). Sie stellen einen nicht sonderlich zufrieden. Von Anfang an stützt sich der Autor auf das Konzept eines systematischen Origenes und begibt sich dabei in die Tradition von Harnack, De Faye, Hal Koch, Jonas und Kettler. Dies ist für H. ein Postulat a priori, und so findet er es nicht für nötig, sich gegenüber den Einwänden der „französischen Origenesforschung", der, wie wir anmerken möchten, eine stattliche Anzahl Deutscher hinzuzufügen ist, zu rechtfertigen. Sicherlich anerkennt er, daß es dem Denken Origenes nicht an Spannungen mangelt, daß es sehr komplex ist, aufgrund der Fülle des verschiedenartigsten von ihm aufgenommenen Materials. Aber allein das „System" zählt und alles übrige wird abqualifiziert als „Erbauungsliteratur". Dieser letzte Ausdruck stellt eine Karrikatur dar. Eine Studie von Peri Archon, die sich mehr mit dem literarischen Genus und der Struktur auseinandersetzt, hätte dem Autor gezeigt, wie unsystematisch dieses Buch ist, wenn man sich nicht darauf beschränkt, es nach den mißverständlichen und vereinfachenden Fragmenten des Hieronymus und Justinian vorzustellen: es ist vielmehr voll an Auseinandersetzung und Spannung zwischen zwei oder manchmal drei entgegengesetzten Meinungen, und oft entscheidet sich Origenes für keine einzige. Die Alternative, die nicht konform geht mit dem durch die Kritik zu Anfang dieses Jhs. entwickelten „System", kann nicht qualifiziert werden mit „Erbauungsliteratur", denn sie ist genau so gut Theologie wie die andere Meinung. Diese zu Beginn getroffene Wahl verzerrt die gesamte Studie H.s über Origenes.

Der Autor lehnt die Konzeption des menschlichen pneuma als Gnadengabe ab, die dargestellt worden ist von J. Dupuis (L'esprit de l'homme: Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène. Bruges/Paris 1967) und mehreren anderen vor ihm, so auch von mir (Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, Paris 1956: „L'Anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel", in: Revue d'Ascétique et de Mystique 31, 1955, 364–385; „Geist", in: RAC IX [1974] Sp. 515–521). Er lehnt es konsequenterweise ab, das menschliche pneuma von nous zu unterscheiden, der gewöhnlich für Origenes als Bezeichnung für den höheren Teil der Seele angesehen wird, so daß also diese Unterscheidung der springende Punkt für die trichotome Anthropologie des Alexandriners ist. Aus diesem Grunde wird H. nicht die feine Dialektik klar, die diese beiden

Begriffe ausdrücken, einmal die Gnadengabe und zum anderen die Befähigung des Menschen, der die Gnade empfängt. Für eine eingehende Auseinandersetzung mit den Argumenten H.s vgl. H. Crouzel „Chronique origénienne" in: Bulletin de Littérature Ecclesiastique 1976, 128–146, 139ff.

Wir möchten sagen, daß die Bestreitung H.s keine große Vertrautheit mit dem Denken von Origenes verrät. Sicherlich, die Dialektik von pneuma und nous ist für einen Modernen abwegig, weil Origenes nur wenig in den Unterscheidungskategorien von Natur und Übernatur denkt: das Pneuma des Menschen, ohne deswegen nach der H.schen Konzeption, die sich angeblich an Dupuis anlehnt, „ein Stück göttlichen Wesens" zu sein, nimmt in einer unbestimmten Art und Weise an der Schöpfungs- und Erlösungsordnung teil. Hingegen unterscheidet Origenes ganz deutlich – und dies wird dem Autor nicht klar – die Partizipation im H. Geist von der Präsenz des Hl. Geistes. Diese Dialektik ist für H. noch weniger akzeptabel wegen seiner Gnadenkonzeption, die sich durch seine ganze Ausführung hindurchzieht. Er würde jedoch diese Dialektik durch eine Textanalyse, sine ira et studio, erkannt haben, denn sie ist einer der Ausdrücke des „Synergismus", den er konstant Origenes vorwirft, nämlich die Tatsache, daß der Mensch in der Gnade mitarbeiten muß, während er sie empfängt, was er durch ein moralischen Leben macht. Das Taufereignis hat keinen Sinn, wenn nicht ein ihm konformes Leben folgt und dieses Leben ist ebenso wie die Taufe selbst der Effekt und das Zeichen der Anwesenheit des Hl. Geistes. Zu diesem Punkt scheint die Kritik, die der Vf. an Origenes richtet, einmal zu erwachsen aus einem zu systematisierenden Geist – man stellt eine Tendenz des Argumentierens in einem „E n t w e d e r o d e r"-Schema fest; dabei ist Origenes par excellence einer, der konstant anscheinend kontradiktorische Affirmationen vereinigt – und ferner aus einer Theologie, der ich nicht zustimmen kann. Ein so wichtiges Thema, wie das Verhältnis Hl. Geist und Mensch gleichzeitig bei einem Dutzend Autoren zu studieren, dabei zu glauben, daß man es tief genug und entsprechend exakt darstellen kann, und sich in so fundamentalen Punkten polemisch auseinanderzusetzen, ist sicherlich ein Wagnis. Man muß feststellen, daß gewisse Geister allergisch gegenüber dem Denken Origenes sind und es nicht angemessen beurteilen können, wegen einer Geisteshaltung und einer Theologie, die zu unterschiedlich von der seinen ist. Ich kann nicht sagen, ob dieselben Gründe der Verzerrung auch bei dem Bild, das H. bezüglich der anderen Autoren zeichnet, bei seinen Zusammenfassungen und Vergleichen, die er anstellt, auftreten; aber seine Studie über Origenes macht mich diesbezüglich mißtrauisch.

T o u l o u s e — H e n r i C r o u z e l
(Übers.: R. Himmrich)

Borchert, Ernst: **Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 1. Halbbd XVII 1–635; 2. Halbbd 637–944.
(Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, NF Bd 21/1 und 21/2); kart. DM 150.–

E. Borchert, der in der Erforschung der spätscholastischen Philosophie und Theologie durch seine Arbeiten über Nikolaus Oresme († 1382) seit 1934 sich schon einen Namen gemacht hat, legt hier das grundlegende Werk des späten Skotisten und Franziskaners Johannes de Ripa († nach 1368), seine Trinitätslehre vor.

Sie bildet neben den Grundfragen nach der Theologie (Distinctio 1–3: erstes Drittel des Gesamtwerkes) und der Visio beatifica (Dist. 27) den einzigen Gegenstand des ersten Buches seines Sentenzenkommentars (verfaßt 1354–56: zwei Drittel des ersten Buches). B. bietet diese Lehre in Gestalt einer einfachen Textanalyse der Distinktionen 4–34. Der Inhalt der Analyse wird nach jeder Distinktion kurz rekapituliert. Der Schluß (617–634) bietet schließlich einen zusammenfassenden Überblick über die wichtigsten Sonderlehren des Autors. Zugrundegelegt ist in der Hauptsache die Hs Vat. lat. 1082, eine aus 22 bisher bekannten Hss. Zwei weitere Hss werden nach Bedarf beigezogen. Zur Verdeutlichung der Lehren verweist der Autor auf die Quaestio de gradu supremo (1354) sowie die Determinationes zu den Sentenzen (1358–1359) sowie auf die Conclusiones, Werke, die wie die ersten drei Distinktionen und dist. 27 des ersten Sentenzenbuches von A. Combes in einer vorbildlichen kritischen Textedition vorliegen. Die bedeutsamen distinctiones 16 und 17 haben durch W. Dettloff 1963 (Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther [205–236]) bereits eine gründliche Bearbeitung gefunden. Die Frage nach dem göttlichen Vorherwissen hat H. Schwamm (1930 und 1934) untersucht. Die Trinitätslehre des Johannes von Ripa wird in dem Werk von M. Schmaus (Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus) nur nebenbei erwähnt.

So stellt die Arbeit von B. eine grundlegende neue Untersuchung des wesentlichen Werkes der Theologie des Johannes de Ripa dar.

Es ist nicht möglich, die einzelnen Lehren dieses großen Werkes hier vorzustellen. Die zahlreichen differenzierten Fragen des Lombarden sind auf wenige Grundthemen reduziert, die sowohl das eigentliche Glaubensgeheimnis vom dreifaltigen Gott, wie insonderheit die Möglichkeit einer Erhellung dieses Geheimnisses durch eine auf eine bedeutende Höhe geführte skotistische Seinsmetaphysik behandeln. Dist. 4–7 (4–100) besprechen die Möglichkeit und Wirklichkeit der Zeugung des Sohnes; dist. 10–18 (132–367) untersuchen die Hauchung und Sendung des Geistes sowie die großen Probleme der Zeit, die mit der Frage nach dem Verhältnis von Einwohnung des Geistes, Gnade, Rechtfertigung, Verdienst und endgültiger Verherrlichung der Seele zusammenhängen. Dist. 19–26 (368–494) widmen sich den Fragen über die Gleichheit und Verschiedenheit und die zahlenmäßige Aussage über die Personen in dem einen personalen göttlichen Wesen. Die folgenden Untersuchungen greifen nochmals auf die vorangegangenen Grundprobleme zurück: dist. 27, auf die Frage nach dem Verbum Divinum (495–541), dist. 28 auf die Frage nach der Ursprunglosigkeit des Vaters (541–554), dist. 31 auf die Frage nach der Ähnlichkeit der Personen in Gott (555–565), dist. 32 auf die Frage nach dem Geist als Liebe zwischen Vater und Sohn (565–576) und schließlich dist. 33 und 34 noch auf die Probleme, die mit der Bestimmung der Personen durch Proprietäten in Gott verbunden sind (577–614). Dabei sind einige Distinktionen des Lombarden (Nr. 8, 21, 22, 29, 30) in den vorausgehenden oder nachfolgenden Fragen subsumiert. – Man muß wohl die große Zusammenfassung (617–634) und im Zusammenhang damit einzelne Passagen des Werkes selbst lesen, um die Gründlichkeit der Fragestellung und noch mehr der Antwortfindung hier zu erleben.

Aus den zahlreichen Sonderlehren, die immer wieder in Auseinandersetzung mit den anderslautenden Ansichten, vor allem der Ordensbrüder Johannes Duns Scotus (Ordinatio 1305–1308) und Petrus Aureoli (Sentenzenkommentar 1318–1320) sowie des Augustiners Gregor von Rimini (Sentenzenkommentar 1343–1344) herausgestellt werden, seien nur folgende genannt, weil sie tragend sind für das neue Trinitätsverständnis des Johannes von Ripa. Die wesentlichste Aussage ist wohl zunächst die, daß er den Hervorgang der Personen in Gott in einem Geschehen gründen läßt, das nicht productio, das vielmehr communicatio genannt werden muß. Diese communicatio selbst kann nicht im Wesen Gottes, soll aber auch nicht nur im Intellekt und Willen als solchen, soll vielmehr in der inneren immensitas des als aktiv verstandenen Intellektes und in der ebenfalls in ihrer immensitas zu verstehenden gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn, an der aber auch der Geist nicht nur passiv, sondern auch aktiv Anteil hat, gründen. Durch diese Bestimmung der formalen immensitas werden auch die Fragen nach dem Verhältnis von Ewigkeit (instans aeternitatis) zur Zeit aufgehoben, was sich vor allem in der Frage nach dem Verhältnis von Heiligem Geist und Gottesliebe in der Seele des Menschen dahin auswirkt, daß der Ripaner hier dem Lombarden beipflichtet, wenn er lehrt, daß der der Seele einwohnende Heilige Geist selbst die habituelle Liebe dieser Seele zu Gott sei. Das wichtigste Resultat aber ist, daß der Ripaner durch seine formale seinsmetaphysische Betrachtungsweise zu der Überzeugung kommt, daß die beiden ersten Personen, aber in gewisser Hinsicht auch der Heilige Geist in Gott als Personen absolut, nicht nur durch Produktion und nicht durch Relation bestimmt sind. „Das Sein der Person geht für Johannes de Ripa in jedem Fall ihrer Produktion wie auch der Relation zu einer anderen Person voraus" (633), so daß deshalb der Eindruck eines tritheistischen Gottesbildes entstehen würde, würde nicht durch die grundlegende Funktion der immensitas des Seins in Gott und durch die Möglichkeit einer entsprechenden Differenzierung in der Sprechweise aufgrund der wohl zu unterscheidenden rationes, formalitates und latitudines des Seins dies verhindert.

Vf. begnügt sich mit diesen Feststellungen über die Trinitätslehre des Johannes de Ripa. Mir scheint, es widerspricht nicht der Sauberkeit der Methode einer theologiegeschichtlichen Arbeit, ja es würde heute eher von ihr gefordert, daß wenigstens durch eine kurze Zusammenschau des Denkens des Ripaners mit unserem heutigen Denken die Eigenart dieser neuen Lehren und ihre Relevanz für unser gläubiges und religiöses Bild vom dreifaltigen Gott deutlich gemacht würden. Stellt man dem Entwurf des Ripaners etwa die Konzeption der Ostkirche, in der schließlich der Geist nur noch vom Vater (nicht auch vom Sohn) ausgeht, oder der geläufigen Konzeption auch unserer Westkirche gegenüber, wonach der Geist wohl von Vater und Sohn gehaucht, doch nur durch eine passive Hauchung in sich selbst bestimmt, die Dreifaltigkeit in dem einen Gott also gewissermaßen doch immer stufenförmig bei allem Festhalten an dem vollen Gottsein einer jeden

der drei Personen erscheint, gegenüber, so wird die Bedeutung dieser neuen Konzeption von einer absoluten Konstitutierung der drei Personen in Gott neben allem Festhalten an den inneren Produktionen und Relationen doch sehr bedeutsam. Es ist wohl zu überlegen, ob ein solcher Versuch wegen seines Formalismus oder sogenanntem Nominalismus im Seinsdenken zu den geschichtlichen Akten gelegt werden darf. Mir scheint, der diesem Versuch zugrundeliegende, leider nirgends explizit, sondern immer nur in Zusammenhang mit anderen Fragen angesprochene „Personbegriff" verdient eine ernste Untersuchung. Schließlich ist der Personbegriff, der für uns Menschen nur aus unserer Selbsterkenntnis zu erheben ist, bis heute noch sehr schlecht besorgt und die thomasischen Aussagen von den die Personen konstituierenden Relationen in Gott sind wohl ebensowenig ein letztes Urteil über den Personbegriff, wie auch die Bestimmungen der Person des Menschen bei Thomas gewiß nicht die letzten Formulierungen sind. Wäre es nicht denkbar, daß eben anhand der Darlegungen des Johannes de Ripa durch unser heutiges menschliches Selbstverständnis ein Personbegriff gefunden würde, der ernst macht mit der Tatsache, daß Person nicht primär eine Sache, sondern vielmehr nur ein Seinsmodus ist, der in seiner formalen Bestimmtheit nicht nur analog, sondern unabhängig von dem Sein, auf das er angewendet wird, Gültigkeit hätte. – Wenn dem untergeistigen Sein Notwendigkeit (in der Polarität von aktiv und passiv) eignet, wenn das geistige Sein allein durch die polare Gleichzeitigkeit von Notwendigkeit und Freiheit bestimmt ist, wäre es dann nicht in Übereinstimmung mit unserer menschlichen Selbsterfahrung denkbar, daß nun das personale Sein zu den beiden genannten Seinsmodi des Untergeistigen und Geistigen noch als drittes Element die Relation zu einem anderen Sein hinzufügt, eine Relation, die ihre Besonderheit in einer ganz neuen formalitas entis hat: in der Bestimmung nämlich, daß es sich selbst als Person in dem Maße findet und verwirklicht, in dem es sich in freier Selbstentscheidung (die ihre Subsistenz und Eksistenz ausmacht) schenkt. Unter Hereinnahme des Wesensunterschiedes zwischen göttlichem (notwendigem und unendlichem) und geschöpflichem (kontingentem und endlichem) Sein ließe sich dieser Personbegriff (der durch den Ternar: Subsistenz-Eksistenz-Communicatio strukturiert ist), sowohl auf das eine göttliche Wesen (der eine Gott ist ein personaler Gott) ebenso wie auf die für ihn konstitutiven drei Personen (Vater, Sohn und Geist) wie aber auch auf den Menschen anwenden. So würde auch die „Gottebenbildlichkeit" des Menschen neu verständlich zu machen sein. An anderer Stelle sei zu diesem Thema, das durch die Neuerschließung der Trinitätslehre des Johannes von Ripa durch B. neu aufgegeben ist, kurz behandelt.

Dieses zuletzt vorgetragene Desiderat der Verbindung der historischen Lehre des Johannes de Ripa mit theologischen Fragen unserer Zeit mag uns weiterführen zu den wenigen kritischen Anmerkungen, die der Rezensent zu diesem nicht leicht zu lesenden und doch so bedeutsamen Werk machen möchte. Sie wollen und können nicht die Bedeutung dieses Werkes herabsetzen, sie sollen nur der Sache, vor allem unserer theologischen Methode dienen.

Als erstes mehr sachliches Desiderat sei hier angefügt, daß die eigenwillige, weil neue Sprache des Johannes de Ripa, die in der Eigenart seiner Seinsmetaphysik ihren Grund hat, mit Hilfe etwa der Untersuchungen J. M. Bochenskis über die Logik und ihre Geschichte (Sammlung Orbis III. 2, Freiburg 1956) für unsere Zeit verständlicher gemacht werden sollten. Wie weit liegen hier semantische oder syntaktische Aussagen, wie weit kategorematische oder synkategorematische Aussagen vor, welchen Stellenwert nehmen bereits mathematische Betrachtungen hier ein? Ganz besonders wäre es wichtig gewesen, die Aussagen über die rationes, formalitates und latitudines entis in ihrer ontologischen, erkenntniskritischen oder logischen Valenz, soweit möglich, zu kennzeichnen. Auch die Untersuchung der großen scholastischen Theologie ist ja nicht Selbstzweck, sondern dient der sachlichen Erkenntnis, die aber nur in ihrer Geschichtlichkeit, in ihrem Werden und mit Angabe ihres geschichtlichen Ortes verständlich und fruchtbar gemacht werden kann. – Ein zweites, mehr formales Desiderat wird jedem, der mit mittelalterlichen Hss und Texten zu tun hat, immer begegnen: Die Frage nach der Sicherheit des Textes und nach der Richtigkeit der deutschen Wiedergabe. Es war ein guter Weg, daß Vf. seinen dem Text folgenden Ausführungen in einem eigenen Band in reicher Weise Belegstellen beigegeben hat. Doch ist für diesen Text die Basis einer einzigen von 22 Hss nicht vielfach zu schmal?

Wird diese Hs nicht manchen Schreibfehler aufweisen und wird nicht beim Lesen einer einzigen Hs auch leicht mancher Lesefehler unterlaufen? Muß es z. B. S. 642 Anm. 17 nicht ullam statt nullam heißen? Oder S. 644 Anm. 35 statt ipsam stat – ipsa potest? Oder S. 645 Anm. 45 statt colorate vielmehr corolarie? – Selbstverständlich kann bei einer Arbeit von diesem Umfang auch der Druckfehlerteufel nicht ganz ausgeschlossen werden: So steht S. 7 mitteilbare rationes, wo im Text (644 oben) incommunicabiles zu lesen ist.

Eine besondere Schwierigkeit, die mit dem schon eben erwähnten Desiderat der Anpassung an die Sprache unserer Zeit zusammenhängt, ist, besonders in den ersten Partien der Arbeit, natürlich auch die deutsche Wiedergabe des lateinischen Textes. Es wäre wohl gut gewesen, für die einzelnen tragenden Termini wie rationes, formalitates, latitudines usw. entis einen deutschen Terminus festzulegen, dessen sachlicher Inhalt und dessen Grenzen einführend aber auch vorgestellt würden. Gerade bei der Seinsmetaphysik dieser Zeit ist z. B. der Adverbialausdruck oder der Propositionalausdruck so wichtig, und es ist eine ernste Frage, wie weit ein solcher Ausdruck adjektivisch wiedergegeben werden kann: Z. B. productio ad intra als „innere Produktion" (S. 4 Anm. 10) oder supersimpliciter mit dem Ausdruck „in einfacher Weise" (S. 7 zu Anm. 36). Schwierigkeiten bereitet mir der Satz: Nulla intelligentia est activa alicuius intellectionis, quae sit res singularis producibilis, der wiedergegeben wird mit dem Satz: „Keine aktuelle Erkenntnis ist eine aktive Erkenntnis eines Erkenntnisvorganges, die als hervorbringbar anzusehen ist". Ist nicht das quae auf intellectio zu beziehen und zu übersetzen: der nur als Einzelwirklichkeit hervorbringbar ist (S. 12 Anm. 54)? – Um so dankbarer liest man wieder auf S. 647 Anm. 59 die reichen Verweise auf Literatur zum Begriff der notitia intuitiva.

Aufs Ganze gesehen verdient die Veröffentlichung als Beitrag zur Theologiegeschichte, insonderheit zur Trinitätslehre wie aber auch als Anregung zu notwendigen Neuansätzen im Verständnis des göttlichen Grundgeheimnisses unseres Glaubens gerade in der heutigen Zeit, die gerne ohne Orthodoxie eine Orthopraxie aufbauen möchte, hohe Beachtung und Anerkennung.

Regensburg Johann Auer

Bilaniuk, Petro B. T.: The Fifth Lateran Council (1512–1517) and the Eastern Churches. – Toronto: The Central Committee for the Defence of Rite, Tradition and Language of the Ukrainian Catholic Church in USA and Canada 1975. 255 Seiten. kart. US $ 8.–; Ln. US $ 10.–

Das 5. Laterankonzil hat in den letzten Jahren ein starkes Interesse der Forscher gefunden. So untersuchte 1967 F. Gilbert die Bulle „Apostolici regiminis" vom 19. Dez. 1513, John W. O'Malley behandelte 1968 den einflußreichen Theologen des 5. Laterankonzils Ägidius von Viterbo und seine Ansichten über Kirche und Reform. N. H. Minnich berichtete über Reformvorschläge auf dem 5. Laterankonzil (1969), Ch. B. Schmitt beschäftigte sich mit dem Verhältnis von Gianfrancesco Pico della Mirandola zum 5. Laterankonzil (1970). M. Monaco untersuchte die Frage der „Monti di Pietà" auf dem 5. Laterankonzil (1971). F. Oakley glaubte einen Konziliarismus auf dem 5. Laterankonzil feststellen zu können (1972). Die Stellung Luthers zum 5. Laterankonzil erörterte J. Headley (1973). N. H. Minnich zeigte, daß sich der Teilnehmerkreis des 5. Laterankonzils nicht nur auf Italien beschränkte, sondern daß das Konzil eine ökumenische Beschickung aufzuweisen hatte (1974). In einem weiteren Aufsatz behandelte er: The Orator of Jerusalem at the Lateran V: Orientalia Christiana Periodica 40 (1974). J. Goñi Gaztambide machte mit der Frage „Spanien und das 5. Laterankonzil" vertraut (1974). Eine Gesamtdarstellung des 5. Laterankonzils haben inzwischen O. de la Brosse – J. Lecler u. a.: Latran V et Trente (Paris 1975) veröffentlicht.

Neuestens legte P. B. T. Bilaniuk seine Dissertation „Das 5. Laterankonzil und die Ostkirchen" vor und erörterte damit eine Frage, die von der Forschung bisher nur am Rande berührt worden war. Zwar hatte bereits Hefele in seiner Konziliengeschichte über die Verhandlungen mit den orientalischen Christen auf dem 5. Laterankonzil berichtet. Pastor lieferte einige ergänzende Beiträge zu unserer Frage. Hubert Jedin legte sowohl in seinen Studien zur Schriftstellertätigkeit Albert Pigges als auch im ersten Band seiner Geschichte des Konzils von Trient neues Material über das 5. Laterankonzil und die Ostkirchen vor.

Unter Verwertung der bisherigen Forschung untersucht B. eingehend die Beziehungen des 5. Laterankonzils zu den Ostkirchen. Einlei-

tend gibt er einen Überblick über den historischen, politischen und theologischen Hintergrund des Konzils. Er skizziert die Beziehungen zwischen den Päpsten und den Ostkirchen vom Konzil von Florenz bis zum 5. Laterankonzil. Im Kapitel II erörtert er die Union mit den Ostkirchen im „Libellus ad Leonem X" des P. Giustiniani und V. Quirini. Das III. Kapitel beschäftigt sich mit dem Bericht des Erzbischofs Laski über die „Ruthenen und ihre Irrtümer", den dieser für das 5. Laterankonzil vorbereitet hatte. B. legt davon eine englische Übersetzung und eine kritische Würdigung vor. Das IV. Kapitel untersucht die Beziehungen zwischen den Maroniten und der römischen Kirche zur Zeit des 5. Laterankonzils. In Kapitel V behandelt er das Verhältnis des 5. Laterankonzils und Leos X. zu den äthiopischen Christen.

Papst Leo X. habe erst Ende seines Lebens seine Haltung zu den Ostkirchen geändert und ihre Rechte, ihre Autonomie und ihre Privilegien in der Bulle „Accepimus nuper" vom 18. 5. 1521 anerkannt. Es sei bedauerlich, daß Leo X. diese Verlautbarung nicht zu Beginn seines Pontifikates erlassen habe und sie nicht zu einem konziliaren Dokument erhoben worden sei. B. ist der Auffassung, daß dann wahrscheinlich die Geschichte der Kirche und die Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche einen anderen Verlauf genommen hätten.

In seiner Arbeit spart Vf. nicht mit Vorwürfen, sowohl gegenüber Rom als auch gegenüber Luther und meint u. a.: Heute sei es klar, daß die lutherische Reformation und die nachfolgende protestantische Bewegung „failed miserably" (246), denn statt die Kirche zu reformieren, habe sie sie in viele unabhängige kirchliche Gemeinschaften aufgespalten.

Trotz einzelner strittiger Wertungen gibt die Arbeit einen guten Einblick in die Beziehungen zwischen dem 5. Laterankonzil und den damals sich stellenden Unionsproblemen mit den Ostkirchen. Mit Recht beklagt Vf., daß eine kritische Edition der Konzilsakten des 5. Laterankonzils nicht existiere. Seine Behauptung jedoch, daß relativ wenig über das 5. Laterankonzil geschrieben wurde, trifft, wie aus der oben angeführten Literaturauswahl zum 5. Laterankonzil hervorgeht, für die neuere Zeit nicht mehr zu.

Die Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des 5. Laterankonzils und zu den Unionsbemühungen zwischen Ost- und Westkirche.

Freiburg Remigius Bäumer

Rodrigues, Manuel Augusto: **A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra.** Primeiro século (1537–1640). – Coimbra 1974. XXI, 623 S. (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Históricos Dr. António Vasconcelos) kart. Esc. 400.–

Unsere Kenntnis der spanischen und portugiesischen Scholastik des „siglo de oro" ist trotz bedeutender Arbeiten – stellvertretend für andere seien die von F. Stegmüller in Deutschland und die von V. Beltrán de Heredia in Spanien genannt – immer noch lückenhaft. Das betrifft sowohl die literarhistorische Seite – Handschriftenverzeichnisse, biographische Angaben, Editionen – als auch die Darstellung einzelner Themen, obschon erfreulicherweise in letzter Zeit vorzügliche Monographien erschienen sind. Begrüßenswert ist vor allem, daß in diesen Ländern selbst das Interesse an der eigenen Theologiegeschichte wächst. Die genannten Desiderate gelten in besonderer Weise für Portugal. Hier sind z. B. wichtige Handschriftenbestände noch nicht katalogisiert, aber das hat zuweilen auch seine guten Seiten: Interessante Entdeckungen sind, wie eigene Erfahrungen zeigten, jederzeit möglich. Es ist deshalb sehr erfreulich, daß wir hier ein Werk rezensieren können, welches – das sei vorweg gesagt – eine Pionierleistung darstellt. R. hat sich, seiner exegetischen Ausbildung entsprechend, ein begrenztes Thema vorgenommen: Die Geschichte der Exegese in Coimbra in der Zeit von 1537 bis 1640. Da dieser Lehrstuhl jedoch z. T. mit exzellenten Leuten besetzt und der Tausch zwischen den systematischen und biblischen cathedrae nicht selten war, vermittelt das Buch ein ziemlich umfassendes Bild von der theologischen Fakultät Coimbras. Die großzügige Kulturpolitik des Königs Johannes' III. trug, wie einleitend gezeigt wird, bald ihre Früchte: Die vom Monarchen ins Ausland geschickten Stipendiaten kehrten zurück und brachten den europäischen Humanismus aus Löwen, Salamanca oder Paris nach Portugal. Die Hebräischstudien stehen um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Blüte. Im Jahre 1537 wird als erstes greifbares Resultat einer gewandelten theologischen Situation ein Lehrstuhl für Exegese in Coimbra errichtet, 1545 erhalten das Alte und das Neue Testament je eine cathedra. Nach einer detaillierten Darstellung der theologischen Statuten und des Studienganges wird ein Überblick über die beachtlichen finanziellen Dotationen der Fakultät gegeben.

Auf die das Universitätsmilieu im allgemeinen schildernde Einleitung folgt der erste große Hauptteil über die „lentes catedráticos" (41–478). R. behandelt hierin chronologisch die einzelnen Professoren von João de Pedraza OP (1537–1539) bis Filipe Moreira OESA (1633–1641). Wegen der meist fehlenden oder dürftigen Vorarbeiten konzentriert er sich auf die biographischen und literarhistorischen Probleme, die oft von sehr verwickelter Art sind. Leben, akademische und kirchliche Tätigkeit sowie die Werke werden mit großer Sorgfalt beschrieben. In einer bewundernswerten Kleinarbeit wurde das Material aus den Archiven beschafft und, soweit das von allgemeinem Interesse ist, ganz oder auszugsweise publiziert. Auch hier sind die Angaben über die Professorengehälter aufschlußreich für die Förderung der Studien durch den Monarchen, dem das Land entscheidend den intellektuellen Aufschwung verdankt. Unter dem zweiten Lehrstuhlinhaber, Martin de Ledesma, wurde – auch dies geschah auf königliches Geheiß – eine folgenschwere Neuerung eingeführt: Die Summe des Aquinaten wird nach dem Vorbild Salamancas das Textbuch der systematischen Theologie.

Sehr zu begrüßen ist, daß R. typische Passagen aus den Schriftkommentaren abdruckt, so daß sich der Leser, dem die Texte nicht direkt zu Gebote stehen, selbst ein Bild von der philologischen und theologischen Exegese machen kann. (Erstaunlich sind die Hebräischstudien des kleinen Landes. Vgl. dazu M. A. Rodrigues, O estudo do hebráico em Portugal no século XVI, Coimbra 1973). Aber es sei eigens vermerkt: Es lag – wegen der Fülle des biographischen und historischen Materials – nicht in der Absicht des Vf.s, auf die theologischen Probleme ausführlich einzugehen. Er hat jedoch, soweit das der Raum zuließ, die Methode und die Quellen der Kommentare dargestellt, so daß man weiß, welche antiken und zeitgenössischen Autoren in Coimbra besonders geschätzt wurden. (In kontroverstheologischen Fragen erfreuen sich z. B. die Löwener Theologen einer außerordentlichen Autorität). Verständlicherweise untersucht R. mit besonderer Liebe und Sorgfalt die beiden größten Exegeten: Luis de Sotomaior und Heitor Pinto. Die Kommentare des Dominikaners zum Hohenlied und zu den Pastoralbriefen werden gründlich analysiert. Die theologische und methodologische Bedeutung des Hieronymiten Heitor Pinto (1575–1580) wird ausführlich dargestellt. Für viele Leser wird dieser Abschnitt über eine ungewöhnliche Persönlichkeit einer Entdeckung gleichkommen. (Im LThK fehlt sein Name!)

Ähnlich wie bei Luis de Sotomaior und Heitor Pinto empfindet man auch bei anderen Exegeten den Wunsch, Vf. oder jemand anders möge spezielle Probleme der großen Kommentare im einzelnen darstellen, um das erstaunliche Panorama der Conimbrizenserschule zu vervollständigen. Auch die beachtliche exegetische Produktion des Gabriel da Costa, die großenteils noch ungedruckt ist, verdiente eine eigene Studie. (Auch dieser Name fehlt im LThK).

Ursprünglich hatte R. vor, nur die ordentlichen Lehrstuhlinhaber zu behandeln, aber es zeigte sich bald, daß er die große Zahl der „lentes substitutos" nicht übergehen durfte. Auch hier werden wir mit einer Fülle von biographischen, akademischen und anderen Daten vertraut gemacht, die uns ein eindrucksvolles Bild von der literarischen und kirchenpolitischen Aktivität jener Exegeten vermitteln. Viele von ihnen wurden Bischöfe, Ordensobere und Kanoniker. Hinter den nüchternen Angaben steht der erstaunliche geistige und religiöse Aufbruch des kleinen Landes am Rande Europas, der zusammen mit anderen Phänomenen den „siglo de oro" charakterisierte. Freilich zeigt sich auch am Beispiel der Theologie, daß mit dem Ende des 16. Jahrhunderts die Zeit der großen portugiesischen Theologen vorbei war. Ähnliches läßt sich auch von Spanien sagen.

Wir schrieben eingangs, das Buch von R. sei eine Pionierleistung. Wir haben die gewaltige Detailarbeit, die hinter den Biographien liegt, nur andeutungsweise würdigen können. Eines ist sicher: Reichtum und Qualität der Exegese beeindrucken gleichermaßen, so daß ein Urteil über die katholische Theologie des Reformationszeitalters den hier meisterhaft dargestellten theologischen Frühling in Coimbra nicht mehr übersehen darf. Erwähnt seien ferner das ausführliche Literaturverzeichnis sowie die hervorragende typographische Ausstattung des Buches.

Walberberg Ulrich Horst

Binder, Karl: **Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P.** – Wien: Wiener Dom-Verlag 1976. 264 S. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd 49).

Der spanische Kardinal Torquemada O. P. gehört zu den einflußreichsten Theologen des späten Mittelalters. Er hat in der Zeit der Restauration nach den Reformkonzilien die kirchenpolitischen Entwicklungen geistig mitgeformt. Ein Höhepunkt seiner theologischen Wirksamkeit bildete das Jahr 1453, als er Papst Nikolaus V. seine „Summa de Ecclesia" überreichen durfte. In diesem Werk legte er nicht nur eine Gesamtlehre von der Kirche vor, sondern auch einen der ersten umfassenden Traktate über die Konzilien.

Karl Binder hatte bereits 1955 die Kirchenlehre Torquemadas in vorbildlicher Weise dargestellt. Seitdem hat er seine Torquemada-Forschungen fortgeführt und besonders die Konzilslehre des Kardinals untersucht. Die Ergebnisse dieser Studien faßt er in dem vorliegenden Band „Konzilsgedanken bei Juan de Torquemada O. P." zusammen.

Einleitend weist Vf. auf die Feststellung von Jedin aus dem Jahre 1942 hin, in der dieser bedauert, daß bisher nicht einmal die Koryphäen der Papaltheorie wie Torquemada, Jacobazzi und Cajetan untersucht seien. Er erinnert ferner an meine Bemerkung aus dem Jahre 1969, daß eine nähere Auseinandersetzung mit Torquemadas Konzilslehre immer noch ausstehe, bei der nicht nur seine theologischen, sondern auch seine kanonistischen Werke zu berücksichtigen wären.

B. behandelt nach einem Überblick über die Schriften und Stellungnahmen Torquemadas zur Konzilsfrage u. a. seine Konzilsreden in Basel, seine Redeentwürfe für die Reichstage von Nürnberg und Mainz, die Oratio Synodalis, sein Gutachten über ein „Drittes Konzil", seinen Apparatus zum Unionsdekret, nicht zuletzt seine kanonistischen Schriften. Das Baseler „Votum super avisamento" verlegt B. mit Hinweis auf neuere Forschungen von E. Candal in das Jahr 1433 und korrigiert damit seine frühere – in Übereinstimmung mit Valois und Candal vertretene – Ansicht, daß das Gutachten im März 1436 entstanden sei.

Die eigentliche Grundlage der Ausführungen B.s sind die Kapitel 1–37 des dritten Buches der „Summa de Ecclesia", in der Torquemada seine Konzilsvorstellungen in planmäßigem Aufbau zusammenfaßt. B. erörtert Begriff, Ursprung und Arten von Konzilien. Ausgeklammert hat er die Kapitel 38–69 des dritten Buches der Summa, weil sie einen stärkeren kanonistischen Charakter hätten.

Jedoch beschränkt sich B. nicht nur auf das Schrifttum Torquemadas, sondern zieht auch zeitgenössische Autoren in seine Untersuchung mit ein. So verwertet er Handschriften von Andreas von Escobar, Sánchez de Arévalo u. a. Die Zahl der verarbeiteten gedruckten Quellen ist groß. Er hat auch die wichtigste ältere und neuere Literatur verarbeitet.

Nach einem Forschungsbericht geht B. an sein eigentliches Thema. Er stellt nicht den Anspruch, eine umfassende Konzilslehre von Torquemada zu bieten, sondern beschränkt sich auf „Konzilsgedanken" bei dem Dominikanerkardinal.

Das erste Kapitel schildert den Entwicklungsgang von Torquemadas Konzilsvorstellungen. Er berichtet über seine Lehrjahre, seine Tätigkeit auf dem Baseler Konzil, seine Werke im Dienst der Kurie und der Kirchenunion bis zu seinem Hauptwerk der „Summa de Ecclesia". B. behandelt in diesem Zusammenhang auch die Interpretation des Konstanzer Dekretes „Frequens" durch Torquemada. Nach ihm kann der Papst nicht von einem Generalkonzil – wegen des Vorrangs der päpstlichen Gewalt – durch einen Eid an die Beobachtung von Konzilsdekreten disziplinärer Natur gebunden werden. B. erinnert daran, daß Torquemada sich selbst auf das Dekret „Frequens" beruft.

Im Kapitel zwei erörtert Binder Begriff, Ursprung und Arten der Konzilien. Aufschlußreich ist der Vergleich des Konzilsbegriffs Torquemadas mit den Konzilsdefinitionen seiner Zeitgenossen.

Kapitel drei befaßt sich mit der Einberufung der allgemeinen Konzilien, u. a. mit der Konzilsberufung durch den Kaiser. Hinsichtlich der Konzilsberufung ohne Papst macht Torquemada das Zugeständnis: Wenn der Papst im Falle der Gefährdung des Glaubens und der Lehre der Kirche, trotz des Ersuchens der Kardinäle oder Prälaten und weltlichen Fürsten, ein allgemeines Konzil zu versammeln, die Konzilsberufung verweigere, dann sei ein solcher Papst häresieverdächtig, und infolgedessen als ein nur zweifelhaft rechtmäßiger Inhaber der päpstlichen Würde zu betrachten. In einem solchen Fall sei es Sache der Kardinäle, alles Notwendige für den Zusammentritt einer allgemeinen Synode zu tun. Eine Absetzungsmöglichkeit des Papstes ist nach Torquemada nur bei Häresie des Papstes gegeben. Er könne aber nicht abgesetzt werden, wenn er „inutilis" für die Kirche geworden sei.

In Kapitel vier untersucht B. die Ursachen und den Nutzen allgemeiner Konzilien, wobei u. a. als Berufungsgrund die Reform der Kirche herausgestellt wird.

Kapitel fünf beschäftigt sich mit den Teilnehmern allgemeiner Konzilien: Papst, Bischöfe und Äbte, aber auch mit dem Vorsitz auf dem Konzil, mit der Konzilsordnung und dem Konzilszeremoniell. Ein weiterer Fragenkreis behandelt das Verhältnis von Papst und Konzil, wobei sich Torquemada mit den Einwänden der Konziliaristen auseinandersetzt.

Der starke Einfluß, den Torquemada ausgeübt hat, kommt in den Kapiteln über die Auswirkungen der Konzilsgedanken Torquemadas deutlich zum Ausdruck. Von Torquemada beeinflußt sind u. a. Felinus, Gozzadini, Ugonius, Jacobazzi, Eck, Prierias, Cajetan, Pighius, Cano, Bellarmin, Gregor von Valencia. Aber sein Einfluß geht noch weiter und reicht bis in unsere Tage. Die Bedeutung von Torquemada für die Konzilslehre faßt B. in der Feststellung zusammen, daß es Torquemada nicht nur gelungen sei, eine erschöpfende Gesamtlehre von der Kirche vorzulegen, sondern auch eine K o n z i l s t h e o l o g i e zu bieten.

Die Arbeit von B. legt zum erstenmal eine zusammenfassende Würdigung der Konzilsgedanken des Dominikanerkardinals vor und macht zugleich sein Nachwirken deutlich. Einzelne in diesem Zusammenhang interessante Fragen hat B. nicht erörtert. So wäre man z. B. dankbar gewesen, wenn B. auch die Ansichten Torquemadas über die Frage der Erlaubtheit der Konzilsappellation erörtert hätte. (Vgl. R. Bäumer: Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts. – Münster 1971. S. 121ff). Das Gleiche gilt von der Behandlung des Problems der Unfehlbarkeit der Konzilien, die nach Torquemada von sich aus keine Unfehlbarkeit besitzen, sondern sie durch ihre Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl erhalten. Deshalb haben nach ihm allgemeine Konzilien ohne Papst geirrt. Torquemada begründet diese Ansicht mit dem Hinweis auf die Konzilien von Rimini und Ephesus. I r r t u m s f r e i ist nach Torquemada ein Konzil nur, wenn es vom Papst bestätigt wurde.

Der Grund dafür, daß B. Torquemadas Ansichten über die Konzilsappellation und die konziliare Unfehlbarkeit nicht behandelt hat, scheint darin zu liegen, weil Torquemada diese Probleme erst in den späteren Kapiteln des dritten Buches erörtert, die B. nicht mehr in seine Untersuchung mit einbezogen hat. Aber gerade mit diesen Thesen hat Torquemada starken Einfluß ausgeübt. Auch aus diesem Grunde wäre eine Behandlung wünschenswert gewesen.

Eingehend hat sich B. mit den Auffassungen von Paul de Vooght auseinandergesetzt, dessen Argumente er an verschiedenen Stellen überzeugend zurückweisen kann.

Die Arbeit von B. über Konzilsgedanken bei Torquemada nimmt man mit Dank entgegen. Die Arbeit hätte noch gewonnen, wenn die neuere Literatur stärker einbezogen worden wäre. Einige kleine Mängel fielen mir auf: S. 82: Der Herausgeber der Werke Ockhams heißt J. G. Sikes. S. 91: Der Verfasser von „De modis uniendi" ist Dietrich von Nieheim. S. 124: wird der Konstanzer Konzilspapst Johannes XXIII. als „Namenspapst" bezeichnet. S. 145: hätte die Arbeit von B. Schimmelpfennig „Zum Konzilszeremoniell in Konstanz und Basel" Anregungen bieten können. S. 159: die Tatsache, daß die Wurzeln der konziliaren Theorie in der Kanonistik des hohen Mittelalters liegen, hat nicht erst B. Tierney, sondern bereits vor mehr als 50 Jahren F. Bliemetzrieder festgestellt. Ich verweise hier auf meinen Forschungsbericht: Konziliarismus, Wege der Forschung 279 (Darmstadt 1976). S. 217: Bei Eck wäre nicht nur die Verwertung des „Enchiridion", sondern besonders der Hauptschrift „De primatu" aufschlußreich gewesen. Zu S. 217f: Über Jacobazzi wäre die Untersuchung von J. Klotzner: Kardinal Jacobazzi und sein Konzilswerk. – Rom 1948 zu ergänzen. Zu S. 218: Über Prierias vgl. R. Bäumer: Silvester Prierias und seine Ansichten über das ökumenische Konzil: Konzil und Papst. Festgabe für H. Tüchle. – Paderborn 1975. S. 277–301. Zu S. 220: Über Pigge vgl. H. Jedin: Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges. – Münster 1931; R. Bäumer: Das Kirchenverständnis Albert Pigges: Volk Gottes. – Freiburg 1967. Zu S. 221: Über T. Campeggio vgl. H. Jedin: T. Campeggio. – Münster 1958. Zu S. 240: Cajetans „Tractatus" ist neu ediert von V. Pollet. Über das Nachwirken Torquemadas bei den katholischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts vgl. R. Bäumer: Die Konstanzer Dekrete „Haec sancta" und „Frequens" im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts. In: Von Konstanz nach Trient. Festgabe für A. Franzen. – Paderborn 1972: S. 548–574.

Eine wertvolle Ergänzung von B.s Arbeit ist die soeben erschienene Wiener Habilitationsschrift von I. W. Frank: Der antikonziliaristische Dominikaner L. Huntpichler. – Wien 1976, die den theologischen Einfluß von Torquemadas Konzilslehre ein-

drucksvoll bestätigt. Zusammenfassend kann man sagen: B. hat mit viel Liebe und Verständnis die theologischen Positionen Torquemadas über das Konzil markiert. Sein Werk wird die Forschung anregen, Diskussionen auslösen und Grundlage für weitere Untersuchungen bilden.

Freiburg Remigius Bäumer

Weissenberger, Paulus Albert: **Die Schottenabtei St. Jakob zu Würzburg und die Fürstabtei St. Gallen/Schweiz.** Ein Reformversuch um die Mitte des 18. Jahrhunderts. – Würzburg: Schöningh (1975). VII, 120 S. (Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd 28) kart. DM 32.50

An Hand einer außerordentlich gut beschriebenen Edition von bisher unbekannten Quellen (73–115; 33 Nummern und 2 Pläne) stellt Weissenberger den zeitlich sehr kurzen (Nov. 1758 – Febr. 1759) und gescheiterten Reformversuch des St. Gallener Mönches Iso Walser in der Schottenabtei zu Würzburg unter Abt Placidus Hamilton dar.

Der darstellende Teil, sehr gut belegt mit Verweisen auf Quellen und Sekundärliteratur, führt in einem Einleitungskapitel (1–3) in die Geschichte des 1134 gegründeten Klosters ein, das vom Ende des 15. Jahrhunderts bis 1595 von Schottenmönchen verlassen und zeitweise von anderen Benediktinern, so von 1506–16 unter Abt Joh. Trithemius, besiedelt war. Die Wiedereinführung von Schottenmönchen, die das Kloster auch als Basis für ihre Mission in der Heimat betrachteten, blieb in der Folge mit manchen Schwierigkeiten verbunden, die im 18. Jahrhundert zu etlichen Visitationen, Reformdekreten und Überlegungen um geeignete Reformleute führten. Die Kapitel III und IV (16–19) schildern, wie es zur Verbindung der Schottenmönche mit St. Gallen kam, an dem ja der Ruf „irischer" Gründung haftete, und wie der Reformversuch von 1758/59 entstand; entscheidend war die persönliche, aus der Studienzeit in St. Gallen herrührende Bekanntschaft des späteren Abtes Hamilton mit Abt Cölestin II. Gugger von Staudach in dem Schweizer Kloster. In den Kapiteln V–VII (20–72) wird das eigentliche Reformunternehmen P. Isos samt Hin- und Rückreise ausgebreitet.

Wenngleich der Erneuerungsversuch eine örtlich und zeitlich beschränkte Episode blieb, ist die Untersuchung von Bedeutung für die monastische Geschichte, aber auch durch aus dem Leben gegriffene Reise- und Aufenthaltsberichte für die Gesamtstimmung des kirchlichen Lebens im mainfränkischen Raum. Sie liefert einen wertvollen Beitrag zu dem, was allgemein, aber doch unbestimmt „Reform" im Mönchtum genannt wird. Ein zweifacher Aspekt sei dabei hervorgehoben: Was ist inhaltlich „Reform"? Wie ist die Methode einer Reform?

Offenbar ist „Reform" ein schillernder, relativer Begriff (vgl. Gorze-Cluny, Bernhard-Petrus Venerabilis, de Rancé-Mabillon) und findet seine positive Bestimmung wohl erst aus dem Zusammenhang von wesentlichen überlieferten Werten und ihrer Anwendung auf die jeweiligen zeitlichen und örtlichen Verhältnisse. Bei einem Ernerungsunternehmen müßte dieser Zusammenhang als Reformziel von Anfang an klar formuliert sein. Der Würzburger Schottenreform von 1758/59 dürfte hier schon ein Mangel anhaften, sowohl was die Anweisungen des St. Gallener Abtes Cölestin (20–23) angeht – der dazu auch aus den ganz anderen Verhältnissen der fernen, blühenden Fürstabtei kaum voll in der Lage war – wie auch von seiten des Schottenabtes Placidus, dessen Verhalten auf eine unsichere, schwankende Art schließen läßt (46, 51, 54, 105), von der fürstbischöflichen Autorität des Würzburger Ordinarius Adam Friedrich von Seinsheim ganz zu schweigen, den Jagd und Billardspiel mehr interessierten als klösterliches Leben (49). Zwar sahen Abt Placidus und P. Iso deutlich, daß der Mangel an wirklich geistlicher Beschäftigung eine der großen Gefährdungen des Reformversuches war, aber die Mittel, dem abzuhelfen, erscheinen, im ganzen gesehen, doch zu wenig positiv und geistlich auffüllend, eher einschränkend disziplinär und äußerlich regelnd (vgl. etwa 44, 52f, 107f). Sieht man dies auf dem Hintergrund der Mitte des 18. Jahrhunderts und seinem Zug zu rationalistischem Geist und Verständnislosigkeit für das Mönchtum, dann gewinnt die vorliegende Untersuchung besonderes Gewicht für die Frage einer „Reform" zu damaliger Zeit.

Der Erneuerungsversuch von P. Iso wirft auch ein Schlaglicht auf die Methodenfrage einer Reform. Der St. Gallener Mönch, von schwächlicher Gesundheit und in Würzburg noch mit Studien zur persönlichen Weiterbildung beauftragt, war der gestellten Aufgabe allein nicht gewachsen. Selbst bei dem geringen Personalbestand des Klosters genügten zwei ältere widerstrebende Mönche zu unüberwindlichen Schwierigkeiten. Aus der monastischen Geschichte gibt es genügend Beispiele dafür, daß im allgemeinen nur eine Reformgruppe zu einer solchen Aufgabe fähig war. Bewegend sind die Klagen, die der schließlich erkrankte Reformprior über die fehlende menschliche Atmosphäre niederschrieb, darunter auch über äußere und innere Einsamkeit. Man möchte fast – auch für die zu Reformierenden – von einer Reform im „luftleeren Raum" sprechen; Enge des Hauses, Mangel einer vernünftigen Kost, Fehlen menschlichen Kontaktes, Überforderung durch Arbeit waren als Hindernisse des Reformvorgangs nicht genügend beachtet (65f). Schließlich hatte auch einer der Widerparte, P. Benedikt Mackenzie, P. Iso gegenüber einen Einwurf ins Spiel gebracht, der schon andere Reformen erschwert hatte: „vi votorum" sei er nicht zu einer Observanz verpflichtet, die er bei seinem Ordenseintritt nicht gelobt habe (vgl. 60–64). Beispiele der monastischen Geschichte zeigen, daß man anderswo gewisse Mönche bei ihren alten Gewohnheiten beließ, falls diese nur der Durchführung der neuen Formung keinen Widerstand entgegensetzten.

Das Buch, das in seiner äußeren Gestalt schlicht, aber ansprechend und sorgfältig ausgeführt ist, ist dem um die Würzburger Bistumsgeschichte verdienten H. H. Prälaten und Domkapitular Dr. Th. Kramer zum Goldenen Priesterjubiläum gewidmet.

Trier Petrus Becker

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

Nach dem Erscheinen des 5. Bandes des Herder'schen Handbuchs der Kirchengeschichte (Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung) (1970) ist es wohl ein schwieriges Unterfangen, auf knappem Raum eine dennoch vieles beleuchtende Geschichte der katholischen Kirche des deutschen Kulturraums in der Aufklärungszeit zu versuchen. Daß der Versuch gelang, ist auf das langjährige Ringen Hegels um Erhellung dieser Epoche zurückzuführen. Er bleibt nicht in Vorüberlegungen stecken, sondern breitet gleich sein Material aus, das geeignet ist, eine ausgewogene Erstinformation zu bieten. Auf nur 32 Seiten findet man viele weiterführende Literaturhinweise und manches unbeachtete Detail.

Hegel skizziert das Staatskirchentum, das Verständnis von Primat und Bischofsamt, den Emser Kongreß, dann den Ordensstand (13–17), Pfarramt, Predigt, Liturgie, Seelsorge (17–20), die theologischen Studien und die Universitäten (21–30). Richtig die knappe, aber spitze Hervorhebung des Vorranges des Juridischen in der damaligen Kirche (7f). Kirchenrecht ist tatsächlich im katholischen Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts die wertvollste Disziplin, die man da und dort nur den besten Köpfen zumuten wollte. Richtig wird gesagt, daß der Staat sich gerade deshalb die Kirche derart zu unterwerfen suchte, weil sie von ihrem eigenen Selbstverständnis her „lediglich eine Gesellschaftsbildung unter anderen" war – das muß man allerdings den aufgeklärteren Kreisen vorwerfen, deren kirchenrechtliche Vorstellungen ein toter Ast waren.

Richtig findet Rezensent die doch der Aufklärung in vielen Einzelheiten kritisch gegenüberstehenden Urteile des Vf. Kein einseitiges Hochloben der Aufklärung bei aller Faszination an dieser Epoche. Man lese die mit Recht kritischen Einwände Hegels gegen aufklärerisches Liturgie- und Sakramentenverständnis (V. A. Winter wird erwähnt, S. 18). Richtig die Kritik daran, daß Moral allzusehr zum Hauptinhalt aufklärerischer Gesinnung wurde (19). „Die Dogmenscheu und die Präponderanz des moralischen Prinzips, überhaupt die Blickrichtung der Predigt von Gott weg auf den Menschen ist typisch" (19). Richtig die vergleichsweise günstigere Beurteilung der katechetischen Arbeit jener Zeit.

So fragt sich denn Hegel auch, ob aus seinen Ausführungen eine Bankrotterklärung der kirchlichen Bemühungen im Zeitalter der Aufklärung folgte (31), meint aber, dies sei nicht der Fall. Spätere Priesterbildung und Katechese seien damals grundgelegt worden. Mit Recht schließt er mit dem Satz: „Vielleicht war es eine der größten Schwächen, daß ihre Vorkämpfer von sich selbst zu sehr überzeugt waren und daß sie bei der Kritik, die sie reichlich übten, nur sich selber vergaßen." (31) Dies mag analog für jede Aufklärung, gleich zu welcher Zeit, gelten.

Kleinigkeiten: Dannenmayer brachte seine Instit. hist. eccl. NT nicht direkt 1783–88 heraus (S. 26 Anm. 73), sondern ein Bändchen 1783, die eigentliche lat. Auflage 1788, ²1806, deutsch 1790 (so Säger). Die Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung – noch immer für die katholische Aufklärung nicht genügend beachtet! – wurde Salzburg 1788–99 und dann in München herausgegeben, nicht Salzburg 1784–92 (so S. 30 Anm. 89).

Linz a. d. Donau Manfred Brandl

Ganoczy, Alexandre: **Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft.** Weiterentwicklung der „Politischen Theologie". – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 168 S. (theologisches seminar) kart. DM 22.–

1. Der Hauptteil des Buches besteht aus einer leicht lesbaren Darstellung der „Politischen Theologie", wie sie J. B. Metz (19–69), J. Moltmann (70–95), W. Pannenberg (96–119) vertritt. Diesem Corpus wird eine Vorlesung über die „Theologie der Revolution" angefügt, der vor allem Hugo Assmann's Aufsatz im Band „Diskussion zur ›Theologie der Revolution‹", hg. von E. Feil – R. Weth, 1969, 218–248 – zugrundeliegt. Erstaunlich ist die Zuordnung Pannenberg's zur „Politischen Theologie". Mit der These, die Kirche habe als vorläufige Antizipation des Gottesreiches die Kraft eines kritischen und konstruktiven Zeugnisses für die Gesellschaft (105ff), wird Pannenbergs Beitrag zur „Politischen Theologie" belegt.

2. Doch beginnen mit dieser ekklesiologischen Engführung auch schon die Fragen:

– Im Vorwort korrigiert Metz: „Mein Entwurf zu einer ›politischen Theologie‹ hat nicht ... primär einen ekklesiologischen Bezugsrahmen; er setzt vielmehr an als Verantwortung des Glaubens in epochal gewandelten Verhältnissen und gesellschaftlichen Prozessen" (5).

– Dieser Bezug auf gesellschaftliche Prozesse in der Rede vom trinitarischen und gekreuzigten Gott bestimmt auch Moltmann's „dialektisches Begreifen", das Gott in Welt, das Universale im Konkreten, das Eschatologische in Geschichte aufsucht (J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1972, Kapl VIII, 293–315).

– Der über E. Schillebeeckx (Glaubensinterpretation, 1971, 83–171) und D. Sölle (Politische Theologie, 1971, 7, 50, 82, 105–134) auf Paul Tillich (Syst. Theologie, I (1956) 73–83; II (^{3}1958) 19–22) zurückgeführte und von Ganoczy übernommene Begriff der „Korrelation" (8, 139–168) wird von Metz als privatistisches „Begründungsmuster einer existenzphilosophischen Anthropologie" (6) verworfen.

3. Offensichtlich übersieht Ganoczy, daß schon Platon's „alte politische Theologie" (14) und das Repräsentationsdenken der Römer (15f) Gott als „Begriff" dachten und vorstellten. Weil dieser „gedachte" Gott noch den „eschatologischen Vorbehalt" bei Metz, den „gekreuzigten Gott" bei Moltmann, das „unbedingt Notwendige" bei Tillich bestimmt, bleibt die Korrelation notwendig im Bereich der formalen Urteilslehre. „Kritik" und „Dialektik" bleiben, wie Moltmann richtig sieht, „Begriffe", bezeichnen eine „Struktur" des Denkens (15) und sind als solche noch längst nicht „Inhalte" des Glaubens. Ist dem so, dann ist Ganoczy's Vorschlag, die „politische Theologie" weiterzuentwickeln kraft einer „inhaltlichen Vertiefung" durch korrelatives Denken wissenschaftstheoretisch nicht haltbar (147ff). Inhalte und Begriffe sind zu unterscheiden, weil ohne diese Unterscheidung der Glaube „systemtheoretisch" funktionalisiert wird. Gott als Funktion des Denkens kann zwar kreativ auf das Denken wirken, nicht aber eschatologisch.

Regensburg Norbert Schiffers

Theologie zwischen Anpassung und Isolation. Argumente für eine kommunikative Wissenschaft. Hrsg. und eingeleitet von Helge **Siemers.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1975). 151 S. (Urbantaschenbücher, T-Reihe, Bd 611) kart. DM 12.–

Der Untertitel „Argumente für eine kommunikative Wissenschaft" zeigt die Zielvorstellung der Beiträge an. Die acht Aufsätze wurden verfaßt von Assistenten. Alle sind – mit Ausnahme des Philosophen Claus von Bormann – Theologen.

Von Bormann, der Philosoph, schrieb unter der Zielangabe „Die Wahrheit in der Kommunikation" (13–30) einen ontologisch orientierten Artikel. Mit Aristoteles, Løgstrup und Kierkegaard (25–30) sagt von Bormann: Partikulares Wissen des Menschen um sich selbst ist angewiesen auf Vernunft. In deren Verwiesenheit auf die Bewegung der Reue, auf die Unausweichlichkeit der ethischen Forderung und auf zufallendes Glück und Schicksal seien der Vernunft die gleichen Aufgaben gewiesen wie der Lebens-Klugheit: Beide richten sich auf das Letzte, die größere Freiheit und Verantwortung – von denen Theologie zu sprechen habe (27).

Manfred Baumotte („Das Subjekt der Kompetenz" 73–87) fragt unter dem Begriff „Erfahrung" ab, was Lebensklugheit sei. Erfahrung, so meint Baumotte, sei die direkte Beziehung auf individuelles Bewußtsein, auf Sinngebung. Also zeige sich im Subjekt der Erfahrung die Einheit von Erleben und Handeln, die Praxisfähigkeit also der Wahrheit (79). Rüdiger Lorenz hält dies für ein „Dogmatismus der Kritischen Theologie" (31–48; 34f). Mit Schleiermacher (32; 34f) und Kant (37) will Lorenz wissen, wirkliche Erfahrung sei die Selbsterfahrung des natürlich-vernünftigen Menschen, abgestützt allerdings durch methodisch-äußere Mittel, die mit Kant gegen verstellende Vorurteile bewahren.

Falk Wagner (49–72) ist mit alledem nicht zufrieden. Er sagt: Wenn Erfahrung Selbsterfahrung ist, dann ist sie Reflexion auf das Wahre. Reflexion aber ist Denkbestimmung, die von der Logik betrachtet wird. In der Logik folgt daraus als Sinn-Aufgabe für Wagner mit Hegel: Es gilt, das Denken des Gedachten zum Gegenstand des Denkens zu machen (69). – Inhaltlich mehr zu dieser Formalitude könnte Wagner bei Puntel finden.

Lorenz (38), Baumotte (81ff), Heinrich 107ff) halten aus prinzipiellen oder philosophiegeschichtlichen Erwägungen dafür, Wagner's Aufgabe, das Denken zu denken, sei eine Flucht in akademische Isolation, der nicht nur die Kommunikabilität (32) sondern die Kommunikation (32ff; 89ff) fehle. Theologie mit Wagners Philosophie gerate in die Isolation. – Man lese Bruaire, um sich vom Gegenteil zu überzeugen.

Passe sich aber die Theologie den Kommunikations-Philosophien (Popper, Kuhn 81f; Argyle 91; Habermas 114) an, dann stehe die Ersetzung des Subjekts durch die Gruppe (82), die Privatisierung der Selbsterfahrung (38) oder die Ontologisierung der Tradition (131) ins Haus. Klaus Händler zeigt solche Tendenzen auf im ökumenischen Dialog (124ff), Baumotte in der Kontroverse zwischen Popper und Kuhn (81ff). Die anderen – ausgenommen von Bormann – fürchten sich vor der Ontologisierung wie vor einem plötzlich auftauchenden, tollwütigen Hund, bei dessen Biß das kommunikative Denken sterben muß. Der Schluß scheint nahezuliegen: Entweder „kommunikabel" oder „ontologisch". Hier beißen einander die Hunde (41–47).

Hat man die Kontroverse über dieses Entweder-Oder in diesem Sammelband verfolgt, fragt man sich: warum bellen Assistenten den Mond (sprich: die „etablierte Schultheologie" 49 u. ä.) an? Wahrscheinlich, weil sie die „Lehrer" mehr auf Kommunikabilität verpflichten wollen. So weit so gut.

Fragt man nach dem Ernst, der sich zeigt, wenn diese Assistenten auch einander verkläffen, kommt die Verantwortung vor dem gemeinsamen Thema heraus: Die Verfasser wollen die Tätigkeit des Subjekts im Aufbau der Kommunikation erforschen (49). Und dies offensichtlich deshalb, weil sie Freiheit und Verantwortung des einzelnen achten (33f) und dabei nicht auf Ko-Orientierung verzichten wollen (91).

Fragt man schließlich, ob diese Ko-Orientierung methodisch so bissig werden muß, dann fällt dem Beobachter die These von Feyerabend ein: „Anything goes", wenn die Theorienbildung im Dienst eines subjektiven Interesses geschieht. Das Interesse in Ehren – erst recht bei der Erkenntnisbildung. Nur: sind Wege, die dem Disput ausgesetzt werden, schon aufgrund der Gesprächsbereitschaft kommunikabel? Auch, wenn es Wege zur Kommunikation, zum freien und argumentativ-verantworteten Verhalten sind? Oder ist Kommunikation nicht auch nur eine der wahren Erfahrungen, die den Anspruch auf Wahrheit offenhält, aber noch nicht das Letzte ist.

Rez. hält die These der letzten Frage für kommunikabel. Mit Stegmüller oder Løgstrup oder von Bormann würde er als Arbeitshypothese den Satz diskutieren wollen: Kommunikation ist ein partikulares Universale. Dies aber nur mit angemessenerem Aufwand.

Regensburg Norbert Schiffers

Scheffczyk, Leo: **Einführung in die Schöpfungslehre.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. VIII, 131 S. (Die Theologie: Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften), kart. Ladenpreis DM 24.50, Mitgliedspreis DM 14.–

Wo vieles in Fluß geraten ist, wie in der Theologie heute, ist ein Unternehmen wie diese Reihe von „Einführungen", die Gegenstand, Methoden und Ergebnisse der einzelnen Disziplinen und ihrer Nachbarwissenschaften vorstellen sollen, eine gute Tat. Für

den Band „Einführung in die Schöpfungslehre" konnte Leo Scheffczyk gewonnen werden, der in dem von ihm mit herausgegebenen Handbuch der Dogmengschichte bereits den Band über „Schöpfung und Vorsehung" veröffentlicht hat und die Bände über „Urstand und Einheit des Menschengeschlechtes" und über „Erbsünde" bearbeiten wird. Außerdem hat er in der Enzyklopädie „Der Christ in der Welt" bereits (V 3) „Die Welt als Schöpfung Gottes" (1968) erscheinen lassen sowie ein Werk über „Christliche Weltfrömmigkeit" (1964), den Sammelband „Der Mensch als Bild Gottes" (1969) und zahlreiche Artikel über Sünde und Erbsündenlehre. In souveräner Weise hat er so in dieser Einführung erst den theologischen Ort und Rang der Schöpfungswahrheit sowohl im Rahmen der neueren Theologiegeschichte wie gegenüber den Fragen und Einsprüchen der Naturwissenschaft und der neueren Philosophie festgelegt, um dann vor allem vom christlichen Gottesbild wie vom menschlichen Selbst- und Weltverständnis unserer Zeit aus die großen Probleme, die hier anstehen. darzustellen. Die Welt der Engel ebenso wie das Geheimnis des Bösen und der Erbsünde, die Frage nach dem Wirken der Engel wie nach dem Weltauftrag des Menschen und schließlich nach dem Geheimnis des Bösen in dieser Welt werden entsprechend der Kürze dieser Einführung deutlich gemacht. Die Antworten sind ebenso wissenschaftlich präzis wie sie fest im Glauben stehen. Die neuere evangelische Theologie findet eingehende Berücksichtigung. Vielleicht hätte ein Wort zum Geheimnis der Heilsgeschichte neben einem Blick auf die Menschheits- und Weltgeschichte die Aussagen über die Fragen nach Vorsehung und Entwicklung und die Theologie des Teilhard de Chardin noch etwas verständlicher gemacht. Im einzelnen werden eigene Einführungen in die Lehre von der Rechtfertigung und von der Eschatologie noch etwas zu sagen haben, was in der Schöpfungslehre nur zum Anklingen gebracht werden konnte. Wer immer eine sachlich und geschichtlich wohl fundierte und ausgewogene Hinführung zu den Problemen der Schöpfungslehre heute sucht, wird gerne zu diesem handlichen Bändchen greifen.

Regensburg Johann Auer

Röer, Hans: **Heilige – profane Wirklichkeit bei Paul Tillich.** Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung. – Paderborn: Bonifacius 1975. 316 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 35), Lw. DM 36.–

Die Studie bietet – „kaum verändert" – den Text einer 1972 an der theologischen Fakultät der römischen Universität Gregoriana bei Professor Alszeghy abgeschlossenen Dissertation (9). Sie „will die Antworten verstehen und würdigen helfen, die Paul Tillich" vom theologiegeschichtlichen Ort eines radikalen und universalen Autonomie-Prozesses im neuzeitlichen Abendland aus auf zwei Fragen gibt, nämlich: „In welchem Zusammenhang steht die Religion selbst, insbesondere die christliche, mit diesem (Autonomie- bzw. Säkularisierungs-) Prozeß?", und: „Wie ist der Prozeß der Säkularisierung als ganzer vom Standpunkt der Theologie aus zu beurteilen?" (13). Methodisch versucht Vf. „das Verhältnis von heiliger und profaner Wirklichkeit in die Gesamtperspektive des Tillichschen Systems einzuordnen" (14).

In einem ersten Teil, überschrieben mit „Der Ausgangspunkt", geht es R. um die Erarbeitung des eigentümlichen Wesens des Heiligen bzw. „um das Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses" (42). Er folgt dem Bemühen Tillichs, die „Heiligkeit des Heiligen oder die Göttlichkeit des Göttlichen" sowohl gegen eine deistische als auch gegen eine pantheistische Tendenz zu verteidigen (66).

Im zweiten Teil spürt R. der eigentlichen Ursache der Säkularisierungstendenzen nach. Er tut dies auf der grundlegenden Ebene, um „der Universalität dieses Phänomens der Auflehnung des Menschen gegen den unbedingten Anspruch des Heiligen" gerecht zu werden (vgl. 68). Vf. zeigt, wie Tillich an Schelling anknüpft: Geschichte verdankt sich einer unableitbaren Freiheitstat des Menschen, die – das ist entscheidend! – „unter dem Zeichen des Widerspruchs und der Trennung von Gott" geschieht (vgl. 74) und so die „fundamentale Säkularisierungstendenz" – „den immer wieder vom Menschen unternommenen Versuch, sich aus seiner ursprünglichen Bindung an Gott zu lösen" – grundlegt (vgl. 81). In diesem Zusammenhang geht R. dann Tillichs Lehre vom Zusammenfall von Schöpfung und Sündenfall nach.

Leben und Geschichte haben nach Tillich aber nicht nur die Tendenz zu Säkularisierung und Profanisierung, sondern unausrottbar auch die der Selbst-Transzendierung. Beachtet man beides, erkennt man als Charakteristikum der Existenz die Zweideutigkeit. Von dieser handelt Vf. allgemein und konkret, im Bereich des Verhältnisses von Religion und Kultur und im Bereich der Religion selbst (die im Zustand der gefallenen Welt nicht nur von Profanisierung, sondern insbesonders von Dämonisierung – eine Verzerrung der Selbst-Transzendierung – bedroht ist und so die Profanisierung der Kultur noch mehr herausfordert).

Als Abschluß des zweiten Teils kommt R. auf Tillichs Christologie zu sprechen, denn in Jesus dem Christus geschieht die Überwindung der Entfremdung, sowohl der Selbstverschließung als auch der (dämonischen) Selbstvergötzung und somit die Überwindung der Trennung von heiliger und profaner Wirklichkeit (vgl. 180); das „Verhältnis von Endlichem und Unendlichem" erscheint in seiner Eigentlichkeit, „nämlich als totale Transparenz des Endlichen für das Unendliche" (vgl. 186). Wichtig ist dabei, daß Tillichs Christologie „Geist-Christologie" ist, denn letztlich ist es „das dynamische Wirken des göttlichen Geistes, von dem Jesus der Christus in einzigartiger Weise in seinem ganzen Sein bestimmt ist", durch den die Bewegung der „fundamentale(n) Säkularisierung" zur Umkehr kommt (vgl. 192).

Der dritte Teil der Arbeit trägt die Überschrift: „Die fragmentarische Vollendung der Heilsgeschichte – Die beginnende Rückkehr der gesamten endlichen Wirklichkeit zu Gott durch die Gegenwart des göttlichen Geistes". Hier ist die Rede von Tillichs (sehr formalem) Glaubensverständnis, von seinem Verständnis von Agape (wo die Versöhnung von Mensch zu Mensch und von Mensch und Natur zur Sprache kommt), von der Überwindung der Profanisierung und Dämonisierung im Bereich der institutionellen Religion, schließlich von Tillichs Gedanken über eine (neue) „theonome Geisteslage" 281ff), in der, wie R. schon früher sagt, „nichts genuin Menschliches unterdrückt" wird (vgl. 266). Solche Theonomie ist nicht Ergebnis menschlichen Widerspruchs gegen das verzerrte Heilige, sondern „Geschenk des göttlichen Geistes", „Befreiung von der ungerechtfertigten Heteronomie und die Bewahrung vor einer nur auf sich selbst gestellten, leeren Autonomie" (vgl. 288f).

Der vierte und letzte Teil – „Zusammenfassung und kritischer Rückblick" – gibt Antwort auf die einleitend gestellten Fragen (siehe oben). Den „Schlüssel zur Beantwortung" sieht der Verfasser in Tillichs „Unterscheidung zwischen einem engeren und einem weiteren Religionsbegriff" (293) und stellt dementsprechend fest: „Die Bewertung eines Säkularisierungsprozesses richtet sich danach, ob er gegen eine institutionelle Religion gerichtet ist, insofern diese profanisiert oder dämonisiert ist, oder aber gegen die Dimension des Religiösen überhaupt" (297). Tillichs Einschätzung der tatsächlichen Entwicklung der Neuzeit dürfte dabei sein, daß das Christentum selbst in gewissem Maß „seinem prophetischen Erbe untreu" wurde „und sich dann auch gegen berechtigte säkularisierende Tendenzen" wehrte, daß es „diese aber anzuerkennen vermag, wenn es sich auf sein prophetisches Erbe zurückbesinnt" (vgl. 298f).

Nach dem Gesamtverlauf der Studie etwas überraschend, jedoch sachlich begründet, erhebt Vf. schließlich im Sinne einer grundsätzlichen kritischen Anmerkung die Frage, ob Tillichs Theologie von ihren eigenen Voraussetzungen her die „Selbständigkeit des Endlichen", soweit es nicht Widerspruch gegen die Selbst-Transzendierung ist, hinreichend anzuerkennen vermag (vgl. 310f). Diesbezügliche Schwierigkeiten ergeben sich nämlich aus Tillichs „Verknüpfung von Schöpfung und Sündenfall und aus seiner Christologie" (vgl. 302) (weil die Freiheit der Schöpfungstat, die Freiheit Gottes von der Welt in Frage steht und damit wiederum die Freiheit des Weltprozesses von Gott). „Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß Tillich selbst die Gefahren seines Systems gespürt hat. Wir haben gesehen, daß er z. B. in seiner Geistlehre ausdrücklich betont, die geistgewirkte Ekstase zerstöre im Unterschied zur dämonischen nicht die eigentlichen Strukturen der Vernunft, sondern ermögliche ihnen im Gegenteil ihre volle Erfüllung. ... Offenbar hat er das Übergewicht der allgemeinen Dynamik in seinem Denken, die alles Konkrete zu einem bloßen Durchgangsmoment zu nivellieren droht, selbst empfunden" (309f).

Die Studie entspringt einer soliden Kenntnis der Theologie Tillichs und ist geeignet, solche zu vermitteln, da sie die Thematik nicht in einem engen Sinn, sondern auf einer grundsätzlichen Ebene durchführt. Sie bietet im ganzen und in vielen Details eine sehr einfühlsame Interpretation des Ansatzes und der Denkweise Tillichs. Die Fragen, die das Thema Säkularisierung aufwirft, sind hier nicht modisch – allerdings auch nicht in allen Bezügen zeitgeschichtlicher Relevanz –, sondern in jener theologischen Tiefe und Komplexität angefaßt, die das Denken Tillichs selbst charakterisiert.

Vf. weist in der Einleitung darauf hin, „daß das Thema bei Tillich in dem Sinn, wie es hier erläutert wurde, noch nicht behandelt worden ist" (14). In einer Anmerkung dazu nennt er einige Studien, die thematisch oder in bezug auf Teilbereiche naheliegen, sich jedoch im Aspekt, im Akzent oder „in der Anlage und Durchführung nicht unerheblich" von der seinen unterscheiden (vgl. 14, Anm. 13). Dies mag stimmen. Aber es gibt dennoch mit einigen so weitgehende thematische und inhaltliche Überschneidungen, daß man schwerlich vertreten kann, ein solcher Hinweis genüge bezüglich der Arbeiten der meisten der Genannten. Keinesfalls genügt er bezüglich der Dissertation von

G. Hammer (ders., Profanisierung, Innsbruck 1973; R. führt die maschinenschriftliche Fassung 1971 an), wie immer man zu dieser stehen mag. Hier hätte es, um der Sache einen noch besseren Dienst zu leisten, der kritischen Abhebung oder Zuordnung der eigenen Position bedurft – oder eventuell des Eingeständnisses, daß dies zeitlich nicht mehr möglich war.

Was Vf. S. 292, Anm. 345, als eine Folgerung Bernhard Weltes zitiert, ließe sich wohl auch bei Tillich aufweisen. Daß die Religion auch als Sondersphäre, die ja nicht notwendig dämonisch, wenngleich immer zweideutig ist, in bezug auf das Aufsprengen der Selbstgenügsamkeit einer säkularisierten Welt auch von seiten Tillichs eine positive (freilich ambivalente) Bewertung erfährt (vgl. z. B. Gesammelte Werke X/216), fehlt in der Darstellung des Vf. zwar nicht ganz, kommt aber m. E. zu kurz.

Die Frage, ob die Arbeit des Vf. in der theologischen Forschung im Hinblick auf das Thema einen Fortschritt bringt, ist verschieden zu beantworten, je nachdem man damit inhaltlich neue Thesen oder eigenständige, auf originalen Wegen erreichte Konsolidierung, thematische Systematisierung und Verflechtung meint. Was R. am Schluß des Buches in Beantwortung der einleitend von ihm aufgeworfenen Fragen sagt, ist in bezug auf Aussagen in anderen Tillich-Studien nicht überraschend. Aber neu und bemerkenswert in der eigenständigen Originalität und in der mir so sonst nicht bekannten theologisch soliden Konsequenz der Thematik ist, wie er diese Antworten grundlegt und zu ihnen hinführt.

Die Bezugnahme auf Sekundärliteratur oder gar die (explizite) Auseinandersetzung mit dieser ist in den interpretierenden Teilen sehr gering – zu gering –, obwohl Vf. diese Literatur kennt. Andererseits sei darauf hingewiesen, daß er dem für die Interpretation des Denkens Tillichs wesentlichen Verhältnis Tillichs zu Schelling ungleich besser gerecht wird als manche andere Untersuchung (Vgl. 68ff, 81ff). Ähnliches gilt für den trefflichen Aufweis, inwiefern Tillich an Rudolf Otto anknüpft und inwiefern er über ihn hinausgeht (vgl. 22ff). Hervorzuheben sind weiters die interpretierenden Ausführungen über „das Problem des Personalismus" (51ff).

Formal ist die Arbeit gewissenhaft durchgeführt. Was fehlt, ist ein Register.

Salzburg Johann W. Mödlhammer

Wittschier, Sturm: **Paul Tillich.** Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch. – Nürnberg: Glock und Lutz (1975). 303 S. kart. DM 45.–

Die Arbeit ist die mit geringfügigen Änderungen versehene Dissertation des Vf., angenommen von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im SS 1974 (Doktorvater Wilhelm Breuning, der auch ein Geleitwort schrieb). Sie bemüht sich um die „verlorene Dimension" des „göttlichen Geistes" (7). Diese sieht Vf. bei Tillich, besonders in dessen Spätschriften, dominant vorhanden; es gehe Tillich im Grunde „um die Vereinigung von Gott als Geist und Mensch als Geist" (Einleitung 10, vgl. 18). Das leitende Interesse des Vf. ist dabei „die Idee der ‚Korrelation', und zwar nicht nur die Idee der ‚Methode der Korrelation', sondern auch und vor allem die dahinterstehende Idee einer ‚realen Korrelation' zwischen Gott und Mensch" (10). Sein methodisches Vorgehen charakterisiert er als ein aufgrund der terminologischen Schwankungen Tillichs notwendiges „Springen" von der Systematischen Theologie zu anderen Schriften Tillichs (12).

In einem mit „Entstehung und Inhalt der Korrelationsidee" überschriebenen Einführungskapitel wird Tillichs Anliegen und die Entwicklung seines Denkens gezeichnet. Dann gliedert sich die Studie in zwei Teile: „Darstellung" (37–159) und „Synthese und Kritik" (161–206).

Die „mehr darstellende Interpretation" (163) umfaßt drei Kapitel. Im ersten geht es um die Wirklichkeit der Welt und des Menschen, im zweiten um die Wirklichkeit Gottes, im dritten um deren (pneumatologisch-christologische) Vereinigung. Schon in der Einleitung hat W. angegeben, daß er die Trias Sein – Leben – Geist als „das verborgene Gerüst in Tillichs Denken" ansieht (11). Dieser entsprechend gliedert er sowohl die Ausführungen über Tillichs Verständnis der Wirklichkeit der Welt und des Menschen als auch die über die Wirklichkeit Gottes. Den Schlüssel zu solcher Systematik, die die verborgene Systematik Tillichs aufdecken soll, liefert ihm ein Satz, der bei Tillich im ersten Band der Systematischen Theologie, S. 288, innerhalb der Überlegungen zu Gott als Lebendigem begegnet: „Sein verwirklicht sich als Leben und erfüllt sich als Geist" (39; W. zitiert den Satz öfter, vgl. 59, 76, 167 u. a.). Hinsichtlich jedes Gliedes der Trias Sein – Leben – Geist und für sie als ganze lautet die „Grundaussage der Philosophie Tillichs": „Der ‚Mensch ist die Frage'" (76, 102), die „Grundaussage seiner Gotteslehre" aber: „Gott ist die Antwort" (102), wobei – das ist zu beachten! – die „Dreierstruktur der Frage das Spiegelbild der dreifaltigen Wirklichkeit Gottes" ist (102). Dabei zeigt sich innerhalb dieses Dreischrittes als „ontologische Grundstruktur" der Welt/Mensch-Wirklichkeit die „Selbst-Welt-Polarität" (75). Diese hat gleichfalls eine Entsprechung in der Gotteswirklichkeit (wenn man nicht auch hier sagen müßte: sie ist deren Entsprechung), nämlich in der „Grund-Logos-Polarität" bzw. in der „‚innere(n) Spannung zwischen Unbedingheit und Konkretheit' in der Wirklichkeit Gottes" (vgl. 101).

Wenn der Mensch die Frage und Gott die Antwort ist, wie „teilt sich ... Gott als Antwort dem Menschen mit? Tillich antwortet darauf mit seiner Lehre von der ‚Gegenwart des göttlichen Geistes'. ... Die Gegenwart des göttlichen Geistes ist die Selbst-Mitteilung Gottes" (103). Vf. versteht diese Gegenwart als „Gott-Mensch-Vereinigung" (103). Davon handelt das dritte Kapitel, zunächst allgemein in der Untersuchung des pneumatoligischen „Materials" der Systematischen Theologie Tillichs (hier geht es um das Tillichsche Verständnis von „Symbol", „Wunder und Ekstase" und „Neues Sein"), während der zweite Abschnitt des dritten Kapitels die Gott-Mensch-Vereinigung in und über „Jesus den Christus" zum Thema hat. Ein wichtiges Ergebnis ist, „daß Tillich das Gott-Mensch-Verhältnis als eine äußerst dynamische Bewegung versteht" (159).

Im zweiten Teil unternimmt Vf. den Versuch „einer Synthese der wichtigsten Gedanken in Tillichs System, einer Synthese, die Tillich selbst nirgends als möglich andeutet" (Einleitung 12) und die deshalb „die Gefahr einer Fehlinterpretation" einschließt (vgl. 163). Diese Synthese wird im vierten Kapitel versucht, das (im Hinblick auf Tillichs Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses) „die Hauptaussage der gesamten Arbeit" enthält (12). W. beginnt dabei mit der Klärung der Begriffe „Wechselbeziehung", „Korrelation", „Dialektik" und „(dialektische) Einheit" bei Tillich (164f). Verkürzt wiedergegeben lautet das Ergebnis: „‚Korrelation' ist ein polares Spannungsverhältnis ... ‚Dialektik' ist die Aktualisierung der Korrelation in einem dynamischen Prozeß von Ja über Nein zu einem neuen Ja. ... ‚Dialektische Einheit' ist die Dialektik in ihrer vollkommenen Form. ... ‚Wechselbeziehung' ist der Oberbegriff für alle drei genannten Begriffe; ... ohne Korrelation gibt es keine Dialektik und ohne Dialektik keine Korrelation" (166). Von daher vermag Vf. auch die „inhaltliche Seite" von Tillichs Verständnis vom Gott-Mensch-Verhältnis zu erhellen (vgl. 167). Er stellt „folgende These" auf: „Tillichs Verständnis vom Gott-Mensch-Verhältnis läßt sich in dem Satz zusammenfassen: Die Gott-Mensch-Korrelation verwirklicht sich als Gott-Mensch-Dialektik und erfüllt sich als Gott-Mensch-Einheit" (167). Denn in Tillichs Werk entsprechen einander „‚Sein' und ‚Korrelation', ebenso ‚Leben' und ‚Dialektik' und schließlich ‚Geist' und ‚Einheit'" (167). „Gemäß der aufgestellten These wäre bei Tillich die Gott-Mensch-Korrelation die Gott-Mensch-Wechselbeziehung in ihrem abstrakten Zustand, die Gott-Mensch-Dialektik deren reale Verwirklichung im Jetzt und die Gott-Mensch-Einheit deren Erfüllung im Eschaton" (167). Diese These versucht der Vf. dann in dreifacher Hinsicht zu „überprüfen" (167; es handelt sich mehr um ein Erproben ihrer Stimmigkeit im Hinblick auf Vielfalt und Einheit der Aussagen Tillichs). Weisen wir darauf hin, daß sich dabei als wohl wichtigste Frage diese stellt: „Ist für ihn (Tillich) die Dialektik des göttlichen Lebens identisch mit der Gott-Mensch-Dialektik?" (175f). W. antwortet darauf mit "‚Ja und Nein'". „Es handelt sich zwar um ein und dieselbe Dialektik, aber mit dem wichtigen Unterschied, daß die reale Gott-Mensch-Dialektik die gebrochene Gott-Mensch-Beziehung im Jetzt meint, während die innergöttliche Dialektik die erfüllte und ungebrochene dialektische Gott-Mensch-Einheit im Eschaton darstellt" (176).

Das die Untersuchung abschließende fünfte Kapitel trägt die Überschrift „Dialog oder Dialektik? Eine kritische Anfrage". Der kritische Vorbehalt, der bereits in den vorausgehenden Kapiteln anklang, wird jetzt thematisiert: Tillichs theologisch-philosophische Arbeit, die gewiß ehrlich bemüht war, einen Weg zwischen Naturalismus und Supranaturalismus aufzuzeigen, hat de facto eine „Tendenz zum Naturalismus (Idealismus)", und zwar als Tendenz „zum Pantheismus", „zur liberalen Christologie" und „zum Pansakramentalismus" (185–196). Schließlich fragt Vf. noch nach den möglichen Wurzeln dieser „Schwächen" (vgl. 206) in Tillichs Denken und nennt als deren wichtigste den „unkritische(n) Gebrauch des Dialektik-Denkens (auf formularer wie vor allem auf inhaltlicher Ebene)" (204). „Man kann m. E." – so Vf. – „einer dialektischen In-eins-Setzung von Gott und Welt nur dadurch entgehen, daß man Dialog und Dialektik ... trennt" (204). Die Gott-Mensch-Korrelation aktualisiere sich zwar als Gott-Mensch-Dialektik, aber sie erfülle sich (nicht als dialektische Gott-Mensch-Einheit, sondern) als „Gott-Mensch-Dialog" (vgl. 206).

W. s. Untersuchung ist eine sehr sorgfältige und selbständige Arbeit, gestaltet aus einem soliden Verständnis der Theologie Tillichs. Hinsichtlich deren Struktur sowie etlicher Einzelpunkte, z. B. Tillichs Symbolverständnis, vermittelt sie eine vorzügliche Einführung. Ihre eigentliche wissenschaftliche Aufgabe, in einer

Durchleuchtung vor allem der späteren Schriften Tillichs dem Gott-Welt/Mensch-Verhältnis nachzuspüren betreibt sie mit Akribie. Was ist hier ihr Ertrag?

Er liegt vor allem in einer Klärung der Terminologie der Korrelationstheologie Tillichs. Nicht als ob da bisher völliges Unverständnis geherrscht hätte; aber die Arbeit des Vf. ist diesbezüglich systematischer, hilft, die Zuordnung und das Ineinander der einzelnen Begriffe besser verstehen und leistet so auch einen Beitrag zur Erhellung der Struktur und des Rhythmus der Theologie Tillichs. Was die inhaltliche Seite, den Gehalt von W. s „These" (s. oben) betrifft, meine ich: sie wird auf wenig Widerspruch stoßen, nicht nur weil sie begründet ist, sondern weil sie ihrem Aussagegehalt nach nicht neu ist. Dementsprechend fördert auch die „kritische Anfrage" (Kapitel V) nicht eigentlich neue Aspekte zutage. Dem Rezensenten lag selbst daran, aufzuzeigen, warum Tillich nicht nichtkorrelativ von Gott sprechen kann, inwiefern die irrational-dynamische Linie in sein Gottesverständnis hineinreicht, wie er die trinitarische Symbolik ins Prozeßhaft-Apersonale verfremdet und welches Verständnis des göttlichen Lebens in seinem Begriff der Essentifikation zur Sprache kommt (vgl. ders., Kirche und Welt bei Paul Tillich, Wien 1971, 67ff, 75ff, 106). Der Wert der „kritischen Anfrage" W. s, überschrieben mit „Dialog oder Dialektik?", liegt wiederum vor allem in der systematischen Ordnung der Aspekte und darin, daß die Untersuchung als ganze in nobler und abgewogener Weise die Vorbehalte eigenständig legitimiert.

Von einem „unkritische(n) Gebrauch des Dialektik-Denkens" bei Tillich zu sprechen (vgl. 202ff), ist mißverständlich. Gemeint ist, daß Tillich Dialog und Dialektik nicht scharf genug scheidet. Doch sollte beim Leser nicht der Eindruck entstehen, Tillich tue dies aufgrund einer ihm selbst vielleicht verborgen gebliebenen diesbezüglichen Unschärfe seines Denkens. W. hätte da vielleicht doch – etwa bei der Deutung des Aus-sich-Herausgehens Gottes in den Logos als Schöpfung und Fall (vgl. 177ff). – näher auf die Problematik des Tillichschen Transzendenz- bzw. Freiheitsverständnisses eingehen sollen. Dieses enthält das Anliegen des Dialogischen, ist jedoch mehr von der Freiheit des Geschöpfes her aufgebaut, was die hegelianische Dialektik zwar aufsprengt und wie bei Schelling die „Beschreibung der Entstehung der Welt aus der Freiheit" (vgl. J. Möller, Die Chance des Menschen – Gott genannt, Einsiedeln 1975, S. 47) ermöglicht, aber eben nicht radikal genug, denn, wie D. J. O'Hanlon sagt, „we are left with the difficult notion of a d e p e n d e n t transcendence" (ders., The Influence of Schelling on the thought of Paul Tillich, Rom 1958, S. 26). Neuerdings hat zwar H. Röer mit gewissem Recht davor gewarnt, Gottes Transzendenz nach Tillich sozusagen als „das Produkt der endlichen Freiheit" aufzufassen (vgl. ders., Heilige – profane Wirklichkeit bei Paul Tillich, Paderborn 1975, S. 60ff). In der Tat, Tillichs Transzendenzverständnis ist differenzierter, als es eine solche Beschreibung zum Ausdruck brächte. Röer trifft auch gewiß Tillichs Intention, wenn er herausstellt, diesem ginge es darum, „zu zeigen, daß die ontologische Teilhabe bei genauerem Hinsehen vom biblischen Personalismus vorausgesetzt wird" (op. cit., S. 56), aber auch er gibt im Schlußkapitel zu erkennen, welchen Sprengstoff Tillichs Position enthält.

Interessant ist W. s „Vermutung", daß Tillichs „These, Schöpfung und Fall würden ‚koinzidieren', als eschatologische Aussage zu werten ist; ansonsten wäre sie unannehmbar" (178). Er fährt fort: „In einem solchen Lösungsvorschlag ist dann allerdings zugleich der Vorwurf enthalten, daß Tillich seine philosophischen Überlegungen zum ‚Fall' mit eschatologischen Aussagen vermischt. M. E. ist in dieser Vermischung von philosophischen und eschatologischen Aussagen der Grund dafür zu finden, daß Tillichs Lehre vom Fall unklar und gewagt erscheint" (178f). Wenn diese (leider nicht weiter erklärte) Vermutung dahingehend verstanden werden will, daß die eschatologische Aussage, die über eine erst im Eschaton (voll) verwirklichte Schöpfung wäre, dann ist dabei allerdings zu bedenken, daß für Tillich Geschichte nicht nur der Ort der Herstellung (oder der Wiederherstellung) des „schöpfungsgemäßen" Wesens der Dinge ist, sondern der Ort des unableitbar Neuen, das eine Anreicherung des Wesens bewirkt, welche nach Tillichs Begriff ohne Überwindung des Negativen nicht zustande kommen zu können scheint. Damit dürfte die Tillichsche Koinzidenz von Schöpfung und Fall neuerlich eine akute Schwierigkeit sein.

Ein schwer verständliches Manko der Arbeit ist es, daß Vf. weder im Literaturverzeichnis noch im kritischen Kapitel V den von Th. A. O'Meara und C. D. Weisser herausgegebenen Band „Paul Tillich in Catholic Thought" (Dubuque/Iowa 1964) ausweist. Denn dieser enthält nicht nur wichtige Beiträge, z. B. über Tillichs Analogieverständnis, sondern auch Tillichs (laut Index der Gesammelten Werke, Bd XIV/202, nicht in diese aufgenommene) Antwort darauf („An Afterword: Appreciation and Reply", 301–311), die vor allem eine Antwort auf den Vorwurf ist, seine Theologie habe Tendenz zu Naturalismus, Pantheismus und (christologisch) zum Adoptianismus – also gerade die Punkte der „Anfrage" W. s!

Hervorgehoben sei, daß Vf. die „fundamentale Bedeutung" der Trinitätslehre Tillichs (vgl. 84) herausarbeitet, die weit mehr ist als ein abgegrenztes Kapitel Theologie. Eine andere neue Tillich-Arbeit, im selben Jahr erschienen, stößt ebenfalls in diese Richtung: J. P. Dourley, Paul Tillich and Bonaventure, Leiden 1975 (vgl. z. B. S. 115). Hinsichtlich der Charakterisierung der Christologie Tillichs als Geist-Christologie (Kapitel III, B) trifft sich W. mit H. Röer (siehe Besprechung), der großen Wert auf diese Sicht und ihre Bedeutung für das Gott-Mensch-Verhältnis legt.

In der Art und Weise der Dokumentation der Aussagen erweckt die Arbeit den Eindruck großer Exaktheit. An zwei Stellen, wo der Rezensent dem Verweis mit Zweifel begegnete und nachschlug, war eine gewisse Sinnverschiebung vom Bezugstext zur Wiedergabe festzustellen: Daß Tillich in Ges. Werke VII/14 nicht von neureformatorischer – bei W. (18) übrigens ein Druckfehler: neuformierter – Theologie, sondern von neureformatorischen Theologen spricht, mag geringfügig sein, vielleicht ein Druckversehen. – Genau genommen unterscheidet Tillich in Ges. Werke V/218ff nicht, wie W. sagt (110), „zwischen ‚transzendenten' und ‚immanenten' Symbolen" (nur S. 220 ist von einem „immanenten religiösen Symbolismus" die Rede), sondern er spricht von einer transzendenten und einer immanenten „Schicht", „Schichten der Symbole". Doch die sachliche Ausdeutung W. s ist korrekt und instruktiv. Insgesamt: Präzision, sowohl formal als auch gedanklich. Ein Register vermißt man gerade bei diesem Buch sehr.

S a l z b u r g J o h a n n W. M ö d l h a m m e r

Grün, Anselm: **Erlösung durch das Kreuz.** Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1975. 271 S. br. DM 34.80

A. Grün hat sich zur Aufgabe gestellt, im Dialog mit K. Rahner ein Verständnis von Erlösung durch das Kreuz auszuarbeiten. Als zentral für diesen Versuch erweist sich die Korrelation zwischen heutiger Erfahrung einerseits, im Bezug auf Erlösungsstreben und -bedürfnis, und der christlichen Erlösungsbotschaft andererseits.

In einem ersten Schritt unternimmt Grün den Aufweis von Rahners eigener Auffassung über eine solche Korrelation, und ihre durchgängige Behandlung innerhalb des Ganzen seines theologischen Systems. (Erster Teil: 3. Kapitel) Ein zweiter Schritt dient dazu, Rahners Entwurf einer Konfrontation zu unterziehen, zunächst mit der herkömmlichen Soteriologie (Zweiter Teil: 4. Kapitel), dann mit mehreren zeitgenössischen Soteriologieentwürfen (5. Kapitel) und schließlich mit seinem eigenen Ansatz. (6. Kapitel)

Der e r s t e Teil beginnt mit einer sehr klaren und insgesamt gelungenen Erklärung von Rahners Transzendentaler Methode und ihrer Anwendung in der Soteriologie. Die Vermeidung, die Rahnersche Unterscheidung zwischen ‚transzendental' und ‚kategorial' zu überanstrengen ist zweifellos ein Verdienst dieser Arbeit. Mit Recht betont er, daß für Rahner die menschliche Transzendenz sich immer als Transzendenz in die m a t e r i a, in Freiheit und Geschichte h i n e i n darstellt. Kurz, Transzendentales und Kategoriales existiert nie getrennt, denn der inkarnierte Geist kann nur in und durch Kategorial-Historisches Gott erreichen, bzw. von ihm erreicht werden. Zur Unterstützung hat Grün geschickterweise (unter Einfluß von K. F i s c h e r s „Der Mensch als Geheimnis", Freiburg 1974) Rahners eher spirituelle Schriften herangezogen, um seine abstrakteren Werke „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" zu konkretisieren und zu entfalten.

Trotzdem kann ich G.s eher verwirrender Art, den Rahnerschen Ansatz zu kritisieren, nicht vorbehaltlos zustimmen. Oft und über das ganze Buch hin trägt er Kritik vor, der er selbst wieder kritisch gegenübersteht – und zwar oft mit Hilfe von Rahnerschen Zitaten. Sein Vorgehen scheint tatsächlich darauf hinzuweisen, daß die anfängliche Kritik sich nicht halten läßt. So erhebt G. zum Beispiel den öfters schon gegen Rahner gerichteten Einwand, daß sein transzendentaler Ansatz der Intersubjektivität nicht gerecht werden kann, weil das transzendierte kate-

goriale Objekt primär eine Sache, keine Person sei. (16ff) Dann fährt er aber damit fort, daß für Rahner Geschichtlichkeit, Freiheit und Interkommunikation bereits im Wesen der menschlichen Geistigkeit liegen. (21f) Diese beiden Aspekte stehen für ihn bei Rahner „allzu unvermittelt nebeneinander". Aber G. selbst sieht eine Vermittlung dieser beiden Aspekte im Hinweis auf die Bedeutsamkeit der Materialität, Inkarnation, sinnlichen Erkenntnis und conversio ad phantasma für die intersubjektive Erkenntnis. Dem Leser bleibt es überlassen zu erkennen, worin G.s kritische Voranmerkungen schließlich ihre Stichhaltigkeit haben.

Ich gebe ein zweites Beispiel. S. 41 zeigt der Autor auf, daß Rahners transzendentaler Ansatz Sünde und Schuld nicht gerecht wird, sie nicht ‚deduzieren' kann. Aber dann geht er dazu über nachzuweisen, daß für Rahner der Mensch ein Geschöpf von Geschichte, Freiheit und Situation ist, und daher immer schon die Sünde impliziert. Damit scheint G. gegen seine eigene Einsicht vom Ineinander von Transzendentalem und Kategorialem zu sprechen – vor allem wenn er sagt, daß der transzendentale Ansatz das „immer gleichbleibende Wesen des Menschen" deduziere. Dann spielt er diese Deduktion gegen die a posteriori konkrete Erfahrung aus. Wir müssen demgegenüber festhalten: ‚Deduktion' im Rahnerschen Sinn beginnt immer mit den konkreten menschlichen Vollzügen und kann daher nie eine Deduktion im mathematischen Sinne sein. Und zweitens ist die Rede von einem „immer gleichbleibenden Wesen des Menschen" zumindest mißverständlich – wenn man Geschichte und Freiheit als Urelemente dieses „Wesens" versteht, was Rahner sichtlich tut. Gewiß muß man bei alledem zugestehen, daß Rahner selbst mehr Schwierigkeiten, als vielleicht nötig wären, durch seinen ständigen Gebrauch von Kant'scher Terminologie hervorruft, wie etwa ‚a priori', ‚Bedingungen der Möglichkeit' usw.

Keine Kritik an G.s Werk jedoch sollte die überall qualitätsreiche Darlegung seines Rahnerverständnisses übersehen. Es tritt erfreulich klar zutage, wie Kreuz und Tod existentielle Realisationen menschlicher Transzendenz bedeuten, indem sie ein „Übersteigen, Loslassen und Annehmen" in Liebe zum absoluten Geheimnis sind. (110) Aber G.s Anmerkung, Rahner betrachte Tod und Liebe zu sehr von der menschlichen Transzendenz aus, der subjektive Akt des Sich-Übersteigens sei das Wesentliche, vereinfacht das Problem unzulässig. Warum übergeht G. alle Aussagen Rahners, die sehr oft und emphatisch von dem ‚Für' der Liebe und ihrer Gerichtetheit auf den Anderen sprechen? (Ganz abgesehen davon, daß menschliche Transzendenz hier nicht mehr rein menschlich gesehen werden kann, sondern immer ermächtigt und getragen wird von der Gnade Gottes.) Für Rahner sind die Aspekte des ‚Von sich weg' und des ‚Für', als Aspekte gnadenhafter menschlicher Transzendenz, überall strikt korrelativ; der eine bleibt ohne den anderen sinnlos – man vergleiche nur Rahners Schriften über die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe, über Humanität, über Utopie usw. Es scheint uns gelegentlich, daß G.s Rahner-Darstellung am meisten von ihrer Eigenkritik profitiert, und daß gerade ihre Schüsse gegen sich selbst zu seinen größten Treffern werden.

Der zweite Teil beginnt mit einer guten Darlegung der traditionellen Soteriologie – Anselm, Thomas und die Neuscholastik. Und Rahners Einwände gegen und Probleme mit Termini wie ‚Sühne', ‚satisfactio', ‚Stellvertretung' usw. sind korrekt entwickelt. Um die Tragweite dessen, was diese Begriffe auszudrücken versuchten, für ein heutiges Verständnis ist es Rahner sehr zu tun, ebenso G., und sollte es jedem Theologen zu tun sein. Beide, Rahner und G., wehren sich energisch gegen eine Vulgärauffassung von Sühne als einer Art von Rache. So zeigen S. 152–161 sehr anschaulich, wie Rahners „ontologisches Verständnis der Strafe" die sadistisch-masochistischen Untertöne vieler vergangenen Theologien und Spiritualitäten vermeidet. Ein Punkt, den ich in diesem Zusammenhang sehr verwirrend finde, ist G.s Forderung nach einer Phänomenologie des Lebens und Sterbens Jesu (166, 185). Eine derartige ‚Phänomenologie' gibt es nicht, auch nicht in den Evangelien, und die moderne Exegese betont das nachdrücklich. Statt dessen geht es um theologische Reflexionen. Im übrigen überschätzt G. sicherlich die Möglichkeiten einer Phänomenologie, wenn er sagt: „Die Annahme einer philosophischen Interpretation ist immer davon abhängig, ob man das philosophische Begriffsinstrumentar akzeptiert, während die konkrete Beschreibung der Phänomene unmittelbar einleuchtet." (185) Selbst eine konkrete Beschreibung hat ihre Voraussetzungen, und sie ist keineswegs „unmittelbar einleuchtend" für jemanden, der diese Voraussetzungen nicht teilt.

Kapitel 5 setzt Rahner in Dialog mit modernen Theologen: von Balthasar, Tillich und Moltmann. Hier übernimmt sich G. offensichtlich, aber der Vergleich mit anderen Ansätzen ist doch nützlich.

Im Kapitel 6 kommt G. zu einigen Hinweisen bzw. Wegmarken für die Durchführung einer zeitgerechten Soteriologie. Er behält eine korrelative Methode bei, unter Einbeziehung von psychologischen und soziologischen Daten, und seine positiven Hinweise, d. h., seine Versuche in den heutigen Humanwissenschaften Anknüpfungspunkte für eine lebensfähige Soteriologie zu finden, sind gewiß nützlich. Sie sind zugegebenermaßen reine Richtungshinweise und geben nicht vor, voll entfaltete Programme zu sein. Erneut wendet er sich gegen die masochistischen Vorstellungen von Erlösung (246f), ebenso wie gegen den ‚politischen' Gebrauch der Erlösungslehre für die Legitimation bestehender Ordnungen. (240) Manche seiner konkreten Vorschläge dürften allerdings gewisse Schwierigkeiten aufwerfen, so etwa sein Gebrauch von Jungs ‚Archetypen' (248ff), doch bleibt davon das grundsätzliche Anliegen für die Korrelation unberührt. Nur muß man auch hier mit G.s Verständnis der Rahnerschen Methode vorsichtig sein: G. nimmt Rahners sehr zahlreiche korrelative Gedanken für ein Übersteigen des eigenen transzendentalen Ansatzes (225). Dies könnte zutreffend sein, sofern man diesen Ansatz auf „Geist in Welt" oder „Hörer des Wortes" einengt – obgleich selbst dort conversio ad phantasma und Geschichte eine entscheidende Rolle spielen. Aber, wenn man alle korrelativen Elemente aus der Theologie Rahners herauslöste (und in erster Linie ist er ja Theologe), würde dann der Rest nicht allzu gering sein? Rahners transzendentale Methode ist, oft trotz ihrer Terminologie, durchwegs korrelativ – sie beginnt und endet mit der menschlichen Erfahrung und ihren Thematisierungen. Und jede konkrete Ausarbeitung der soteriologischen Implikationen in den modernen Humanwissenschaften würde ich ohne Zögern als im Einklang mit dem Rahnerschen Ansatz befindlich auffassen.

G.s Buch ist lesenswert. Es gibt einen Überblick über Rahners gesamte Theologie, und vor allem geht aus ihm klar hervor, daß Karl Rahner in der Tat eine theologia crucis hat, und zwar eine, die der Einseitigkeit entgeht, indem sie aufgeschlossen ist gegenüber allem Ausdruck menschlicher Erfahrung, wie sie sich getragen sieht von der liebend vergebenden Selbstmitteilung Gottes.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Hübner, Hans: **Politische Theologie und existentiale Interpretation.** Zur Auseinandersetzung Dorothee Sölles mit Rudolf Bultmann. – Witten: Luther-Verlag 1973. 126 S. (Reihe Glaube und Lehre. Bd 9) brosch. DM 18.–

Hans Hübner behandelt sein Thema in vier Kapiteln: I. Existentiale Interpretation als individualistische Engführung? II. Christuskerygma und historischer Jesu. III. Glaube und Vernunft. IV. Politische Theologie und historischer Jesus.

Im ersten Kapitel versucht der Vf. im Aufweis der formalen Übereinstimmung von Bultmanns existentialem Ansatz mit Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins jenen vor dem Vorwurf (insbesondere D. Sölles) der Gesellschaftsvergessenheit und der „individualistischen Engführung" der „existentialen Interpretation" zu befreien. Dabei benützt er Heidegger als Kronzeugen für Geschichtlichkeit (worin die gesellschaftliche Dimension mitgedacht sei). In der individualistischen Prägung des Ansatzes der Jemeinigkeit aber ist von Heidegger her der gesellschaftliche Bezug sehr zurückgedrängt; und dieser Prägung ist auch Bultmanns existentiale Interpretation unterstellt. Auch der Rückgriff auf Bultmanns Liebesbegriff kann die fundamentale Hürde nicht überspringen. Die Darstellung einer Identität von existentialer Interpretation und Entmythologisierung erscheint hingegen überzeugend.

Anschließend arbeitet H. in differenzierter Analyse einen bei Bultmann scheinbar paradox verwendeten Begriff von Objektivierung (1. Objektivierung von Geschichte ist unmöglich; 2. Objektivierung von Geschichte ist nötig) heraus. Doch besteht hier der Verdacht, daß sein insistierendes Fragen nach dem Grunde dieses doppelten Sprachgebrauchs aus seinem Zusammenwerfen von Ob-

jektivierung und Objektivation resultiert und das Problem weniger auf seiten Bultmanns zu suchen ist.

Das Weltverständnis Bultmanns hebt der Vf. als den neuralgischen Punkt (wo ihn der Vorwurf seiner Kritiker zurecht trifft) seiner Position hervor, wenn Bultmann – hier vollkommen von Heidegger abweichend – Welt als Sünde begreift.

Aber die Sünde liegt doch nach Bultmann wohl nur darin, daß der Mensch sich allein von der verfügbaren Welt her versteht. Vf. wendet diesen Sachverhalt so, daß er auf das „verfügbar" den Akzent legt und daraus ein Verfügen-wollen ableitet.

Die Sünde der Welt liegt aber im Verständnis Bultmanns in dem, was Heidegger mit Verfallen bezeichnet, im uneigentlichen Existieren, das sich ausschließlich im Horizont der Innerweltlichkeit bzw. Vorhandenheit bewegt und die Aufgabe seiner Existenz nie als solche übernommen hat. H.s Neuaufnahme der Diskussion um die Differenz von historischem Jesus und kerygmatischem Christus bei Bultmann dient ihm als Sprungbrett, um endlich, nach langem Anlauf, zu seiner eigentlichen Frage zu kommen, „ob nicht eine existentiale Interpretation" der „institutionskritischen Worte der authentischen Jesuspredigt" „zu einer fundierten Konzeption einer politischen Theologie führen kann" (66). Trotz der umfangreichen Diskussion der existentialen Interpretation Bultmanns bleibt ungeklärt, warum Vf. weiterhin auf der existentialen Ebene bleiben will.

Die Auseinandersetzung mit D. Sölle erscheint doppelbödig geführt, weil sich die Argumentationsebenen von Vf. und Sölle kaum berühren. Da sich H. nicht innerlich auf den Standpunkt von Sölle einläßt, sondern ihn von außen kritisiert, bleiben seine Angriffe ungriffig und seine „Rettungsversuche" etwas aufdringlich.

Die Intention des Buches, politische Theologie auf die authentischen, institutionskritischen Worte des historischen Jesus zu begründen, erweist sich trotz der genannten Bedenken als begrüßenswerter Beitrag zur politischen Theologie, wie Vf. in der existentialen Hermeneutik institutionskritischer Logien beweist (IV. Kap.). Seine Abhandlung zeitigt streckenweise gute und lebendig geführte Analysen, aber durch den ständigen Wechsel der Argumentationsposition, durch häufiges Neuansetzen wird der Duktus des Gedankens erheblich gestört, so daß der Leser die Verbindung der verstreuten, doch anregenden Ansätze selbst leisten muß.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Rossi, Leandro: **Morale Familiare.** – Bologna: Edizioni Dekoniane 1974, 238 S. (Corso di teologia morale) br. Lit. 3.300

Auch wenn man dem Vf. in vielen Punkten Zweifel und gar Widerspruch entgegenbringen muß, wird man es dankbar begrüßen, daß er für Vergangenheit und Gegenwart die zentralen Probleme der Sexual-, der Ehe- und Familienethik herausgestellt hat und mutig die heute in der Diskussion von Theorie und Praxis häufig heißumstrittenen Fragen angeht und, wenn auch nicht immer überzeugend, nach neuen Wegen zu ihrer Lösung sucht.

Im ersten Teil (11–112) behandelt R. die geschichtliche Entwicklung der Ehe- und Familienmoral: 1. in der Hl. Schrift (11–31); 2. in der Väterlehre (33–73); 3. im Mittelalter (75–91) und 4. im „tridentinischen Zeitalter" bis zu jüngsten offiziellen kirchlichen Lehraussagen (93–112). Vf. bemüht sich, den schwierigen Weg der Ehe- und Familienmoral durch die Jahrhunderte knapp zu zeichnen. Vielleicht müßten hier die Ausführungen von Michael Müller Sexualethik, Regensburg 1966, als wertvolle Ergänzung und Auffüllung der oft sehr kurzen Darlegungen von R. herangezogen werden.

Der zweite Teil des Buches, der sich mit der „systematischen Darstellung" (113–235) der Ehe- und Familienethik befaßt – mit anerkennenswerter Berücksichtigung sowohl der einschlägigen Literatur als auch der in diesem Raume anstehenden schweren Probleme – hat entsprechend dazu auch die größere aktuelle Bedeutung. Zunächst wird 5. „Die Sexualität für den Christen" (115–168) behandelt und dabei näherhin von der „menschlichen Sexualität" im allgemeinen, von „Jungfräulichkeit und Zölibat", vom „Ehevertrag", vom „Sakrament der Liebe", von der „christlichen Familie" und von „Keuschheit und Unkeuschheit" gesprochen (115–168). Daran schließt sich an 6. „Der eheliche Personalismus", unter welchem Thema behandelt werden: „Moral und österliches Mysterium", „Einheit und Vielweiberei", „Unauflöslichkeit und Ehescheidung", „Treue und Verzeihung", „Erziehung zur Liebe" (169–205). Den Schluß bilden die Ausführungen über „verantwortliche Elternschaft" (207–235). Hierbei werden als Themen behandelt: „Die verantwortliche Zeugung", die „Enthaltsamkeit", die „Abtreibung" und die „Empfängnisverhütung".

Es versteht sich von selbst, daß hier nicht zu allen diesen heute zum größten Teil in Wissenschaft und Leben, in theologischer Lehre und kirchlicher Praxis heißumstrittenen Themen Stellung genommen werden kann. Außer der allgemeinen Aussage, daß Vf. sich mutig und mit guter Begründung teils zu überkommenen Lehren bekennt und sich um ihre Weiterentwicklung bemüht, teils aber auch heutigen anders gerichteten Moraltheologen beipflichtet, welche gegenüber der in der Moraltheologie und der kirchlichen Lehrüberlieferung vertretenen Auffassung ein kritisches, wenn nicht gar ablehnendes Verhältnis zeigen, soll hier nur zu einigen Punkten der Ausführungen R.s besonders Stellung genommen werden.

Mit Recht wird unterschieden zwischen Sexualität und Genitalität, was anderswo leider nicht immer geschieht.

S. 129 gibt R. seine differenzierte Meinung kund zur Zölibatsgesetzgebung, die bedacht werden sollte. Gut wird der Personalcharakter des Ehevertrags hervorgehoben (137f), ebenso die Sakramentalität der Ehe (140ff). Die soziologisch feststellbaren Wandlungen der Familie heute (147ff) werden ebenso erwähnt wie die Familie als „Kirche im kleinen" oder die ekklesiale Bedeutung der Familie (150ff). Die Ausführungen über Keuschheit und Unkeuschheit suchen nova et vetera miteinander zu verbinden (155ff). Keuschheit ist nach R. die Tugend, welche die Sexualität in den Dienst der Liebe stellt (156, Anm. 134). Eine schöne, aber unter Umständen gefährliche Definition! Diese positive Ausrichtung der Sexualethik ist ja durchaus beachtlich, wenn nur klargestellt wird, was hier „Liebe" bedeutet! – Zur Homosexualität verweist R. auf die Schweizer Synode von 1972 sowie auf die jüngst erschienenen einschlägigen wissenschaftlichen Arbeiten (161, Anm. 146). S. 164 wird das heute sehr häufig diskutierte Problem behandelt, ob es trotz der überlieferten klassischen Doktrin im Bereich des 6. Gebotes eine *parvitas materiae* geben könne, wobei R. das Gewicht mehr auf die handelnde Person und ihre Motive legt als auf die durch die Tat geschehende Wertverletzung (166). Bekanntlich hat unsere Moraltheologie einen großen Nachholbedarf an personalistischer Sichtweise. Daher ist auch das Kapitel über „den ehelichen Personalismus" bei R. sehr beachtlich (169ff). Dabei ist er sich bewußt, daß „der Personalismus" leichter zu beschreiben als zu definieren ist (169). Das Mysterium von Kreuz und Auferstehung in der Moral wird mit Recht an die Spitze der Ausführungen über die Ehe gestellt (170ff), weil nur von dort her die christliche Ehe und Familie, das „magnum mysterium" im Glauben – und nicht nur von der Vernunft her – richtig gesehen und gewertet werden kann. Das Problem der Geschiedenen und Wiederverheirateten wird im Anschluß an die Schweizer Synode (1972) behandelt (184f). Das letzte Kapitel betrifft die „verantwortliche Elternschaft" (207ff). Als sicherlich brisantestes Thema wird behandelt: das Problem der „genetischen Manipulation" (208f) und „die künstliche Befruchtung" (209ff). Problematisch, aber verständlich zu diskutieren sind die Thesen von R. hinsichtlich der Samengewinnung durch Masturbation (210, Anm. 9). R. hält sie für moralisch zulässig.

S. 211ff behandelt R. die „Geburtenbegrenzung". Hier wie auch bei anderen Autoren werden allzu leicht humanwissenschaftliche und moraltheologisch-normative und schließlich pastoral-praktische Gesichtspunkte miteinander vermischt. Die Humanwissenschaften können keine primären ethischen Normen geben! Sie sagen nur, wie das, was schon aus metaphysischer und theologischer Seinserkenntnis folgt, konkret realisiert werden kann. Hierher gehören z. B. Biologie und Medizin, Psychologie und Soziologie, Politologie usw. Alle diese Wissenschaften können etwa für die christliche Ehe nur sekundäre Normen, „Verwirklichungsnormen", nicht primäre „Seinsnormen" und damit keine „ethischen Grundnormen" vermitteln. In der ganzen Diskussion um „Humanae Vitae" ist das gewöhnlich zu wenig beachtet worden. Der Arzt z. B. kann nur über das Wie, nicht aber über das Was der Geltung ethischer Normen aussagen. Hier müßten die allerdings sehr knappen Aussagen von R. doch ergänzt bzw. revidiert werden. Angesichts der Enzyklika sind seine wenigen Aussagen (222ff) über die „Empfängnisverhütung" besonders wichtig. R. sucht, sich stützend auf die verschiedenen Äußerungen von Bischofskonferenzen (224ff), die Lehre von „Humanae Vitae" zu unterlaufen, indem er zwischen den verschiedenen Bejahern und Verneinern dieser Enzyklika unterscheidet. Diese argumentieren mit dem Begriff der Wertwahl und der Wahl des *minus malum* zur Vermeidung eines *maius malum.*Aus dieser Sicht wird die Empfängnisverhütung entweder als eine verbotene Ordnungswidrigkeit oder als entschuldbar hingestellt, so daß nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv die Empfängnisverhütung das Bessere, und sei es auch nur im Konfliktfall, sein kann. R. gründet seine Ansicht auf eine „Wertwahl". Ob deren Ergebnis für die Eheleute „sympathischer" (227) ist, kann ethisch nicht viel entscheiden.

„Nur die personalistische Position (für die das Böse an sich nur eine Abstraktion ist, wenngleich die Sünde sich immer in einer bestimmten Weise konkretisiert) kann die Verschiedenheit der Erklärung überwinden. Die wichtigere Sache ist jedoch, daß die Empfängnisver-

hütung nicht immer eine egoistische und schuldhafte Wahlentscheidung ist."

Das allerdings ist moraltheologisch sehr zweifelhaft, wenn auch vielleicht in pastoraler Hinsicht (wenn auch sehr problematisch!) „brauchbar"!

Was wir eingangs sagten: eine moderne, den heutigen Fragen nicht aus dem Wege gehende Ehe- und Familienethik, die unter Hinzuziehung neuester wissenschaftlicher, besonders humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, die uns angehenden Fragen klar und sauber stellt. Auch wenn das Buch nicht immer den Beifall der katholischen Moraltheologen und des kirchlichen Lehramtes finden wird – bis jetzt wenigstens –, sollte es als Beitrag zur moraltheologischen Diskussion positiv gewertet werden. Sein Adressat ist aber nicht die „breite Masse", sondern sind zunächst die katholischen Moraltheologen, welche vielleicht weniger ideologisch und mehr christlich-realistisch in dem hier behandelten Lebensbereich denken und in der Öffentlichkeit sich äußern sollten.

Bochum Gustav Ermecke

Trillhaas, Wolfgang: **Ethik.** – 3., neu bearb. und erweit. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter 1970. XIX u. 578 S. Lw DM 42.–

T. stellt die lapidare Behauptung auf: „Der schnelle Wandel unserer Welt fordert auch der Ethik eine schnelle Veränderung ab" (V). Es verändern sich nach T. die Probleme, unsere Sprache, unsere ethischen Motive („christliche ... halten den strengeren Anforderungen einer säkularisierten Argumentation nicht mehr stand", [V]). Die „Lage auf dem Gebiet der Ethik, der allgemeinen und insbesondere der theologischen", ist durch „zwei wesentliche Erscheinungen gekennzeichnet. Die eine besteht in einer unerhörten Vereinfachung aller Fragen und im Zusammenhang damit in der betonten Praxisbezogenheit. Die andere Tendenz ist die vielschichtige Moralkritik, die bis zur förmlichen Verneinung aller Moral reicht." (V) Zu der ersten Tendenz gehört nach T. die „sich überall durchsetzende Beschränkung auf die Sozialethik", wobei „die Soziologie der Ethik Nachdenken und Arbeit abnimmt, und die Normkraft des Faktischen alle anderen Normen überflüssig macht." Anders ist es nur dort, wo die Gesellschaft selbst zum „Angriffsziel der Ethik gemacht wird und die ‚Theologie der Revolution'" ethisch dirigiert. Zu den großen Vereinfachungen gehört auch die „Situationsethik", welche alle Normen relativiert (V).

Die Moralkritik „viel älteren Datums" (VI) kommt aus „drei verschiedenen Ecken": 1. aus der „Vielzahl der Moralen", von denen jede „die ‚eine' Ethik zu sein behauptet".

2. Aus der „gesellschaftlichen Bedingtheit der Moralen!" Hier wirkt vor allem der Marxismus: „Das Mißtrauen gegen alle fiktive Idealität der Ethik." Hier muß „wissenschaftliche Ethik als kritische Wissenschaft zu einer Kritik der Moral werden", und „die Ethik kommt nur so zustande – es ist eine der Grundüberzeugungen dieses Buches –, daß sie sich kritisch von der ‚Moral' unterscheidet".

3. Aus dem „tatsächlichen Verhalten des wirklichen Menschen" (VI).

Bei aller Offenheit gegenüber diesen praktisch-geschichtlichen Tatsachen soll diese Ethik von T. „ein wissenschaftliches Buch sein" (VII), aber es soll keine „Imperative" bringen wie die Moral, kein „Moralsystem" propagieren, kein „Ruf (sein) zur Aktion, kein Programm, keine Prophetie". Das Buch soll der „Orientierung des Menschen über sich selbst und seiner unvertretbaren Verantwortung in den verschiedenen Räumen dienen" (VII). Das Buch hat nach T. „drei Eigentümlichkeiten". Sie betreffen: 1. den „Ausgang der Ethik. Ich setze kein dogmatisches Kapitel an den Anfang." Ethik ist verstanden als „angewandte Anthropologie" (VII). Was „christlich" im ethischen Raume bedeutet, steht nicht von vornherein – also dogmatisch – fest. „Insofern ist diese Ethik nicht dogmatisch, nicht positionell, sondern kritisch, und das Christliche ist nur ein zusätzliches Element des kritischen Nachdenkens. Das mag für das dogmatische Bedürfnis vieler Theologen zu wenig sein – ich vermute aber, daß dieses kritische Konzept ziemlich die Wirklichkeit trifft" (VII).

Die 2. Eigentümlichkeit dieser Ethik ist nach T.: „Immer noch und immer von neuem sind wir auf der Suche nach der praktischen Vernunft. Auch in der ‚theologischen' Ethik muß es um das Praktisch-Vernünftige gehen, um das Einleuchtende, um das, worüber man sich mit anderen vernünftigen Menschen verständigen kann ... Das Wechselverhältnis mit der Philosophie ist unverzichtbar" (VII).

Und schließlich die 3. Eigentümlichkeit des Buches ist das Bemühen um ein „Gesamtverständnis. Das ist heutzutage unzeitgemäß ... Gesamtverständnis meint in dem vorliegenden Falle nicht mehr den Ariadnefaden, der dazu helfen soll, die Problemfelder aufzuspüren. Jedes dieser Probleme ist dann eine Aufgabe für sich." (VIII).

Hoffnungsziel dieser Ethik sei „einerseits, (daß) die Ethik heute für viele Menschen der einzige Zugang zur christlichen Wahrheit (ist), die sich theoretisch immer mehr verschließt und nur noch als Hilfe für das Handeln überzeugt. Wir sind in das ethische Zeitalter des Christentums eingetreten. Andererseits sind wir davor gewarnt, die Macht der Ehtik zu überschätzen." Die moderne naturwissenschaftlich-technologische zwanghafte Lebensgestaltung stellt die Frage: was der gegenüber noch Ethik bedeutet. Offenbar soll und kann Ethik „gegenüber allen diesen Zwängen und Vergewaltigungen die Sache des Menschen vertreten. Sogar unter Umständen gegenüber den ‚gesellschaftlichen Verhältnissen'" (VIII).

Diese aus dem Vorwort zur 3. Auflage dieses Lehrbuches dargelegten Gedanken zeigen auf, daß es sich der ganzen ethischen Problematik unter dem Gesichtspunkt des heutigen Lebens stellt. Charakteristisch ist besonders bei T. die Trennung der theologischen Ethik von der Dogmatik und die Ausrichtung jener auf die allen Menschen zugänglichen Vernunft. Schon hier zeigt sich der große Unterschied gegenüber der katholischen Moraltheologie, die zwar keine angewandte, wohl aber nach einem bekannten Wort (s. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd. I, § 1) „umgewandte Dogmatik" ist. Erst muß die Grundwissenschaft, die Dogmatik aufzeigen, was es mit dem esse christianum und mit dem darin auf-gehobenen esse humanum und beider esse im esse historicum auf sich hat, um die Lehre vom sittlichen agere darauf aufzubauen: agere sequitur esse. An diesem Axiom kommt keiner vorbei.

Erstaunlich ist das Vertrauen auf die menschliche Vernunft in einer theologischen Ethik evangelischer Provenienz, die T. allerdings im Rahmen seiner Methode überraschend gut phänomenologisch – nicht, wie jene Bemerkung zum esse es verlangt, primär ontologisch – einsetzt. Aber auch von dieser phänomenologischen Einsicht der Vernunft in die Welt der sittlichen Erfahrung ist für T. die Ethik „angewandte Anthropologie" (VII). Wir würden sie lieber nennen eine normative Anthropologie, weil sie unter dem Gesichtspunkt des Sein-sollens in Freiheit darstellt, was der Mensch „von Natur" aus ist.

Das Programm des die ganze Ethik darstellenden Buches ist folgendes: Nach einer Einleitung „Ethik aus dem Evangelium" (1–14); „Der Mensch als Problem der Ethik" (14–31), folgt „I. Anthropoligische Grundbegriffe der christlichen Ethik": „Schöpfung und Gesetz" (32–47); „Die Heiligung" (48–61), „Die Freiheit" (61–74).

In diesem I. Kapitel werden die schon im Vorwort angedeuteten Grundlagen der Ethik herausgestellt. Hier müßte nun eigentlich die Diskussion nicht bloß hinsichtlich der Stellung der Ethik T.s innerhalb der protestantischen Ethik, sondern im Verhältnis zur katholischen Moraltheologie stattfinden. Allerdings: Von dieser kann man zur Zeit kaum noch als von einem nach Methode, System und Zielsetzung einheitlichen System sprechen. Weithin ist hier die „humanwissenschaftliche" – nicht im obigen Sinne der Interpretation des esse, das sich im agere auf sein Ziel hin entfaltet –, mehr die Funktion des Menschen, statt seines Wesens betonende Betrachtungsweise dominant. Versuche sprachanalytischer Ethik, die aus einer ganz anderen Geisteswelt entstammt, in die katholische Moraltheologie einzuführen, werden von T. nicht gemacht. Dagegen scheint die mancherorts sich zeigende Tendenz im katholischen Raum, der ntl Ethik jede material-inhaltliche (gegenüber der Vernunftethik neue) christlich-sittliche Bedeutung abzusprechen, bei T. eine gewisse, wenn auch nicht überzeugende Stütze zu finden.

Das „II. Kapitel: Das sittliche Bewußtsein (die Ethik der Person)" behandelt zunächst unter „A. Die allgemein sitllichen Grunderfahrungen": das Problem der „Freiheit" (75–85), „Die Pflicht" (85–99), „Das Gewissen" (100–112), „Die Gesinnung" (112–122), „Das Gute und das Richtige" (122–138). Die „Gesinnungsethik" wird betont, aber zugleich ihre Begrenzung durch die „Verantwortungsethik" aufgezeigt.

Es behandelt „B. Die Verantwortung für das Eigenleben" und darunter „Die Lebensziele" (139–160), „Die Tugenden" (160–175) und die „Gotteskindschaft" (175–182).

Das III. Kapitel gilt der „uns vertrauten Natur (Ethik der Natur und der Kultur)". Hier wird behandelt: „Die Natur" (185–198) – und das ist für eine Diskussion mit T. und darüber hinaus mit der heutigen protestantischen Dogmatik und Ethik ein sehr ergiebiger Ansatz–, „Die Ehrfurcht vor dem Leben (Der Bios)" (198–236), „Die Kultur" (236–248), „Die Technik" (249–267), „Die Wissenschaft" (267–275), „Die Kunst" (275–292).

Daß die in jeder Moraltheologie oder theologischen Ethik auftretenden Probleme: wie die Individualethik: die Lehre von den Pflichten gegenüber dem eigenen Selbst, und die Sozialethik: die Lehre von den Pflichten in und gegenüber der Gemeinschaft, in

das rechte Verhältnis gebracht werden können, ist auch bei T. ungelöst geblieben.

Offenbar ist es auch darum nicht sauber lösbar, weil eben derselbe Mensch in seinem Individualleben auch Pflichten gegenüber den Mitmenschen zu erfüllen hat und umgekehrt.

So wird in diesem III. Kapitel behandelt, was unter dem 5. Gebot des Dekalogs (katholischer Zählung) zu fassen ist, aber zugleich auch verbunden mit Problemen, welche in das 6. Gebot gehören, wie „Geburtenregelung", „Scham". Das Verhältnis von Mann und Frau, von Ehe und Familie folgt erst im IV. Kapitel. Bei der Definition des Mordes (199) hätte es kurz und knapp heißen sollen: Mord ist die direkte Tötung eines unschuldigen Menschen. Und das Gebot des Dekalogs heißt: „Du sollst nicht morden." Klarer und differenzierter sollten auch die Ausführungen über „Euthanasie" (200ff) sein. Unzulänglich sind auch die Ausführungen T.'s zur Todesstrafe (202ff: Verwiesen sei auf G. Ermecke: Zur ethischen Begründung der Todesstrafe. – 2. Aufl., Paderborn 1963).

Bei der Frage der „Geburtenregelung" (209ff) wird die katholische Lehre als „kasuistischer Ausweg bezeichnet ... indem man den eigenen rigorosen Prinzipien ein Schnippchen schlägt" (210). Statt von einer „Unterbrechung der Schwangerschaft" (211) sollte man klarer reden von einem Abbruch. Mit Recht werden die „soziale", die „eugenische" und die „ethische Indikation" zur Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruches verworfen. Nur die ärztliche Indikation wird von T. anerkannt. Aber wirkliche Klarheit in diesem Punkt vermißt man. Im übrigen sollte dieser Punkt nicht im Kapitel „Geburtenregelung" behandelt werden! Des Problems der „Sterilisation" wird mit leider zu knappen kritischen Worten gedacht (214f). Die eigentliche „Empfängnisverhütung" wird (215–219) behandelt. Falsch ist die Aussage, Paul VI. habe in seiner Enzyklika Humanae Vitae (1968) „von einem Naturrecht aus argumentiert", während er in Wirklichkeit vom Boden des katholisch verstandenen sittlichen Naturgesetzes im Horizont der Lex Christi argumentiert. „Naturrechtlich" spricht der Papost nur dort, wo er das Recht des Staates bei Eingreifen in die Intimbereiche ablehnt.

Mit Recht wird betont, daß das befruchtete Ei schon menschliches Leben ist, „das sich gradlinig zum voll ausgebildeten Menschen entwickelt. Infolgedessen muß die Verhinderung der Nidation als Abtreibung angesehen werden, und es ist nicht einzusehen, warum die Abtreibung im frühen Stadium erlaubt, im späteren Stadium aber verboten sein soll" (218).

Das IV. Kapitel gilt dem „Leben in der Gemeinschaft und die gesellschaftlichen Mächte (Sozialethik)".

Es werden „A. Die elementaren Gemeinschaftsbezüge" behandelt: der „Nächste" (293–299), „Ethik der Sprache: die Wahrheit" (299–309), „Mann und Frau" (309–336), „Die Familie" (336–342). Unter B. wird gesprochen über „Volk und Gesellschaft". Hier stehen an die Fragen: „Schichten und Formen der Gesellschaft" (343–354), „Die Ehre" (354–363), „Das Eigentum" (363–387), „Beruf und Arbeitswelt" (387–409).

Unter C. erscheint im IV. Kapitel „Der politische Raum". Besprochen wird „Politik" (410–420), „Der Staat" (420–438), „Das Recht" (438–453) (hier werden leider nur sehr dürftige Darlegungen geboten „Zur Frage des Naturrechts", 449ff), „Die Demokratie" (453–470), „Institutionen im Staat" (470–479), „Die Revolution" (479–493), „Krieg und Frieden" (494–507), die „Außenpolitik als ethisches Problem" (507–515).

Als letzter Teil dieses IV. Kapitels folgt unter D. „Die Kirche auf Erden", und zwar „Die Kirche als Volk Gottes" (517–525) (leider ohne näheres Eingehen auf das Vat. II), „Die politische Aufgabe der Kirche (Kirche und Welt)", (525–539), „Kirche und christliche Existenz" (539–554).

Den „Abschluß" bildet das Kapitel „Macht und Ohnmacht der Ethik" (555–563).

Diese Übersicht gibt eine Ahnung von der großen umfassenden Darstellung des Gesamtbereiches der theologischen Ethik im protestantischen Raum. Ganz sicher ist T. für die katholische Moraltheologie in besonderer Weise als Gesprächspartner dort geeignet, wo er offen ist für die Erkenntnisse der recta ratio, die Menschwerdung Gottes und das rationabile obsequium des Glaubens ernst nimmt. T. ist leider viel weniger geeignet im eigentlich theologischen Bereich, weil er die Gotteswerdung des Menschen, eben die Theologie des neuen Seins und Lebens in Christus nicht zur eigentlichen und letzten Grundlage einer christlichen Sittlichkeitslehre macht.

Bochum Gustav Ermecke

Veldhuis, Ruurd: **Realism versus Utopianism?** Reinhold Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Utopian Thought for Social Ethics. – Assen: Van Gorcum (1975), 175 S. kart. hfl. 32.50

Vf. beabsichtigt den üblicherweise ohne genauere Überlegung gebrauchten Charakterisierungen als „realistisch" oder „utopisch" auf den Grund zu gehen und nach der tieferliegenden Problematik zu forschen, die sich in ihrer je nach dem Standpunkt und dem Zusammenhang verschiedenen Wertbesetzung anzeigt. Den natürlichen Ausgangspunkt dafür bot die nach eigener Kennzeichnung realistische Schule der amerikanischen Politologie und in erster Linie, mit Rücksicht auf seinen weitgreifenden moral-, gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Horizont, das Werk des Theologen R. Niebuhr, das für die Schule wegweisend gewesen ist. Ein vertieftes Verständnis des sozialen und politischen Utopismus sucht der Vf., mit der Begründung, daß eine eschatologische Theologie als Erhellung einer Praxis in der Perspektive auf das kommende Gottesreich das gesellschaftsbezogene Handeln auf utopische Ziele orientiere, im Anschluß an J. Moltmanns Theologie der Hoffnung und der Befreiung. Nach eingehender, ein reifes, ausgeglichenes Urteil bezeugender Erörterung kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß die in der Debatte immer wiederkehrenden gegenseitigen Anklagen: von der einen Seite auf Nichtberücksichtigung der Konstanten der menschlichen Sozialität, auf eine einseitig kritische Einstellung zu den gegebenen Verhältnissen und als Folge davon, eine Verkennung der tatsächlich realisierbaren Verbesserungen, von der anderen auf Resignation vor eingewurzelten Fehlhaltungen und Krisen heraufbeschwörenden Verhaltensweisen und auf Festlegung des sozialen Prozesses auf angeblich in der menschlichen Natur verwurzelte Strukturen, bezogen auf die informierten, gedankenvollen Durchführungen des Realismus und Utopismus polemisch überspitzt und ungerecht sind. Der Gegensatz reduziere sich auf Unterschiede in der Akzentuierung zweier einander ergänzender und im Prinzip von beiden Seiten anerkannter Aspekte. Die Sozialethik N.s, deren Fundiertheit und Folgerichtigkeit in den Stellungnahmen zu einer Fülle von konkreten Problemen in der ausgezeichneten Exposition und Auslegung des Vf. hervortritt, verdiente in den heutigen Erörterungen in höherem Maß präsent gehalten zu werden. Sie ist zugleich eine aktualisierende Auslegung der sozialethischen Gebote der Hl. Schrift und eine aus allgemein ansprechenden Forderungen des sozialen Gewissens im Hinblick auf die Lage der heutigen Gesellschaft entwickelte Zielweisung für die soziale und politische Praxis. Sie läßt sich, in Analogie zu den sich als christliche Philosophie darstellenden Systemen, als eine christlich-sozialphilosophische Praxislehre verstehen. Als solche erscheint sie aber als besonders bedeutsam für die gegenwärtige Praktische Theologie, die eine ihrer Hauptaufgaben darin sieht, die Imperative einer Existenz aus dem Glauben mit den konkreten sozialen und politischen Problemen der Zeit zu vermitteln und Wegweisungen dafür zu geben, wie die christliche Lebenshaltung in unserer Gesellschaft die Rolle der „religiösen Grundfunktion" erfüllen kann.

Salzburg Beda Thum

Hoffmann, Paul / **Eid,** Volker: **Jesus von Nazareth und eine christliche Moral.** Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 260 S. (Quaestiones Disputatae 66) kart. DM 35.–

Die beiden Vf., der Exeget P. Hoffmann und der Moraltheologe V. Eid, berichten im Vorwort über die Entstehung des Buches. Es geht zurück auf eine interdisziplinäre Lehrveranstaltung für Seelsorger, Pastoralssistenten und Religionslehrer zum Thema „Ethik Jesu und ‚Neue Moral'". Damit sind Ausgangsproblematik und Inhalt auf den ersten Blick vielleicht erkennbarer beschrieben als in dem für die Buchveröffentlichung gewählten Titel. Dieser erhält indes sein volles Recht aufgrund der in den sechs Kapiteln des Buches angestrebten und konsequent durchgehaltenen Korrelation exegetisch-theologischer und moraltheologischer Fragestellungen und Informationen.

Das erste Kap. „Zur Bedeutung der sittlichen Perspektive Jesu für das Ethos christlicher Gemeinden" erarbeitet den Begriff der „Perspektive Jesu", der die hier vorgenommene Korrelation exegetischer und moraltheologischer Erkenntnisse ermöglicht: „Formal beschreibt ‚Perspektive' die Relation zwischen der Herausforderung Jesu ... und der deutenden Antwort der Gemeinde. ... Inhaltlich bezeichnet der Begriff der ‚Perspektive' die aus jeweiliger sittlicher Problemstellung heraus erschlossene und angenommene Herausforderung durch Jesus. ... Die Perspektiven halten das Konkrete des Verhaltens Jesu fest, machen es aber dadurch umsetzbar, verlängerbar, daß sie den jeweiligen Sinnanspruch aufnehmen und motivierend vermitteln" (23f).

Die weiteren Kapitel des Buches bestehen jeweils aus einem exegetischen (A) und einem moraltheologischen (B) Abschnitt. Zwei Kapitel behandeln „Grundperspektiven": 2. Die Basileia-Verkündigung Jesu:

unaufgebbare Voraussetzung einer christlichen Moral; 3. Die Begründung einer neuen Sittlichkeit in den Antithesen der Bergpredigt. A. Die Überwindung gesetzhafter Sittlichkeit. B. Zu einem Ethos befreiter Verantwortlichkeit. Den zweiten Teil „Perspektiven Jesu für eine christliche Praxis – drei Beispiele" bilden entsprechend aufgebaute Kapitel zu den Themen „Ehescheidung", „Feindesliebe" und „Herrschaftsverzicht: befreite und befreiende Menschlichkeit".

Für sich genommen bieten die exegetischen Teile eine materialreiche konsistente Darstellung der Ethik Jesu, die dankenswerterweise für ein nichtexegetisches Leserpublikum verständlich geschrieben ihren Vf. als einen hervorragenden Kenner und Interpreten der synoptischen Tradition ausweist. Gleiches dürfte für die moraltheologischen Teile und deren Vf. in ihrer Beziehung zur Moraltheologie gelten. Von der Materialdarbietung ist so ein Arbeitsbuch entstanden, das sowohl für das persönliche Studium wie auch für den Einsatz in der theologischen Aus- und Weiterbildung sehr gut geeignet ist.

Darüber hinaus ist die von der Sache her angestrebte und geforderte Korrelation zwischen der Ethik Jesu und der „Neuen Moral" auf ihr Verfahren und ihr Gelingen hin zu befragen. Diese Korrelation ist da verhältnismäßig unproblematisch, wo schon auf seiten der Verkündigung Jesu und der urchristlichen Tradition deutlich erkennbare ethische Fragestellungen vorliegen, wie beim Gesetzesverständnis, bei der Ehescheidung und der Feindesliebe, die allerdings einer sorgfältigen und bedachten Erschließung bedurften. Als Beispiel hierfür sei der Abschnitt zur Feindesliebe genannt, in welchem der Exeget unter der Überschrift „Der Feind als Nächster" folgende Fragen behandelt: Der „Nächste" in der Verkündigung Jesu; das „Gebot" der Feindesliebe; die Übersetzung des Gebotes in konkretes Verhalten; die Überwindung von sozialen Gegensätzen in urchristlichen Gemeinden. Die moraltheologischen Überlegungen stehen unter der Überschrift „Die Feindesliebe als Forderung neuer Sittlichkeit" und behandeln: Mein Feind – mein Nächster; was ist Feindschaft?; Möglichkeiten, Feindesliebe zu praktizieren.

Im Falle der Basileia-Verkündigung war deren ethische Relevanz jedoch erst näher zu bestimmen. Dabei geht Hoffmann von den Gegenwartsaussagen aus. „Insofern die Rede von der Basileia die Zuwendung Gottes zu jedem Menschen meint, kommt sie dort an, wo sich Jesus und der ihm Nachfolgende in der Weise Gottes dem Menschen zuwenden" ... „Die Weite des endzeitlichen Heils wird zum Modell gegenwärtigen Verhaltens" (S. 52). So kann er die Situation der Gegenwart der Basileia als die Situation des Glaubenden beschreiben (vgl. S. 54). Daraus ergibt sich die Folgerung: „Es bleibt zentrale Aufgabe des Christentums diese Erfahrung der Basileia weiterzutragen und weiterzuvermitteln" (S. 56). Der Moraltheologe schließt sich dieser Sicht an. In den Seligpreisungen „wird die Basileia aufgedeckt als die gewisse Möglichkeit des Menschen glücklich zu sein" (S. 61). Im Verhalten Jesu gewinnt die Basileia „sittlich-beanspruchende Bedeutung" und das bedeutet: „Menschliches Glück ist möglich durch eine an Gott ausgerichtete Menschlichkeit und mitmenschliche Liebe" (S. 63). Freilich kann es sich angesichts des Ausstehens der Vollendung immer nur um „vorläufiges Glück" (S. 65) handeln. Die Rede Jesu vom Reiche Gottes fordert eine soziale Realisierung, da nur so „dessen vorgreifende, ansprechende und mitreißende Wirklichkeit" in der Gesellschaft wie im privaten Bereich zur Geltung kommen könne; nur so werde „die in der Gemeinde überzeugend gelebte Moral nicht eine individualistische Leistungs- oder Verdienstmoral, sondern eine auf die Herausforderung der Reich-Gottes-Rede hin schöpferisch entwickelte Reaktion" (S. 70). Die hier angesprochene bewußte Einbeziehung der Wirklichkeit der Gemeinde und der in ihr stattfindenden Sozialisierungs- und Vermittlungsprozesse (vgl. die grundsätzlichen Feststellungen S. 20f. 25) wird von beiden Autoren konsequent durchgehalten. Sie bezieht ihre Legitimation von den Proprien des Wirkens Jesu und der urchristlichen Jesustradition her und prägt das Engagement und den bei aller Sachlichkeit offenen Gesprächsstil der vorgetragenen Überlegungen. „Die Perspektiven (Jesu) aufzunehmen und in der heutigen Situation kritisch und schöpferisch zur Geltung zu bringen ist in Zusammenarbeit mit der Exegese die Aufgabe der Moraltheologie als einer kirchlichen Wissenschaft" heißt es dazu programmatisch in der „Vorbemerkung" (S. 15).

Es ist zu wünschen, daß die in diesem Buch enthaltenen Anregungen und Informationen ihren Weg in die Gemeinden finden. Wegen der vielfältigen Verwendbarkeit sollten bei einer Neuauflage Register beigefügt werden.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Piegsa, Joachim: **Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann.** – Düsseldorf: Patmos (1974). 192 S. (Moraltheologische Studien, Historische Abteilung, Bd 2) kart. DM 32.–

Die vorliegende Habilitationsschrift, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz (1970) angenommen und nach Überarbeitung (1973) jetzt der Öffentlichkeit übergeben wurde, ist einem Moraltheologen des 19. Jahrhunderts gewidmet, der außer wie z. B. Sailer und Hirschen wie aber sonst kaum ein anderer in dieser Zeit den Übergang von einer jahrhundertelang verfestigten Moraltheologie in eine neue Zeit mit neuen Problemen gewagt hat.

Die Arbeit will das Kernproblem neuzeitlicher Geistes- und Lebensentfaltung unter den Gesichtspunkt der Freiheit und näherhin im „Probalismus" stellen. Das tat Linsenmann, dessen „Schriften hauptsächlich der Kernfrage ‚Gesetz und Freiheit' gewidmet" waren. Das war für ihn einfachhin die „Prinzipienfrage der katholischen Moral". „Die politischen, kulturellen und theologischen Ereignisse der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bilden den zeitgeschichtlichen Raum, den breiten Kontext, der ‚mitgelesen' werden muß, um Linsenmann zu verstehen" (15). In der genannten Kern- oder Prinzipienfrage fand Linsenmann „Drei Hauptfragen": die des Legalismus, die des Probalismus und die einer Förderung von Doppelmoral durch den Probalismus (35).

Nach einer knappen, aber solide aufgebauten „Einführung" (13–35) behandelt P. im I. Kapitel entsprechend dieser Dreiteilung: „Das befreiende Gesetz" (38–82). Hier wird „die protestantische Anklage" gegen die katholische Moral in einer auch die heutige ökumenische Diskussion befruchtenden Weise dargestellt und eine „vermittelnde Antwort" (46) gesucht: „Das Vertrauen auf die Vernunft, das hier zur Geltung kommt, war ein Merkmal der Tübinger Schule." Es galt, zwischen Gesetz, Gnade und Freiheit ein Verbindendes zu finden. Hier wird von P. die Lehre des Thomas von Aquin herangezogen, um ihn möglichst weit von einer Gesetzesmoral entfernt zu sehen. „Das Gesetz des Neuen Testaments" ist auch nach Linsenmann grundsätzlich ein „eingegebenes Gesetz". Aber: „Die Konkretisierung sittlicher Verhaltensnormen wird der menschlichen Verantwortung zugewiesen. So hat nicht nur das natürliche Gesetz der Vernunft, sondern auch das neue Gesetz der Gnade mehr mit Einsicht und Erleuchtung gemeinsam als mit Buchstaben und Satzung (56)."

„Die Theorie ‚reiner Pönalgesetze' . . . lehnte Linsenmann ab (58)." Eingehend behandelt P. Gesetz in Staat und Kirche und die innerkirchliche Gesetzesproblematik. „Linsenmann bewegt sich also in seiner Gesetzeslehre auf dem schmalen Grat zwischen Anomismus und Legalismus, zwischen Gesetzesfeindlichkeit und Gesetzeshörigkeit. Auf Grund seiner vermittelnden, dialektischen Methode versucht er, das ‚Sowohl – Als auch' in den Griff zu bekommen (68)." Bei aller Unvollkommenheit sind die Gesetze doch verbindlich. Nach Klärung des Gesetzesbegriffes behandelt P. die Lehre von der christlichen Freiheit (74ff).

Näherhin geschieht das im II. Kapital (83–131): „Freiheit und probabilistische Kasuistik." Dieser historische Abschnitt erscheint dem Rezensenten besonders wertvoll, wenn er auch den Bemerkungen zu „Fehlentwicklungen der Moraltheologie" (102ff) nur mit großen kritischen Vorbehalten folgen kann, obwohl hier die Lehre von Linsenmann doch wohl richtig getroffen ist. „Linsenmanns Ablehnung der ‚Moralsysteme' war von der Überzeugung getragen, daß die Prinzipienfrage weder mit Hilfe des Probabilismus noch des Äquiprobabilismus oder Minus-Probabilismus so gelöst werden könnte, wie es die Freiheitsbotschaft des Evangeliums erforderte (126)."

So blieb für Linsenmann nur die „Rückkehr zum vorprobabilistischen Standpunkt" (126ff). Sehr anfechtbare Bemerkungen finden sich jedoch auch bei P., z. B.: „Das Sicherheitsstreben der Probabilisten entsprach also dem magisch-technischen und nicht dem religiösen Weltbild. Ihre Meinung, daß die ‚Moralsysteme' Sicherheit gewährleisten, war, nach Linsenmanns Ansicht, eine Täuschung (128)."

Im III. Kapitel (133–164) behandelt P. „Freiheit und zwiespältige Moral". Es geht um die Aufspaltung der Moral in eine solche für Weltleute und in eine für Religiose, in eine „Moral des Gesetzesgehorsams und eine Moral der evangelischen Vollkommenheit" (133). Wenn auch der Rezensent (vgl. 152) die richtig zu verstehende Unterscheidung zwischen Gebot und Rat (142ff) nicht für widerlegt hält, so sind doch die von P. zum Problem aufgebrachten kritischen Gedanken aus Linsenmann sehr bedenkenswert.

Zum „Schluß" (165–169) stellt P. kurz die wesentlichen Einsichten seiner Arbeit noch einmal vor.

Vf. ist zu danken, daß er vielleicht einer der schwierigsten Kapitel neuzeitlicher Moraltheologie in guter Beherrschung der einschlägigen Literatur behandelt und so einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie geliefert hat.

Bochum Gustav Ermecke

Ginters, Rudolf, **Die Ausdruckshandlung.** Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit. – (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd 4) Düsseldorf: Patmos (1976). 125 S. kart. DM 25.80

Mit dieser ethischen Untersuchung über die „Ausdruckshandlung" wird eine philosophische Dissertation vorgelegt, die von der Abteilung für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Vf., R. Ginters, hat sich schon mit eingehenden Studien über Begründungsweisen der sittlichen Verbindlichkeit zu „Versprechen und Geloben", Düsseldorf 1973, als orientierter Kenner im Streit um teleologische und deontologische Begründungsbemühungen in der Ethik ausgewiesen.

Eine konsequente Wachsamkeit, nicht einfach sich nahelegenden oder traditionell behaupteten Plausibilitäten bei ethischen Begründungen zu folgen, sondern in rationale Durchkonstruktion Fragenswertes aufzufinden und wissenschaftlich-redlich abzuklären, zeichnet die vorliegende Arbeit über die Ausdruckshandlung aus. Das minutiöse Fragen und schrittweise Abklären bringt gesicherte Erkenntnisse in einem Bereich der Ethik, in dem man z. T. bisher entweder glaubte, mit den Sicherungen der Positionen aus der (theologischen) Tradition auszukommen oder gar aus Scheu vor Konsequenzen, die sich abzeichneten, dies Weiterfragen nicht wagte.

Die Arbeit geht davon aus, daß im Verhalten des Menschen zu Werten und Übeln ein Unterschied zwischen sogenannten Wirkhandlungen und Ausdruckshandlungen zu beachten ist. Beide sind nicht miteinander zu verwechseln und beide stehen nach dem Aufweis, der geliefert wird, unter unterschiedlichen Kriterien. Vor allem wird die Meinung als irrig nachgewiesen, derzufolge interne Stellungnahmen und deren Gestaltwerden in Ausdruckshandlungen einzig als auf die Wirkhandlungen ausgerichtet zu sehen und von ihnen her zu bewerten sind. Ausdruckshandlungen wie Bekenntnis des Glaubens oder Darstellung einer innerlich entschiedenen sittlichen Haltung sind mehr und anderes als nur Zurüstung der Person zu möglichst effektivem Handeln.

In eingehender Klärung werden die charakteristischen Merkmale der Ausdruckshandlung, besonders deren Eigenart als Verleiblichung affektiver Stellungnahme zu Werten und Übeln, in denen letztlich alle Handlungsentschlüsse gründen, untersucht (S. 33 bis 72). Daraufhin wird nach dem Sinn der Ausdruckshandlungen gefragt (S. 73 bis 99). Wie es sachgerecht nicht anders möglich ist, wenn Realitäten des sittlichen Lebensvollzuges denkerisch klärend angegangen werden sollen, wird psychologisches und phänomenologisches Bemühen vom Autor selbst aufgewendet und aus der Literatur eingebracht. Es ergibt sich, da affektive Stellungnahmen zu vollziehen primäre sittliche Pflicht ist, daß auch die entsprechende leibliche Ausdrucksweise sittlich legitimiert und gefordert ist, denn „der gleichzeitige innere und äußere Vollzug einer affektiven Stellungnahme muß als deren Vollgestalt und Höhepunkt angesehen werden, auf den hin und von dem her solche Stellungnahmen leben" (S. 91).

Aus dem Aufweis dieses Sachverhalts ergibt es sich, daß die bisherigen teleologischen Normierungstheorien, die vor allem in Hinsicht auf Wirkhandlungen vorgelegt wurden, zur Wertung der Ausdruckshandlungen nicht ausreichen. Sie stellen keine Entscheidungshilfen bereit für die Situationen, in denen die unterschiedliche Ausrichtung der Wirkanteile einer Handlung und deren Ausdrucksqualitäten zu Konflikten führen (z. B. bei noch mehr Vernichtung heraufbeschwörendem Protest im KZ, bei einer Befehlsverweigerung des Exekutors, die die Anzahl der Getöteten vermehrt...).

Die Notwendigkeit einer Modifizierung der traditionellen teleologischen Normierungstheorie wird vom Autor einsichtig nachgewiesen (11–32). Es reicht nicht aus, die guten und üblen Folgen wie bei der Wertung der Sittlichkeit einer reinen Wirkhandlung in Betracht zu ziehen – selbstverständlich immer die differenzierten und ethisch anspruchsvollen Maßstäbe voraussetzt, wie sie der Lehrer des Autors, B. Schüller, wiederholt vorgestellt hat. Für die Ausdruckshandlung muß entscheidend die positive oder negative „Ausdrucksqualität" in Betracht gezogen werden. Denn „der Sinn der Ausdruckshandlungen besteht darin, daß der Mensch durch sie die Möglichkeit hat, die geforderte Stellungnahme zu Werten und Übeln leiblich zu manifestieren" (S. 91). Weil darauf aber die Kategorie der Wirkung nicht anzuwenden ist, können nicht diejenigen Aspekte teleologischer Normierung beigezogen werden, die wesentlich das effektive Schaffen von Werten oder Vermeiden von Übeln außerhalb des Ich beachten.

Das Schlußkapitel des Buches behandelt eingehender den Widerstreit zwischen der Ausdrucksqualität und den üblen Folgen einer Handlung (S. 100 bis 116) und macht auf der Basis der jetzt modifizierten teleologischen Begründung klar, daß bei dem vom Autor herausgearbeiteten unterschiedlichen Bewertungsansatz für Wirk- und Ausdruckshandlungen die Wirk-Folgen der Ausdruckshandlung vom Handelnden abgewogen werden können und müssen, weil Ausdruckshandlungen wie Offenbaren seiner innersten sittlichen Überzeugung oder Bekenntnis des Glaubens nicht unter allen Umständne die conditio sine qua non für das Gegebensein innerer Stellungnahmen sind.

In dieser Arbeit zeigt sich eindeutiger noch als in anderen dieser Art, wie sehr in Fragen um deontologische und teleologische Normierungstheorien neben der eingebrachten höchst anspruchsvollen Logik – die dem nicht Eingeübten die Lektüre nicht gerade leicht macht – die Forschungsergebnisse der Humanwissenschaften und ihre Beiträge zur Theorie menschlichen Handelns zur Klärung in gegenseitiger Aufschlüsselung beitragen können. Psychologisch-humanwissenschaftlich besonders interessierte Ethiker und Moraltheologen werden sich durch die hier aufgenommene Diskussion um die Ausdruckshandlungen eingefordert sehen.

Dem Autor ist es gelungen, neue Erhellungen für Ethik und Moraltheologie zu liefern, womit er implizit Ahnungen aufkommen läßt über das Maß dessen, was ethisch noch nicht bedacht wurde, aber bisher noch kaum als Frage benannt worden ist.

Bochum Hans Kramer

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré, Bd 9 – Münster: Aschendorff (1975), 170 S. kart. DM 18.–

Im Beschluß „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 18. November 1975 sind im Abschnitt „Grundsätzliches zum Beitrag katholischer Christen zur Gestaltung unseres Bildungswesens" neben anderen folgende zwei Leitsätze aufgestellt:

„Für den katholischen Christen liegen Erziehungspflicht und Erziehungsrecht zunächst bei den Eltern des jungen Menschen." Und: „Für katholische Christen gehört zu einer sachgerechten und freiheitlichem Gestaltung des Bildungsbereiches im demokratischen Staat das Recht auf Errichtung, Unterhaltung und eigene Prägung von Einrichtungen in freier Trägerschaft."

Das 9. „Essener Gespräch" zum Verhältnis von Staat und Kirche am 11./12. März 1974 widmete sich der in Art. 7 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland verankerten Privatschulfreiheit und damit dem Problemkreis, der von der Synode in den beiden zitierten Leitsätzen behandelt wird. Vorträge und Diskussion des Essener Gesprächs liegen nun im Druck vor. Im einzelnen geht es dabei um Begriff und Inhalt staatlicher Schulhoheit im freiheitlichen Staat (Christian Starck – Göttingen), um staatliche Subventionierung freier Schulen (Theodor Maunz – München), um einen Blick über die Grenzen auf die staatliche Privatschulfinanzierung in den Niederlanden (C. E. Schelfhout – Den Haag) und um eine Erweiterung des Gesichtskreises auf die kirchlichen Fachhochschulen und das staatliche Hochschulrecht (Manfred Baldus – Neuss).

Die Auseinandersetzungen um den freiheitlichen Staat und die staatliche Schulhoheit konzentrieren sich auf zwei Entscheidungsfragen: Räumt staatliche Schulhoheit die Mitwirkung der Eltern und die Unterrichtsfreiheit privater Schulen nur als Konzession ein; oder erfüllt sich Schulhoheit eines demokratischen Staates zu einem Teil auch darin, daß er Mitwirkungsrechte der Eltern entfaltet und privaten Schulen die Möglichkeit ihrer Arbeit schafft? Ist Elternrecht seinem Wesen nach so sehr auf individuelle Wahrnehmung von Grundrechten abgestellt, daß repräsentative Formen der Wahrnehmung dieses Elternrechtes auf Ebenen oberhalb der einzelnen Schulklasse nur anregend, fragend und informierend sinnvoll sind; oder muß bei aller tatsächlich vorhandenen Schwierigkeit solcher repräsentativer Formen doch die im hessischen Förderstufenurteil festgestellte Gleichwertigkeit von Schulhoheit des Staates und Elternrecht zu mehr als nur individueller Wahrnehmung von Grundrechten führen? Es ist Ch. Starck zu folgen, wenn er darauf abhebt, daß die historisch überkommene und grundgesetzlich garantierte staatliche Schulhoheit einen hohen sozialen und politischen Integrationswert haben kann. Dies bedeutet dann aber wohl auch, daß Eltern durch repräsentative Gremien dann die staatliche Schulhoheit erfüllen, wenn sie nicht nur durch Fragen, Anregungen und Beratungen mitwirken, sondern (insofern weichen wir von Starck ab) auch durch Mitbestimmungsrechte, z. B. durch Vetorechte verhindern, daß einseitige und desintegrierende polit-pädagogische Theorien auf dem Verwaltungswege oder auf dem „langen Marsch durch die Institutionen" von den Angehörigen der Exekutive – hier von manchen Lehrern – zur Sprengung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung eingesetzt werden. Auch pri-

vate Schulen stellen – spätestens seitdem ihr Besuch nicht mehr von der Zahlung eines besonderen Schulgeldes abhängig gemacht wird – einen Faktor jener sozialen und politischen Integration dar, die begründend für eine staatliche Schulhoheit ist. Jedenfalls gilt dies, wie Starck richtig ausführt, für kirchliche Schulen schon deshalb, weil sie von ihrem Selbstverständnis aus auf Dienst an der Brüderlichkeit und Nächstenliebe angelegt sind und weil die inhaltliche Bestimmung der Integration durch die landesverfassungsrechtlich festgelegten Erziehungsziele weitgehend dem christlichen Gedankengut entnommen ist. Daher mindern solche Schulen in freier Trägerschaft nicht die staatliche Schulhoheit, sondern erfüllen sie. Es ist nach Lage der Dinge wohl auch insofern die Stunde dieser Schulen angebrochen, als oft über eine weitschweifige Lernzieldiskussion vergessen zu werden drohte, daß solche Ziele in einer Weise formuliert sind, wie sie gerade katholischen und evangelischen Schulen in freier Trägerschaft gut anstehen. Man lese z. B. Artikel 7, Absatz 1 der Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen: „Ehrfurcht vor Gott, Achtung vor der Würde des Menschen und Bereitschaft zum sozialen Handeln zu wecken, ist vornehmstes Ziel der Erziehung."

Im Vortrag von Th. Maunz und in der nachfolgenden Diskussion geht es um folgende Frage: Wie läßt sich der Anspruch auf die Finanzierung privater Schulen aus den Bestimmungen des Grundgesetzes ableiten, die in verfassungsgeschichtlicher Sicht zunächst nur als Bestandsgarantien für Institutionen und als Freiheitsrecht ihrer Benützer entwickelt worden sind? Maunz warnt davor, sich auf den ungesicherten und unübersehbare Wirkungen auslösenden Weg einer Annahme von sogenannten Teilhaberechten einzulassen, die den Bürger nicht nur gegen Beeinträchtigungen seiner Freiheit schützen, sondern ihm ein Recht auf Teilhabe an staatlichen Leistungen einräumen wollen. Vielmehr sollen sich die Träger freier Schulen auf die Lehre des Bundesverfassungsgerichtes von den wertsetzenden Grundsatznormen stützen; hiernach bestehen Leistungsansprüche der freien Schulen zwar nur dem Grunde nach und bedürfen für ihre Bezifferung eines weiteren staatlichen Rechtsaktes (wie er z. B. in den Ersatzschulfinanzgesetzen aber doch schon unmittelbar aufgrund des Grundgesetzes vorliegt). Eine solche nur begrenzte Rechtsbasis scheint uns schon deshalb angebrachter, weil sie mit dem Grundsatz korrespondiert – der auch in der Diskussion des Essener Gesprächs zum Ausdruck kommt – daß eine Vollfinanzierung der freien Schulen eher ein Unglück als ein Glück für den Träger wäre.

Alles kommt ja doch darauf an, daß eine durch eigene finanzielle Leistungen, vor allem allerdings durch den persönlichen Einsatz der an solchen Schulen Tätigen überzeugende Eigenprägung der Schule in freier Trägerschaft gelingt. In dem Zusammenhang ist der Blick über die Grenze sehr aufschlußreich. Hier in den Niederlanden hat eine andere Geschichte der politischen Freiheit zu einem für den liberalen Staat selbstverständlichen finanziellen Einsatz des Staates für die private Schule geführt. Aber C. E. Schelfhout stellt fest, daß die starke Position eine innere Schwäche verbirgt, eine gewisse Ratlosigkeit und Ohnmacht im Blick auf das Spezifikum der heutigen konfessionellen Schule.

Kirchliche Fachhochschulen bestehen erst seit kurzer Zeit. So kann es nicht überraschen, daß für die sie betreffenden staatskirchenrechtlichen Probleme noch keine probaten Lösungen anzubieten sind. Auch verschärft sich bei ihnen gegenüber den Schulen in freier Trägerschaft das Problem noch durch die zu berücksichtigenden Faktoren der Hochschulautonomie und Lehrfreiheit, wie immer diese bei einem tendenzgerichteten Betrieb aufzufassen sind. Referat von M. Baldus und Diskussion zu diesem Thema zeigen aber, daß bestimmte Grundfragen erneut auftreten, die in anderen Bereichen des Weltdienstes der Kirche auf dem Bildungssektor schon lange bewegen: Darf ein Lehrender entfernt werden, der nicht mit der Tendenz des Trägers übereinstimmt? Darf eine Auswahl der Studierenden nach eigenen Grundsätzen vorgenommen werden? Hat das Ringen um Berechtigung der im privaten Bildungswesen erworbenen Qualifikationen für den öffentlichen Dienst zur Folge, daß die Gleichwertigkeit (aber Andersartigkeit!) der Bildungseinrichtung des freien Trägers zur Gleichartigkeit mit der öffentlichen Einrichtung verformt wird? Muß im Falle des Alleinangebotes am Ort ein Benutzungsrecht der privaten Fachhochschule für jedermann eingeräumt werden? (Es stimmt allerdings nicht, daß immer ein solches Alleinangebot besteht: Für die katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen hat das Bistum Münster z. B. mit Erfolg beim Staat auf die Erichtung eines Alternativangebotes am Standort Münster gedrängt.) Werden die Chancen zur Andersartigkeit durch besondere Perfektion staatlicher Gesetzgebung in Bayern beschnitten? Wie lästig ist der „goldene Zügel" der finanziellen Unterstützung? Wie wird man mit den Problemen der Umstrukturierung des Bildungsbereiches (hier: die Tendenz zur Gesamthochschule) fertig? Wie ist die Spannung zwischen einer möglichst ökonomischen Ausnutzung der Lehrkapazität und einer pädagogisch sinnvollen Intensität der Lehre anzugleichen? Vor allem aber: entsteht Verlust von Bewegungsfreiheit für die private Einrichtung aus der Planungsmacht des Staates nach dem flächendeckenden Vollversorgungsprinzip?

Es sieht so aus, als ob gerade das Wiederauftreten aller dieser Probleme in einem neu von der Kirche erfaßten Bildungsbereich beweist, wie nützlich die kontinuierliche Einrichtung der Essener Gespräche zum Thema von Staat und Kirche ist und wie sehr den Veranstaltern für deren Durchführung zu danken ist. Daß nicht nur der kleine Kreis der unmittelbar Beteiligten den Nutzen hat, sondern daß die nun vorliegende sorgfältige Dokumentation viele Interessenten ansprechen kann, sollte von den Verantwortlichen für das kirchliche Bildungswesen, aber auch von allen genutzt werden, für die Weltdienst der Kirche nicht nur ein theoretisches Axiom, sondern tägliche Aufgabe ist.

Münster Joachim Dikow

Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Studien- und Lebenssituation, Amtsverständnis, Berufsmotive, Einstellung zu Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht des Instituts für Demoskopie Allensbach über eine im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Erhebung. Hrsg. von Gerhard Schmidtchen mit einem Nachwort von Karl Forster. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). X, 242 S. kart. DM 45.–

Nachdem Anfang des Jahres 1971 eine viel beachtete Umfrage unter allen katholischen Priestern Deutschlands durchgeführt worden war und ihre Auswertung durch Prof. Schmidtchen 1973 bei Herder erschienen ist, wurde nun als eine Art Anschlußuntersuchung im Frühjahr 1974 unter den Priesteramtskandidaten im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz eine ähnliche Umfrage durchgeführt, deren Auswertung bereits ein gutes Jahr später im Druck vorliegt.

(Wie sich der Rez. erinnert, ging der Anstoß zu dieser Umfrage von den Seminarsprechern aus, nachdem unter den Laientheologen von sechs ausgewählten Universitäten und drei Erziehungswissenschaftlichen Hochschulen eine Befragung 1973 gestartet worden war. Diese wurde vom Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen ausgewertet und ist Anfang 1975 unter dem Titel „Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen" erschienen. Leider ist diese Auswertung nicht selten tendenziös und nur in wenigen Punkten direkt mit der Umfrage unter den Priesteramtskandidaten zu vergleichen, was im folgenden geschieht.)

Der Fragebogen war mit 128 Fragen um genau ein Drittel umfangreicher als bei der Priesterumfrage mit 96 Fragen. (Bei der Laientheologenumfrage waren es insgesamt 70 Fragen, darunter ein Drittel nur für statistische Angaben.) Obwohl nur 29 Fragen in beiden Umfragen gleich sind, lassen diese doch einen sehr aufschlußreichen Vergleich der Einstellung zu kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen zwischen den Priestern (verschiedener Altersstufen) und den Priesteramtskandidaten zu.

Im folgenden kann verständlicherweise nicht auf alle Aspekte eingegangen werden, unter denen die Umfrage ausgewertet wurde. Vor allem soll mitbedacht werden, welche Konsequenzen sich daraus für die Praxis des kirchlichen Lebens ergeben könnten, welche Änderungen möglich sind, oder was einfach an Spannungen und Problemen getragen werden muß. Dabei sollen auch einige sonstige, dem Rez. zur Verfügung stehenden Unterlagen miteinbezogen werden.

Entgegen manchen Erwartungen und Befürchtungen, daß der kritische Trend, wie er sich bei den jüngeren Priestern zeigte, weitergehen würde, ist eine Differenzierung der Ansichten unter den Theologen festzustellen. In ihren Amtsvorstellungen betonen sie zwar die horizontale Komponente teilweise noch stärker als die jüngsten Priesterjahrgänge, speziell was das Vertrauen der Gemeinde und den Dienst an ihr anbelangt. Andererseits stellen sie aber den Auftrag Christi und die persönliche Beziehung zu Gott weit an den Anfang, viel stärker sogar als die älteren Priesterjahrgänge dies taten. Die Priesterweihe rangiert bei den Theologen jedoch erst an sechster Stelle von neun möglichen Positionen. In der Rangordnung der Priestertätigkeit steht bei ihnen das Glaubensgespräch weit an der Spitze, gefolgt von Gemeindegottesdienst, Hausbesuchen und Sprechstunde, dann erst folgt die Predigt, die von den Priestern (auch den jüngsten) am stärksten betont wird. (Die Predigt wird vom Zuhörer offensichtlich anders bewertet als vom Prediger.) Auch die Sorge für die nichtintegrierten Gemeindeglieder ist den Studenten ein großes Anliegen, viel mehr als noch bei den jüngsten Priesterweihejahrgängen (Tab. 1 und 2). Man kann die Priesterkandidaten also nicht einfach in ein Schema (progressiver oder wieder konservativer) pressen.

Hinsichtlich der Herkunft der Priesteramtskandidaten spiegelt sich einmal die gewandelte soziale Struktur wieder, da nur noch 13 Prozent aus dem landwirtschaftlichen Milieu kommen, was in etwa dem Anteil dieses Berufsstandes entsprechen dürfte. (Lokale Schwankungen sind natürlich möglich, so wenn z. Z. 32 Prozent der Regensburger Priesterkandidaten entsprechend dem Einzugsgebiet aus der

Landwirtschaft stammen.) Unterrepräsentiert ist die Arbeiterschicht mit 26 Prozent gegenüber einem Bevölkerungsanteil von 45 Prozent, was aber noch ein Mehrfaches ist als der Anteil der aus Arbeiterfamilien stammenden Studenten in anderen Fächern an den Universitäten. Je etwa doppelt so stark als dies dem Anteil der jeweiligen Gruppe entspricht sind die Söhne von Angestellten und Beamten vertreten; verhältnismäßig am stärksten aber ist mit 4 Prozent die Gruppe der Söhne von freiberuflich Tätigen (z. B. Arzt, Rechtsanwalt usw.), während diese Schicht nur 1 Prozent der Bevölkerung ausmacht.

Was die Zahl der Geschwister anbelangt, so ist zu vermuten, daß die Mehr- und Vielkinderfamilien stärker repräsentiert sind als in der gleichen Altersschicht, da 45 Prozent aus Familien mit 4 oder mehr Kindern stammen. (Leider enthält der Forschungsbericht hierzu keine Vergleichsangaben für die Katholiken dieser Altersschicht.) Bei einer Informationstagung über Theologiestudium, Priesterberuf und andere kirchliche Berufe im Priesterseminar Würzburg im Februar 1976 füllten von 50 Teilnehmern 34 einen Fragebogen aus (veranlaßt von P. Konrad Weindl, SDS). 58 Prozent von diesen 34 stammen aus Familien mit 4 oder mehr Kindern, während in Würzburg unter den Priesteramtskandidaten 43 Prozent aus solchen Familien stammen, in Regensburg z. Z. genau 50 Prozent. Ist in kinderreichen Familien das religiöse Leben stärker und die soziale Verantwortung größer?

In löblicher Weise untersucht der Bericht den Einfluß verschiedener Faktoren auf die Entscheidung zum Priestertum.

Dabei fällt auf, daß die Bedeutung des Elternhauses nicht so groß ist wie man vielleicht vermuten könnte. Arbeiterkinder sind in ihrer Berufsentscheidung etwas sicherer als die übrigen Priesterkandidaten, während die Söhne von Handwerkern etwas unsicherer sind. Ebenso sind solche Kandidaten etwas sicherer in ihrer Entscheidung und stärker „vertikal" in ihrem Priesterbild orientiert, von denen ein Elternteil bereits gestorben ist. Wichtiger als das Elternhaus ist die Bindung an die Pfarrgemeinde (je stärker der Kontakt mit ihr und Priestern überhaupt, desto größer die Wahrscheinlichkeit, daß einer Priester wird) und vor allem der Einfluß des Seminars, wie aus verschiedenen Tabellen hervorgeht, besonders aus Tab. 16. Je fester die Berufsentscheidung ist, um so besser gefällt den einzelnen das Leben im Seminar; je offener sie ist, um so mehr Unzufriedenheit über die starke Reglementierung ist vorhanden, nehmen die Klagen über das Haus zu, besteht Reserve gegenüber der Leitung insgesamt oder gegenüber einzelnen Verantwortlichen usw., ist der Wunsch nach Reformen größer. Am Seminar und in ihm entscheidet sich weitgehend, ob und wie weit einer zu der konkreten Kirche heute ja sagen kann, um in ihr und an ihrer sinnvollen und möglichen Veränderung zu arbeiten. Im Seminar und überhaupt in dieser Zeit der Ausbildung kommt es entscheidend darauf an, ob im Kontakt mit Priestern (im Seminar, in der Heimatpfarrei und sonst), im theologischen Studium und in der Auseinandersetzung mit den Menschen des eigenen Lebenskreises, welche den Weg zum Priestertum teils innerlich begleiten und verständnisvoll fördern, teils ablehnen, der Entschluß zum Priesterberuf reifen, sich abklären und festigen kann. Normalerweise kann das nur im Zusammenwirken der wichtigsten Faktoren geschehen. Wenn daher z. B. der Heimatpfarrer kein Verständnis für die Situation des Priesteramtskandidaten und für seine Fragen hat, wird er ihm den Weg nur erschweren.

Unter diesem Aspekt ist beispielsweise ein Artikel wie der von R. Oster: „Gedanken über den Priesternachwuchs" im Anzeiger für die katholische Geistlichkeit, April 1976, 116–122 direkt verhängnisvoll, da er so tut, als ob das Priesterseminar an allem Schuld wäre („Entscheidungskrise im Seminar"), wodurch die (konservativen) Priester in einer Antihaltung gestärkt und die Gesprächsbereitschaft und das Verständnis gemindert werden. Sein Vorschlag, daß am besten Seminaristen beim Ausscheiden aus dem Seminar über die Gründe für diesen Schritt Auskunft geben könnten, ist immerhin teilweise berechtigt. (Daher weiß auch jeder Regens über diese Frage besser Bescheid als Oster ahnt.) Dem gleichen Problem will die Umfrage unter den Priesteramtskandidaten mit der Frage: „Welche Gründe können einen Priesteramtskandidaten heute bewegen, sein Berufsziel aufzugeben" beikommen (Tab. 17).

Bei allen Antwortenden stand die Zölibatsfrage einsam an der Spitze. Von denen, die sich bereits negativ entschieden haben (und es also wissen konnten), wurden als die wichtigsten weiteren Gründe genannt: Vorstellung, daß man anders den Menschen besser dienen kann, Angst vor menschlicher Isolierung und enttäuschende Einblicke in das kirchliche Leben. Wer sich bereits definitiv für das Priestertum entschieden hatte, nannte nach dem Zölibat Glaubensunsicherheit, Angst vor menschlicher Isolierung und die Angst, den Aufgaben des späteren Berufs vielleicht nicht gewachsen zu sein am häufigsten. Die Enttäuschung durch das Priesterseminar folgt an 9. Stelle unter 18.

Dieser Befund deckt sich auch mit der schon erwähnten Umfrage bei den Teilnehmern der Informationstagung, die unter den Gründen, „was ihnen die Entscheidung zu einem kirchlichen Beruf schwer macht", am häufigsten den Zölibat nannten, dann Bedenken wegen des vollen Einsatzes im Beruf in Abhängigkeit von der Amtskirche (Befürchtung, daß nicht genügend Raum für Entscheidungsfreiheit besteht), ferner die persönliche Unsicherheit, ob der Einzelne für diesen Beruf geeignet oder berufen ist, Angst vor dem eigenen Versagen, Wunsch nach Ehe und Familie.

Welche Folgerungen ergeben sich aus allem für den Nachwuchs und die Nachwuchswerbung? Was ist für die Förderung des Priesternachwuchses besonders wichtig?

Während die Priester mit Abstand dem christlich gelebten Elternhaus den Vorzug gaben, dann die Nachfolge Christi und mehr Gebet für die Priester nannten, stellen die Priesteramtskandidaten die Nachfolge Christi an erste Stelle (72 Prozent), dann mehr spirituelle Lebendigkeit in der Kirche (68 Prozent, bei den Priestern nur zu 44 Prozent genannt) und nennen dann erst das Elternhaus und bereits an 4. Stelle aktives Zugehen eines Priesters auf junge Menschen (bei den Priestern erst an 10. Stelle genannt), gefolgt vom persönlichen Verhältnis zu einem Priester. Auch die Erneuerung und Entwicklung in der Kirche und die kirchliche Jugendarbeit werden von den Priesteramtskandidaten in diesem Zusammenhang für viel wichtiger eingeschätzt als von den Priestern.

Die beste Nachwuchswerbung ist also die Echtheit der Kirche in der Nachfolge Christi, ihre spirituelle Lebendigkeit, die auf die christlichen Familien einen prägenden Einfluß nehmen muß; dazu der direkte und indirekte Kontakt der Priester mit den jungen Menschen, indem sie ihnen mit viel Vertrauen und Verständnis begegnen, ihnen den Weg zu Christus und in seine Nachfolge weisen, vielleicht mehr noch durch ihr Beispiel als durch ihr Wort.

Die Umfrage unter den Teilnehmern der genannten Informationstagung erbrachte als Anregung oder Beweggründe für die Auseinandersetzung mit der eventuellen Wahl eines geistlichen Berufes neben eigenem Nachdenken und dem persönlichen Glaubensleben: das Wort oder Beispiel eines bekannten (oder befreundeten) Priesters (fast bei der Hälfte), Ermunterung durch die Pfarrgemeinde und Anregungen durch die (eigene) Jugendarbeit. Hinsichtlich der Tagung selbst wurde vor allem die Erwartung einer umfassenden und objektiven Information geäußert. (Bessere Information und klares Berufsbild wird von den Priesteramtskandidaten an 6. Stelle genannt.)

Die großen positiven Möglichkeiten, aber auch die Grenzen dieser Umfrage werden etwa S. 43ff zum Amtsverständnis und der Spiritualität des Priesternachwuchses besonders deutlich. Es ist sehr bezeichnend, wie auf Grund verschiedener Indikatoren und Testfragen unterschiedliche Gruppierungen („Reformer" und „Bewahrer" z. B.) festgestellt werden können mit ihren je verschiedenen Vorstellungen von den Aufgaben der Kirche, des priesterlichen Dienstes usw., natürlich aufbauend auf einer gemeinsamen Basis. Schon eingangs wurde festgestellt, daß einerseits die Spiritualität wieder einen größeren Stellenwert hat und der persönliche Christusbezug, andererseits aber auch der Wunsch sehr stark ist, für andere dazusein und von ihrem Vertrauen getragen zu werden. Wird für diese Theologen das Gottes- und Christusverständnis horizontal vermittelt und erlebt? Leuchtet der Gottesbezug erst im Mitmenschen auf? Geht der Weg zu Gott über den Mitmenschen? „Die Untersuchung gibt wenig Handhabe, diesem überraschenden und neuen Problem mit Hilfe aussagekräftiger Indikatoren nachzugehen. Ganz neuartige Tests der Dimension der Spiritualität wären zu entwerfen." (S. 43).

„Schwächen des Theologiestudiums" werden von denen, die für grundlegende Reformen eintreten, stärker empfunden als von den anderen Studenten (S. 34f). Allerdings verführte der lange Katalog von 25 Bereichen des späteren Einsatzes zu einer ziemlich pessimistischen Einschätzung des Studiums (an der Hochschule), das sicher nicht unmittelbar auf die „Hilfe für Randgruppen der Gesellschaft" oder „Hilfe in Familienkreisen" oder „Verwaltungsaufgaben" vorzubereiten hat. Hilfreicher und aufschlußreicher erscheint die Frage, worauf bei der Priesterausbildung besonders Gewicht gelegt werden sollte (S. 36–38, S. 142). Leider fehlt hier der Vergleich mit der Priesterumfrage, so daß interessierte Leute dort eigens nachschlagen müssen:

Die „zeitgemäße Glaubensbegründung" wird in allen drei Umfragen an erster Stelle genannt. Während von den Priestern an zweiter Stelle die biblische Theologie genannt wird, folgt diese bei beiden Theologenumfragen erst an 6. Stelle. Einführung in Menschenführung und Grup-

penarbeit wird von allen fast gleich gewichtet (2. und 3. Stelle), dann folgt bei allen Theologiestudenten die praktische Theologie, wobei zu bedenken ist, daß die Laientheologen der Psychologie und Pädagogik den zweiten Platz zuerkennen, die Priesteramtskandidaten dagegen erst den 8., die Priester den 7. Der Einführung in die Spiritualität weisen die Priesteramtskandidaten die wichtige 4. Stelle zu (70 Prozent), die Priester die 6. Stelle, während die Laientheologen ihr erst den 11. Platz zuweisen; sie halten z. B. die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften für wichtiger. Die Heranbildung zu einer starken abgerundeten Persönlichkeit wird bei Priestern und Priesteramtskandidaten je von 57 Prozent für wichtig gehalten, bei den Laientheologen nur von 15 Prozent (!). Ob sich in dieser Geringschätzung der Persönlichkeitsbildung nicht (indirekt) eine geringere Bereitschaft zum persönlichen, existentiellen Einsatz in der späteren Berufsarbeit bekundet?

Die beiden Fragen zum Einführungskurs (27 und 28) hat erst Forster in seinen ergänzenden Ausführungen ausgewertet (S. 240f). Es ist immerhin beachtenswert, daß 80 Prozent der Meinung sind, ein solcher Kurs sollte allgemein eingeführt werden. Fast alle wünschen sich dabei eine Einführung in die Fragestellungen der Theologie und in das wissenschaftliche Arbeiten. (Vielleicht war die Fragestellung nicht ganz glücklich und hätte auch noch auf die persönliche Situation des Einzelnen abgehoben werden sollen, etwa Glaubensprobleme.) 66 Prozent wünschen sich auch eine Einführung in das geistliche Leben. In diesen Punkten sollte bei der anstehenden Reform des Theologiestudiums das Votum dieser Umfrage genügend bedacht und berücksichtigt werden!

Noch manches wäre zu nennen aus dieser Umfrage, etwa die Krisendiagnose der Kirche (S. 89, 176 und 187). Während bei den Priestern eindeutig Verwirrung in der Theologie und Schwinden des Glaubensgeistes am häufigsten genannt werden, bilden nach den Priestersamtskandidaten (ähnlich bei den jüngsten Priesterweihejahrgängen) der Mangel an lebendiger Gemeinschaft in der Kirche, veraltete kirchliche Strukturen und ein zu juridisches Kirchenbild die Hauptursache der Krise, gefolgt von Mangel an Gebet und der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral, während bei den jüngsten Weihejahrgängen die Lehräußerungen des Papstes das nächsthäufig genannte gravamen sind. (Bei den Laientheologen waren die häufigsten Nennungen veraltete kirchliche Strukturen (82 Prozent), kirchliche Ehe- und Sexualmoral (61 Prozent) und zu wenig lebendige Gemeinschaft in der Kirche (58 Prozent). Bei den Studenten spielt wohl ganz allgemein die Auseinandersetzung mit der Autorität eine Rolle. Sie haben ihre besonderen Schwierigkeiten mit der Institution Kirche.

Auch wenn die ursprünglich geplante Parallelbefragung Jugendlicher über verschiedene diese Umfrage berührende Probleme nicht durchgeführt wurde (damit sollte ein größeres und möglichst altersspezifisches Vergleichsmaterial für manche Aspekte der Auswertung bereitgestellt werden), so liegt mit ihr doch ein reichhaltiges Material vor.

Die Umfrage ist eine wichtige und grundlegende Untersuchung. Sie bietet sehr viele Anregungen, nicht zuletzt im kommentierenden Nachwort Forsters (225–242). Hoffentlich ziehen die Verantwortlichen in den verschiedenen Bereichen daraus auch die nötigen und richtigen Konsequenzen. Manches nämlich läßt sich ändern oder abstellen, anderes aber muß getragen und ertragen werden, nicht zuletzt die unterschiedliche Wertung von diesen oder jenen Reformen, also Spannungen mannigfaltigster Art in der Kirche, und manche notwendigen Spannungen auch zur Gesellschaft, zur Umwelt. Die Botschaft Christi kann und darf ihrer Andersartigkeit nicht entkleidet werden, sonst vermögen die Christen überhaupt nicht mehr „Salz der Erde" zu sein.

Würzburg Rudolf Weigand

Flückiger, Felix: **Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts. Anz,** Wilhelm: **Idealismus und Nachidealismus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). P 212 S. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd 4, Lief. P). kart. DM 59.–; Subskr. DM 47.–

Auch diese, die Darstellung der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts abschließende Lieferung des Handbuchs bietet auf knappstem Raum ein Höchstmaß an Information. Daß hier nach einem kurzen Durchblick durch die protestantische Theologiegeschichte noch etwas mehr Raum auf eine gesonderte Darstellung der führenden Philosophen dieses Zeitraums (Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Dilthey) verwandt wird, dürfte dabei ein wirkliches Novum in der Kirchengeschichtsschreibung sein. Und wir fügen gleich hinzu: ein berechtigter und prinzipiell geglückter Durchbruch. Gerade weil die Theologie des neunzehnten – und zwanzigsten! – Jahrhunderts ohne eine Kenntnis jener säkularen Denkansätze schlechthin unverständlich bleibt, erscheint es unumgänglich, bei der Darstellung der theologischen Wissenschaft selbst immer wieder auf ihre philosophischen Anstöße Bezug zu nehmen. Hierbei gerät aber leicht entweder die Philosophie oder die Theologie ins Hintertreffen. Die Beiträge Flückigers und Anz', obwohl kaum aufeinander abgestimmt, ergänzen sich gerade in dieser Hinsicht auf eine glückliche Weise. Barths Kritik an der philosophieverhafteten Theologie des 19. Jahrhunderts ist im ersten Beitrag, jedenfalls was das unaufgebbar Reformatorische angeht, prinzipiell beibehalten, und dennoch erhält man ausreichend Gelegenheit, über eine möglichst objektive Einführung in die zur Frage stehende Philosophie sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Wie Barth läßt auch Flückiger „die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts" mit Schleiermacher beginnen – und enden. Es ist der durch das romantisch-idealistische Denken bestimmte Ansatz bei der religiösen Subjektivität, der die Theologie jenes Jahrhunderts als eine gewisse epochale Gestalt herauszuheben berechtigt – einerseits gegenüber der des 18. Jahrhunderts mit ihrem Rückgang auf universal gültige moralische Kategorien, andererseits gegenüber der des 20. Jahrhunderts, die erst mit Barths entschiedenem Nein zu jedem wie auch immer gearteten Ausgang vom menschlichen Subjekt zum eigentlichen Neuaufbruch gelangt.

Nicht ganz einsichtig wird, warum F. noch unter der Überschrift „Schleiermacher" die Vermittlungstheologen Twesten, Nitzsch und Al. Schweizer (P 11–16) bespricht, dann aber erst nach einer Skizze der „spekulativen" und der „historischen" Theologie die „Vermittlungstheologie" in einem eigenen Kapitel behandelt. Innerhalb der spekulativen Theologie stellen die Rationalisten Paulus und Wegscheider noch eher eine Art Überhang aus dem 18. Jahrhundert dar. Mit Recht wird aber auf die theologische Bedeutung Bretschneiders im Gegensatz sowohl zum Rationalismus wie zu Schleiermacher verwiesen. Die kurze Skizze des Hegelschen Denkens (P 19–21) ist eine überflüssige (und in sich schwache) Dublette zur späteren Anzschen Darstellung. F. geht gesondert auf Daub und Marheineke als Theologen der Hegelschen Schule ein und hebt demgegenüber die relative Selbständigkeit Biedermanns hervor. Bei Lipsius und Pfleiderer könne man teilweise von einer Weiterentwicklung Biedermannscher Gedanken sprechen, allerdings mit wachsender Tendenz zur Auflösung des Christlichen ins Allgemein-Religiöse.

Trotz des besonderen Feuerbachkapitals im gleichen Buch empfindet man die Ausführungen über diesen Philosophen zum Abschluß der „spekulativen Theologie" nicht als überflüssig. Wie Barth, wenn auch weniger pointiert, sieht F. in Schleiermacher und Feuerbach gleichsam zwei Extrempole derselben theologischen Grundströmung der Epoche (vgl. P 31).

Die hervorstechende Rolle F. Chr. Baurs für den Neuaufbruch der historischen Theologie hebt F. gebührend hervor. G. Thomasius habe unter den nun gegebenen Möglichkeiten einer Relativierung des Bekenntnisses oder der dogmatischen Neubesinnung vom historischen Standort aus die zweite Alternative gewählt. A. v. Harnacks Bedeutung ist in diesem Zusammenhang aber kaum genügend zum Ausdruck gebracht. (Dasselbe läßt sich übrigens mit Rücksicht auf alle hier aufgeführten Theologen beobachten, die man als Vorläufer bzw. Lehrer Bultmanns betrachten darf!) „Harnack war nicht mehr Hegelianer" – gewiß. War er aber darum schon „Positivist" (P 35)?

Wenn F. meint, daß die Aussagen des Dogmas „an ihrem Ort und zu ihrer Zeit, gerade als Antwort auf die durch das griechische Denken neu gestellten Fragen, ihr relatives Recht hatten" (P 36), so stellt er damit noch keinen entscheidenden Gegensatz zu Harnack heraus. Das eigentliche Problem ist doch, wie die – von fast allen Theologen jener Zeit aufgeworfene – Frage nach dem „Wesen" des Christentums im Horizont einer Hegelianischen Geschichtsbetrachtung überhaupt beantwortet werden kann, und ob Harnack hier nicht zumindest ein wichtiges kritisches, wenn auch im Ganzen eher retardierendes Moment eingebracht hat.

Nach einer kurzen Würdigung Troeltschs macht F. die wichtige Neuorientierung, die Strauß in die Leben-Jesu-Forschung eingebracht hat, deutlich und weist im unmittelbaren Anschluß daran auf M. Kählers oft zitierte, aber noch immer wenig begriffene Ausführungen zu dem „sogenannten historischen Jesus und dem geschichtlichen biblischen Christus" hin. Das Kapitel endet mit der Kierkegaards überragende Position resumierenden Bemerkung: „Was Strauß und Kähler als historische Unmöglichkeit erkannt haben, das ist bei Kierkegaard schon als eine logische Unmöglichkeit begriffen" (P 44).

Unter der Überschrift „Vermittlungstheologie" geht F. auf Rothe, de Wette, Schenkel, Lücke, Ehrenfeuchter, Ullmann, Hundeshagen, Lange, Schöberlein und Romang ein und beschäftigt sich sodann eingehender mit Müller,

Ritschl und Herrmann als „Theologen, die zwar an die Vermittlungstheologie anknüpfen, in wichtigen Einsichten und Auffassungen aber doch über diese hinausgegangen sind" (P 55).

Man fragt sich jedoch, ob hier die gewählte Klassifizierung überhaupt noch anwendbar ist. Bei der Gegenüberstellung Ritschl-Herrmann („Die Reich-Gottes-Ethik weicht einer spiritualisierenden Indivualethik", P 60) kommt die Bedeutung des letzteren zumindest kaum zureichend in den Blick.

Nach einem Überblick über die „konservativen" (Harms, v. Hase, v. Hofmann, v. Frank, Martensen, Th. Harnack, Kahnis, Dorner, Tholuck) und eigentlich „konfessionellen" Theologen (Hengstenberg, Vilmar, v. Harleß, Stahl, Kliefoth, Löhe) – bei dem besonders dem katholischen Leser der offenbar unvermeidliche Zusammenhang zwischen einem bestimmten Sakramentsverständnis und der Aufwertung des kirchlichen Amtes zum Bewußtsein kommt – hebt F. hervor, wie sehr auch diese, bewußt kirchlich orientierte Linie von Theologen die allgemeinen Voraussetzungen des Zeitalters teilt.

Als „Biblizisten und Einzelgänger" werden Kohlbrügge, Krummacher, Menken, Hofacker, Beck, Kähler, Cremer, Schlatter, J. Chr. Blumhardt, Ströter, Vinet und Kierkegaard vorgestellt,

Die wenigen Zeilen über den großen Dänen (P 83–85) sind wohl das Schwächste im ganzen Beitrag Flückigers. Vielleicht hätte man hier doch besser Anz das Wort zu einer ausführlichen Darstellung im Rahmen des zweiten Teils gegeben.

Unter dem Titel „Ausgang" geht F. kurz auf K. Heim (als einen der wenigen, die um eine Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft bemüht sind), auf die religionsgeschichtliche Schule um die Jahrhundertwende und ausführlicher auf A. Schlatter ein. Bei den schließlichen Verweisen auf die religiös-soziale Bewegung (Chr. Blumhardt, Kutter, Ragaz) – „Was sich in der gegenwärtigen Gottestat, nämlich im Sozialismus enthülle, ist, nach Kutter, die ‚Revolution des Christentums'" (P 93) – gewinnt man (wie schon bei der Kritik an den Vorfahren Bultmanns) den Eindruck, F. meine im Grunde die Gegenwart des 20. Jahrhunderts, wo er den Ausgang des 19. Jahrhunderts zu beschreiben vorgibt. Dem durchwegs zugrundeliegenden theologischen Vorbehalt Vf.s gegenüber einer allzu unmittelbaren Akkomodation an das Weltliche pflichtet man gern bei. Wenn er (in bezug auf Ritschl) aber sagt: „Die Möglichkeit, daß die Eschatologie des Reiches Gottes etwas anderes bedeuten könnte als die Zukunft der Welt, ist so wenig erkannt wie von der bilblischen Aussage, daß die Welt vergeht und der Gemeinde, durch Tod und Auferstehung, eine neue Schöpfung wartet, etwas begriffen ist" (P 60), dann fragt man sich doch, ob hier nicht ein Rückfall in ein provinzielles Kirchenverständnis vorliegt, das nicht nur in der Theologie des 19. Jahrhunderts, sondern bereits im NT überwunden ist. – Trotz dieser Vorbehalte in Details wird man den Beitrag F. als einen gelungenen Aufriß der zur Frage stehenden theologischen Bewegung ansehen dürfen, der sowohl die dominierenden Grundlinien richtig hervorhebt wie er, bei aller gebotenen Kürze, den je unterschiedlichen Ansätzen gerecht zu werden sucht.

Der Überblick „Idealismus und Nachidealismus" von Wilhelm Anz ist in seiner die wichtigsten Etappen zusammenraffenden Prägnanz wohl eine der besten Einführungen in die Entwicklung der Philosophie von Fichte bis Dilthey, die zur Zeit verfügbar sind, wenn auch in manchen Punkten nicht genügend die neuere Literatur berücksichtigt scheint.

Besonders die Ausführungen über Fichte (P 105–119) bleiben beträchtlich hinter dem Forschungsstand zurück, der in den beiden letzten Jahrzehnten erreicht worden ist. Wenn A. sagt: „Trotz aller Würdigung des Verdienstes, das (Fichte) das Prinzip des Idealismus in die Philosophie eingeführt habe, sind die unmittelbaren Partner Fichtes, Schelling und Hegel, seiner Leistung wohl nicht gerecht geworden" (P 119), so bleibt er dafür den Nachweis schuldig, weil er (wie Hegel) wichtige Aspekte der frühen Philosophie Fichtes mißdeutet und für die Spätphilosophie nur die Popularschriften heranzieht, aber nicht die wesentliche Neuorientierung in der Wissenschaftslehre aufzeigt.

Bei der Darstellung der Philosophie Schellings (P 120–134) werden gut die zentrale Stellung der Kunst innerhalb des frühen Ansatzes und ebenfalls die Grundlinien der Freiheitsschrift herausgehoben. Die Charakteristik der Spätschriften erscheint demgegenüber im Lichte der jüngeren Literatur weniger gelungen, die von Schelling gedachte Freiheit in der Geschichte zumindest zu einseitig auf Kierkegaard hin ausgelegt.

In dem Überblick über die Hegelsche Philosophie (P 135–161) sind die wesentlichen Akzente richtig gesetzt. Es erscheint mir auch berechtigt, wenn A. den größten Teil seiner Ausführungen der „Phänomenologie des Geistes" widmet. Viele Gedankenschritte dieses Werkes sind aber ungenau oder einfach falsch wiedergegeben. Da hätte ein bloßer Verweis auf den Kommentar Hyppolites (der in der Literaturaufstellung fehlt!) bessere Dienste geleistet. Warum A. in der heißumstrittenen Frage bezüglich der Autorschaft des „Ältesten Systemprogramms..." überhaupt – und insbesondere die wenig plausible – Stellung bezieht: „es ist wahrscheinlich von Schelling gemeinsam mit Hölderlin formuliert worden" (P 135), leuchtet mir nicht ein.

Das Feuerbach-Kapitel (P 162–173) bietet zunächst einen kurzen Überblick über die „Hegelsche Linke" allgemein (D. F. Strauß, B. Bauer, M. Stirner). Im Anschluß daran werden Bedeutung und Grenze des Feuerbachschen Neuansatzes gut gekennzeichnet. Besonders gelungen erscheint mir, wie A. im Kapitel über Marx (P 173–183) mit der Betonung des grundsätzlichen Rechts dieser neuen Perspektive gegenüber Hegel und Feuerbach zugleich die Frage nach ihrer Problematik verbindet.

In der kurzen Skizze der Philosophie Nietzsches wird, bei aller Nüchternheit der Darstellung, die Sympathie A. für diesen gewaltigen Menschen deutlich, der – von der Höhe der klassisch-romantischen Bildung seines Zeitalters ausgehend – nicht davor zurückschreckt, die Entlarvung der abendländischen Tradition bis zum Äußersten zu führen, dann aber doch den zu sich befreiten Menschen „in den geschichtlichen Auftrag des sich in ihm verwirklichenden Seins (einsetzt)" (vgl. P 193). Kann man aber bei Nietzsche von der „äußersten Konsequenz der Aufklärung" sprechen (ebd), ohne schließlich Aufklärung mit ihrem Gegenteil, nämlich der Rückführung aller Vernunft auf einen sich im letzten dunkel bleibenden Lebensdrang zu identifizieren?

Daß A. dies nicht beabsichtigt, zeigt die Kritik, die in seinem abschließenden wertvollen Referat über Dilthey (P 194–208) zum Ausdruck kommt. Die kurze Gegenüberstellung Diltheys mit Schleiermacher (P 202f) und dem Grafen von York (P 204) läßt am ehesten die – weitgehend von Heidegger und Gadamer – geprägte Perspektive Vf.s im Hinblick auf die im Durchgang durch „Idealismus und Nach-Idealismus" verbleibende Möglichkeit der Theologie durchscheinen. Über die wenigen Andeutungen, dazu in der „Einleitung" (P 99–104), hinaus hätte man sich hier aber ein wenig mehr Ausdrücklichkeit gewünscht, innerhalb eines Handbuchs, in dem es, bei aller der Philosophie zu zollenden Gerechtigkeit, letztlich gerade um diese Frage geht. Die Antwort A. hierauf bleibt vor allem darum in der Schwebe, weil in der Darstellung der Entwicklung des Denkens „von Fichte zu Hegel" die Frage nach dem bleibend Gültigen transzendentalen Philosophierens fast völlig von dem Blick auf die Bewegung selbst, die notwendig in die bloße Hermeneutik zu führen scheint, verdeckt ist.

Essen Hansjürgen Verweyen

D'hert, Ignace: **Wittgenstein's Relevance for Theology.** – Bern/Frankfurt a. M.: H. Lang/P. Lang 1975. 238 S. (European University Papers, Ser. XXIII Theology, Vol. 44) kart sfr. 36.–

Die Arbeit setzt sich die Durchführung einer kritischen Selbstbesinnung der Theologie in Konfrontierung mit W.s Denken im ganzen zum Ziel. Der Vf. ist der Auffassung, daß es sich trotz der prima facie gegebenen Gegensätzlichkeit der Positionen des Tractatus und der Philosophischen Untersuchungen nicht nur ohne tiefer gehenden Bruch, sondern, sich treu bleibend im Befragen des Grundphänomens ‚Bedeutung', folgerichtig entwickelt habe und daß es in seiner durchgehenden, vorrangigen Präokkupation mit dem nicht-aussagbaren absoluten Geheimnis des Gegebenseins von Bedeutung überhaupt offen sei für die Transzendenz. Er ist außerdem der Ansicht, daß W.s Einbeziehung des Sprechens, der Mitteilung und des Verstehens von Bedeutungen in die Lebenspraxis und sein Aufweis der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher Lebenformen und zugehöriger Sprachspiele Grundgewißheiten der Erfahrung des heutigen Menschen darstellen, die als maßgebend zu betrachten seien für die zeitgemäß gestellten Fragen nach der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und dem ‚hermeneutischen Ort' der Theologie.

Als erstes fordert die Gegenüberstellung mit W. demgemäß eine veritas prima, trägt die menschliche Aktivität in ihrem Entwerfen und Ausbilden von religiösen Lebensformen, auf deren sprachliche Objektivierungen der Mensch in statu viatoris nicht verzichten kann. Es ist Darstellung des Christlichen durch die Beschreibung der Form christlicher Lebenspraxis. Da die Lebensformen sich allgemein gesprochen aus der menschlichen Aktivität herausgestalten, ist die Theologie gehalten, sich mit der Auffassung auseinanderzusetzen, daß die religiösen Überzeugungen Produkte dieser Aktivität und die Gottesvorstellungen Objektivierungen der Sprachspiele darstellen, in denen die religiösen auch als Glaubender darauf angewiesen, sich theologische Sprachspiele und in ihnen Bezeichnungen Gottes als des Materialobjekts Lebensformen sich artikulieren. Der Vf. nimmt dazu Stellung in einer anpassenden Auslegung der thomistischen Analyse des Glaubens als theologaler Tugend und der Interpretation des Glaubenslebens als Anfang der Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprung. Gott, die seines Glaubens zu schaffen. Andererseits aber weiß er als Glaubender, daß die Objektivierungen seiner Theologien prinzipiell unzulänglich bleiben gegenüber veritas prima als Formalobjekt des Glaubens und als geheimnisvollen, a tergo ermöglichenden Grund seines Sprechens von Gott.

Der Gefahr, die christliche Theologie durch eine solche Deutung zu relativieren, glaubt Vf. in Anknüpfung an W. begegnen zu können: der Herausstellung der unübersehbaren Vielfalt der Sprachspiele liege bei ihm unausgesprochen eine Anthropologie zugrunde, nach der der Mensch, der fähig ist die Sprache seiner verschiedenen Praxisformen und Weltentwürfe ineinander zu übersetzen, sich in jeder von ihnen als Wesen der Sprache und Kultur einfachhin erweist, dem sich somit unausweichlich die Frage nach dem Gesamtsinn der Geschichte seiner Lebensformen stellt. In Beziehung auf diese in jeder historischen Lebensform latente Frage ist die Verkündigung von Christus, in dem die Liebe Gottes als das ‚ultimate meaning' der Geschichte offenbar geworden ist, auf einzigartige Weise universal.

Die traditionelle Theologie hat die allgemeine Bedeutsamkeit ihrer Lehren dadurch sicherzustellen versucht, daß sie ihre Aussagen in der Sprache der Metaphysik und im Hinblick auf das Sein an sich des von Gott gewirkten Heils formuliert hat. Der A. kritisiert dieses Vorgehen indes ob seiner Abhängigkeit von einer bestimmten Konzeption von Natur, die ihre Überzeugungskraft eingebüßt habe und tritt demgegenüber ein für eine Ontologie oder für Ontologien im Horizont der Weltentwürfe der Lebenspraxis, für die sich ‚Sein' als ‚Bedeutungsvoll-Sein für das menschliche Handeln' bestimmt. Die Folgen der Umstellung auf eine pragmatische Ontologie für die Theologie erprobt Vf. in der Christologie und Eucharistielehre. Jesus ist die ‚Bedeutung Gottes' für die Menschheit. Vom Standpunkt einer ‚Christologie von unten' ist die in Jesus konkret und geschichtlich gewordene Bedeutung die menschliche Praxis, durch die die Welt in das Reich Gottes transformiert wird. Die eucharistische Realpräsenz Christi ist zu verstehen im Kontext des im Kreuzesopfer gestifteten und im Geist des Auferstandenen geschichtlich fortwährenden Neuen Bundes. Brot und Wein treten in einen von der Kraft des Geistes getragenen Bedeutunszusammenhang, in dem sie die wirkliche Gegenwart des sich für die Menschheit hingebenden Herrn besagen. Vf. betont, daß er mit diesen Bestimmungen nicht beansprucht eine erschöpfende Theologie der Realpräsenz vorzulegen.

Die Einstellung Vf.s zu W.s Werk erscheint als zwiespältig: er bezieht sich darauf als eine Art von Kanon unserer selbstverständlichen Voraussetzungen und unserer Evidenzen, macht von ihm aber in recht freizügiger Weise und in einigen Punkten auch in Gegensatz zu expliziten Erklärungen W.s Gebrauch. Er fordert eine kritische Selbstbesinnung der Theologie in Gegenüberstellung zu ihm und setzt sich doch über die erste in den ‚Philos. Untersuchungen' als Weiterführung des ‚Tractatus' auffassen zu können, obschon dieser nach dem Vorwort zu den ‚Ph. U.' eine irrtümliche und aufzulösende gegensätzliche Sprachauffassung vertritt. Diese W. entgegen hergestellte Kontinuität geht aber weiterhin als Voraussetzung in die Erörterung der entscheidenden Vorfrage ein, ob die Philosophie W.s offen sei für Gott. Das ‚Mystische' ist das Komplement des Sagbaren in einer Sprache wie der Tractatus sie postuliert. Es ist dagegen schwerlich zu rechtfertigen, in bezug auf die ‚Ph. U.', in denen W. es als einen durch grammatische Täuschungen hervorgerufenen Aberglauben erklärt, in der Sprache oder im Denken etwas Einzigartiges und Tiefes zu sehen, (vgl. I, Nr. 110f) vom absoluten Geheimnis des Gegebenseins von Bedeutung zu sprechen.

Gewiß vindiziert Vf. mit seinen Freizügigkeiten das Recht philosophischer und theologischer Fragestellungen gegenüber der Absicht und dem Versuch, sie als Sprachtäuschungen zu enthüllen, er läßt indes die Klarstellung und Vertiefung seines Standpunkts und die Verfolgung seiner Konsequenzen für eine Stellungnahe zu W.s Sprachkonzeptionen vermissen. Die Berücksichtigung der Übersetzbarkeit der sprachlichen Artikulierungen vergangener Lebenswelten führt über W.s Lösung des Bedeutungs- und Verstehensproblems hinaus, aber Vf. unterläßt es auf die sich damit stellenden philosophischen Aufgaben einzugehen. Er erkennt eine Offenbarung der ‚Bedeutung' Gottes an, räumt jedoch den theologischen Aussagen nur die in den menschengeschaffenen Sprachspielen gegebenen Möglichkeiten ein, in denen sie notwendig apophatisch bleiben müssen. Seine Öffnung des Bedeutungsbegriffs spannt ihn über unentbehrliche begriffliche Differenzierungen hin aus: ‚meaning' kann für Vf. sowohl die Bedeutung von Worten und Sätzen, wie die Wichtigkeit und Rolle von etwas für die Lebenspraxis, Logos- und Sprachhaftigkeit überhaupt und das letzte Ziel und den letzten rechtfertigenden Sinn des kulturellen Lebens besagen; ungeachtet der Herkunft von W.s Regeln für den Gebrauch von Worten im Vollziehen von Sprachspielen soll es auch Heideggers ‚Sein' entsprechen. Man wird in der Ungenauigkeit und Vielsinnigkeit, in die der zentrale Begriff der ganzen Untersuchungen gerät, keine Bestätigung der Förderlichkeit einer Auseinandersetzung mit W. unter dem vom Vf. gewählten Gesichtspunkt sehen können. Seine Relevanz für die Theologie ist in den Untersuchungen zu greifen, die an seine Herausarbeitung der Besonderheiten und eigenen Gesetzmäßigkeiten der verschiedenen, nicht ineinander übersetzbaren Redeformen anknüpfen und versuchen, die zwischen ihren Sätzen bestehenden Beziehungen aufzuklären.

Salzburg Beda Thum

Gläser, Rupert: **Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1975. XVI, 166 S. (Das östliche Christentum, NF, Bd 28) kart. DM 34.50

Interpretationen zur russischen Philosophie sollten unseres Interesses gewiß sein, schon deswegen, weil deren Kenntnis angesichts des überwuchernden Angebotes von Interpretationen, Dokumentensammlungen zur Sowjetphilosophie und Einzelwerken von Sowjetphilosophen in dt. Übersetzung völlig zu erliegen droht. Es steht kein Staat hinter der russischen vorrevolutionären Philosophie und der Emigranten, welcher für ihre Verbreitung – auch in Übersetzungen zur Überwindung der immer noch beträchtlichen Sprachbarriere – sorgte. Daß so die ganze russische Geistesgeschichte und aktuelle Lage längst in schiefes Licht getaucht ist, ist offenkundig. So ist der Zugang schon schwer genug. Aber er wird noch schwerer durch ein anderes übergreifendes Moment, das der Differenz von West- und Osteuropa, die die Differenz einer Einheit ist. West- und Osteuropa haben sich vor über 1000 Jahren in der sie tragenden Welt des einen Christentums spezifiziert mit Folgen, die sich auch in der Philosophie bis heute verständnishemmend auswirken.

Wenn daher der Anstoß zur vorliegenden Arbeit in der Überzeugung des Vf. lag, daß „ein historisches Bemühen um das Erbe des russischen Denkens in der Zukunft erst seinen vollen Sinn erreicht" (VII), so tat er gut daran, erst einmal den „hermeneutischen Hintergrund" des von ihm behandelten Autors zu klären und überhaupt in geduldiger Kleinarbeit Inhalte und Problematik der Religionsphilosophie S. L. Franks (1877–1950) unprätentiös darzustellen. Vf. ist um zuverlässige Unterrichtung bemüht. Die gelingt ihm vollauf, in nüchterner, manchmal zu trockener Sprache, aber wohltuend fern von der Jargonbrillanz so mancher philosophischen und theologischen Arbeit heute. Die unter der Leitung von G. A. Wetter SJ angefertigte Dissertation läßt also noch etwas fürs Selbstdenken übrig, sie gibt im „Literaturverzeichnis" (S. XIII–XVI) auch Übersetzungen von einigen Werken (frz., engl.) und Aufsätzen (dt.) Franks an, so daß auch der des Russischen nicht kundige Leser sich weiter vertiefen kann (dazu auch interpretative Literatur).

Vf. beschreibt im I. Kapitel den „Hermeneutischen Hintergrund S. L. Franks" (1–13), indem er „Grundcharakteristiken der russ. Philosophie" angibt und dann Franks Biographie folgen läßt. Auf diese Weise soll die „historische Kluft" überbrückt werden „zwischen dem, der verstehen will und demjenigen, der verstanden werden soll" (1). Es folgt unter II. der Versuch, den „Philosophischen Hintergrund S. L. Franks" (14–40), d. h. sein Verhältnis zur antiken und mittelalterlichen Philosophie, zur modernen russischen und deutschen Philosophie sowie zu Goethe, Tjutčev und Rilke genauer zu erörtern. Mit dem III. Kapitel „Erkenntnis und Sein" (41–62) setzt die Sachinterpretation ein, geht

über zum Thema „IV. Sein und Gott" (63–84), „V. Gott und Ich" (91–128), „VI. Gott und Welt" (129–150) und endet mit „VII. Zur Problematik" (151–166), einem Kapitel, das bestimmte Aporien des Frankschen Philosophierens erörtert, aufzulösen oder ihren fehlerhaften Grund aufzuweisen sucht. Zwischen Kapitel IV. und V. sind zwei kleine Exkurse „Plotinische Sphären" (85–88) – hier führt Vf. einen kleinen Vergleich Franks mit Plotin durch – und „Modelltheoretische Überlegungen" eingefügt (88–90), in denen ein Schema der Zuordnung der von Frank angenommenen Seinsbereiche entworfen wird.

Die Gliederung der Arbeit zeigt sehr deutlich die Intention: Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Seins und ihren Modi treibt aus sich als nächstes die Frage nach der Erreichbarkeit des Grundes des Seins, sei es in einer letzten Anstrengung des Erkenntnisaktes oder im Transzendieren über jede solche hervor. Weiter: Wie ist dieser Seinsgrund zu fassen, als „das" Göttliche oder als personaler Gott, und wenn letzteres, wie verhält sich Gott zum Ich und zur Welt?

Damit geht der Vf. sauber den Grundzügen des Frankschen Philosophierens nach, oft in luzider Weise. Auf seine Führung ist Verlaß und ich kenne im Augenblick keine andere Arbeit, die besser geeignet wäre, in die Philosophie S. L. Franks nicht nur einzuführen, sondern auch zu eigenem Weiterstudium anzuregen.

Statt einer inhaltlichen Diskussion im einzelnen weise ich auf einige Punkte hin, die sich vor allem auf den Versuch des Vf. beziehen, einen unbekannten bedeutenden russischen Denker der westeuropäischen Welt den Philosophen und Theologen (wieder) nahezubringen.

1. „Grundcharakteristiken der russischen Philosophie." Vf. ist sich zwar der Relativität von Sprechweisen wie z. B. englischer Empirismus oder deutscher Idealismus bewußt, aber er berücksichtigt m. E. nicht hinreichend die diesen Bezeichnungen mitgegebene, vielleicht sogar vorwiegende historische Komponente, so daß mit ihnen weniger oder auch gar nicht „Charakterzüge" oder unveränderliche „Wesenseigenschaften" des englischen oder deutschen Philosophierens getroffen werden, als bestimmte geschichtliche epochenprägende Gestalten. Vf. will nun aber eine synthetische „Morphologie" des russischen Denkens geben, also schließlich doch eine Wesensbeschreibung, was m. E. so unzulässig ist, wie die Rede von der „russischen Seele" als einer vorgeprägten Instanz, aus der sich alles weitere quasi-naturhaft und naturgesetzlich ergibt. Es ist unbestritten, daß man im russischen Denken bestimmte „starke" Tendenzen konstatieren kann (wie die vom Vf. aufgeführten: Intuitionismus, Ontologismus, Sobornost'-Theorie), ihre Fixierung als „Grundcharakteristiken" hemmt aber eher die „Horizontverschmelzung" als sie sie fördert. Dagegen sollte die Offenheit der russischen Philosophie betont werden, die in einem kolossalen, seit Peter dem Großen stürmischen Prozeß der Auseinandersetzung mit allen geistigen Strömungen Europas ihr „Wort in der Philosophie" zu sagen versucht hat. Auch kann man den „russischen Antirationalismus", die „Anti-Systematik" ebenso wie „das literarische Genus der russischen Philosophie" nicht allein dafür verantwortlich machen, daß sich russische Philosophie des 18. und 19. Jhdts. „gern im außeruniversitären Raum bewegte" (5). Es gibt zur Erklärung dessen massive historische, soziale und politische Gründe. Es ist so nicht möglich, die vor mehr als 50 Jahren von H. Ehrenberg aufgestellte These „die östliche (sprich: russische, Rez.) Philosophie ist Philosophie ohne Wissenschaft, Platonismus ohne Aristotelismus, Akademie ohne Universität" unbesehen zu übernehmen. Die „Verlaufsformen" – wie ich es nennen möchte – der russischen Philosophie in Schulphilosophie / Nicht-Schulphilosophie (s. E. Bobrov); in geistlicher/weltlicher Philosophie (s. A. Vvedenskij) an den Universitäten und Geistlichen Akademien, in den literarischen Zirkeln; in Dienstphilosophie und philosophischem Sektierertum (s. V. Rozanov) zeigen somit ein Bild, das mit Wesensfarben allein nicht ausgemalt worden ist. Es ist daher eine Frage, ob Vf. gerade seinem wichtigen Anliegen einer Ermöglichung von Verständnis und Aufnahme russischer Philosophie mit seinem Versuch einer „Morphologie" russischen Denkens näher kommt, weil fixiert wird, was offen ist und offengehalten werden muß.

2. Es wird zu Recht vom Vf. immer wieder auf Parallelen zwischen der Philosophie Franks und z. B. M. Schelers, N. Hartmanns, Heideggers, Bubers u. a. im Verlauf der Interpretationen hingewiesen, man vermißt aber in den Kapiteln III-VI fast jeden ausdrücklichen Hinweis auf die bewußte oder unbewußte Einwurzelung Franks im russischen Denken und auf Parallelen zwischen ihm und z. B. I. Kireevskij, P. D. Jurkevič, L. Tolstoj, N. Berdjaev u. a. Damit würde noch einmal mehr der vieldimensionale Raum, in dem russisches Denken sich vollzieht, sichtbar und auch die Notwendigkeit der Anstrengung, die erforderlich ist, um dieses zu Begriff zu bringen.

3. Die Intention der Arbeit, S. L. Franks „Religionsphilosophie" darzustellen, ist an sich sehr berechtigt. Jedoch frage ich mich, ob man so weitgehend die Sozialphilosophie Franks dabei ausschalten mußte und konnte, wie geschehen. Mehr als anderswo ist gerade in russischer Philosophie „Religion und Gesellschaft" e i n Thema, sie sind wie Welle und Korpuskel komplementär. Präpariert man die eine Seite heraus, wird die andere unscharf und damit eine rechte Einschätzung des Ganzen verfehlt. So verschwindet in der Darstellung der Religionsphilosophie Franks fast völlig ihr politisch-sozialer Impetus.

4. Mit Skepsis stehe ich der Charakterisierung der Seinslehre Franks als „Schichtenontologie" gegenüber. Der Schwierigkeiten dieses Terminus ist sich Vf. durchaus bewußt (89), zumal wenn man seine Herkunft bedenkt (N. Hartmann). Weder subjektiv noch objektiv gibt Frank eine „Schichten"-theorie; Erkenntnis ist „lebendiges Wissen", in dem sich die G e s c h i c h t e der Erkenntnis der Wahrheit vollzieht, die durch keine summative Aufschichtung erreichbar ist; Sein ist ein sich durchdringendes Ganzes, „All-einheit", die ihre universale Geschichte und keineswegs abstrakte Schichten hat.

5. Im Terminus „Religionsphilosophie" ist die ganze Schwierigkeit einer adäquaten Interpretation jener Strömung des russischen Denkens eingeschlossen, zu der Frank gehört. Es stimmt durchaus, daß „die Religionsphilosophie Franks im Grunde seine ganze Philosophie und eine Grundfrage schlechthin der russischen Philosophie berührt" (VII). Aber die Verständnisschwierigkeiten setzen beim Terminus „Religionsphilosophie" ein.

Frank bezeichnet sein vom Vf. hauptsächlich interpretiertes Werk „Nepostižimoe" (Das Unergründliche) im Untertitel als „Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion". Die dt. Übersetzung auf dem Titelblatt des Nachdrucks (München 1971) der 1. Ausgabe (Paris 1939) lautet: „Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie". – Womit haben wir es demnach zu tun? Zumindest n i c h t mit einer Philosophie, die Religion als Kulturphänomen zu ihrem Gegenstand macht, deren Wesenszüge aufzeigen und deskribieren, ihre Funktionen und Kategorien analysieren will. Es geht Frank in seiner Philosophie um den Nachweis der Legitimität von Religion im Ausgang vom Aufweis des „Unergründlichen" im gegenständlichen Sein, vor allem demjenigen, das durch Rationalität konstituiert ist. „Die originäre Wahrheit – sagt Frank – eröffnet uns nur Philosophie als eine Richtung, in der die auf sich selbst gerichtete Rationalität eben dadurch über sich selbst transzendiert und sich auf die allgemeine und ewige Offenbarung der Realität als eines Transrationalen, Unergründlichen stützt. Die Philosophie postuliert somit von sich aus jenseits ihrer Grenzen als Quelle, aus der sie selbst entspringt, ihre Möglichkeit und ihr Wesen zieht, die unmittelbare religiöse Wahrnehmung des Seins, genauer die heiligste Realität der Gottheit ...". Man mag – faute de mieux – bei dem Terminus „Religionsphilosophie" bleiben, um diesen von Frank in Erkenntnistheorie und – wie Vf. sagt – in den „Denkbewegungen" der Onto-Theologie, Ich-Du-Theologie und Kosmo-Theologie bewundernswert durchgeführten Ansatz zu kennzeichnen, in dem „attingitur inattingibile inattingibiliter" (Nik. v. Kues): „Das Unergründliche wird ergründet durch die Ergründung seiner Unergründbarkeit" (Frank, Nepostižimoe, S. 323). Aber vielleicht sollte man doch erwägen, jene große Strömung des russischen Denkens, zu der auch Frank gehört, eher als „religiös-philosophisches Denken" zu bezeichnen, wie dies auch durch ein soeben erschienenes Buch nahegelegt wird (Poltorackij, N. P.: Russkaja religioznofilosofskaja mysl' XX veka, Pittsburg 1975) und nicht als „Religionsphilosophie", was zu bestimmten Mißverständnissen über Breite und Tragweite dieses Denkens führen kann. Die Grundstellung des russischen religiös-philosophischen Denkens ist die Überzeugung, daß das Christentum als einzig wahre Philosophie die Aporien des antiken Denkens sinnlicher Abstraktheit und abstrakter Rationalität aufgelöst habe. Die moderne Welt zeige die gleiche aporetische Struktur, um deren Auflösung sich wiederum das Christentum in vielfacher Weise und auf allen Gebieten des Lebens (Politik, Sozialordnung, Ethik usw.) zu bemühen habe. Das ist der Anspruch der „christlichen Philosophie" Rußlands bis heute. Hier könnten bedeutsame Anstöße an das Den-

ken des Westens vermittelt werden – wie es in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts schon einmal versucht worden ist. Aber dies bedeutet, russisches religiös-philosophisches Denken auch unter jenen Fragestellungen anzugehen, die uns heute bedrängen, auf die wir vielleicht dort eine uns weiterführende Antwort finden könnten. Das alles ist heute schwerer als vor 40, 50 Jahren. Die Sowjetunion als dynamische, junge und überstarke politische Macht hat das „alte" Rußland weitgehend aus dem öffentlichen Bewußtsein der Europäer zu verdrängen vermocht. In der Sowjetunion selbst dagegen beginnt vor unseren Augen seine schüchterne Auferstehung. Auf die Paradoxie dieser Lage antwortet R. Gläser mit seinem Buch über einen Philosophen des „alten" Rußland, das – wenn es auch nicht die ganze Breite der Problematik entfalten kann – ein bemerkenswerter Beitrag zur Aussprache zwischen Rußland und Westeuropa ist.

Münster Wilhelm Goerdt

Holz, Harald: **Personalität als Wesen und Geschichte.** München. Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 199 S. br. DM 22.–

Im anzuzeigenden Buch geht es um den Entwurf einer Sinntheorie, die den Status der Anzeige, des Problemvorrisses, schon weit überschwungen hat in Richtung einer Philosophie der Vereinzelung, der Entsprechung, der Freiheit. Ähnliches stand für den, der, wie der Rez., einige der späteren Arbeiten des Autors interessiert verfolgt hat (vgl. den niveauvollen Artikel „Tod" im Handbuch philosophischer Grundbegriffe; die beiden Schellingaufsätze in: Schelling, hrsg. v. H. M. Baumgartner), als Lese-Erwartung und Leitband gleichsam aus; womit auch gesagt sei, daß sich die Gedanken des jetzt vorgelegten Werkes in fortwährenden Vor- und Rückblendungen auf eigene Arbeiten aufhellen, bzw. ihre Deutlichkeit erst aus der Ortung innerhalb des Reflexionsgeflechtes des gesamten Opus gewinnen. Die Schwierigkeit des Lesens ist also die Schwierigkeit einer Sache, die in der sich steigernden Bewußtheit des Autors für sein Problem gleichsam mitprozediert. Wir hoffen, diesen Prozeß nicht unangemessen stillzulegen, wenn wir nach dem Resultat der Arbeit in der Weise fragen, daß wir vom Ende aus rückläufig und thesenartig das Ganze aufschließen, um von daher Einblick in Ansatz und Voraussetzungen des Werkes selbst zu tun. Das entspricht im übrigen genau der Leseanweisung des Vf. (vgl. 16).

Der teleologische Gesichtspunkt, der die formale Struktur einer Sinntheorie führt, setzt den Standpunkt einer Philosophie der Praxis voraus, die ihren genetischen Ort, in den sich systematisch-theoretische Deduktion zurückschließt, in einer Ethik des Individuellen behauptet. Diese steht so zu einer allgemeinen Apriorität, daß sie als modifizierter Universalienrealismus (vgl. 177f) das Prinzip der Autonomie eines sittlichen Subjekts in der „Sache" Personalität (vgl. 139) ansetzt und so näherhin jene Apriorität begründet. Dieser Begründungszusammenhang steht in einem gemeinsamen Artikulationsfeld, von woher Grundwissen als die jeder Konkretion vorgängige Rationalität zusammen mit der dieser entspringenden Praxis ein dimensionenmischendes Amalgam bildet; dabei ist das Artikulationsfeld – der Autor spricht auch von Leistensfeld oder Prinzipienboden (vgl. 175 und 178) – nichts vorgängig Drittes oder eine anonyme Außeninstanz, sondern ein Konstitut, das nur ist als dynamischer Vollzug des „Absoluten als Erscheinung eines Grundes und als Grund selbst" (178). „Personalität als Ausgang intelligibler Bezüge" (182) ist in ihrem transzendentalen Leisten sowohl Grund des konstituierten Bezugsgeflechts wie auch zurückgenommenes Moment für eine Gattungsgemeinschaft, die sich in ihrer ontologisch sich vollziehenden Aktwirklichkeit ausspannt „auf die Totalität alles wirklichen und möglichen Anderen vom schlechthin absoluten transzendenten Akt bis hin zur Unendlichkeit des materiellen Seienden" (183). Die durchgängige Struktur der Relationalität korrigiert sich gleichsam im Durchgriff durch ihren practico-ethischen Ansatz und ihren autonomen Anspruch, im Vorgriff auf spekulativ erschließbare Prinzipialität, im Zugriff auf die Phänomene, d. h. auf Unmittelbarkeit. Dieses zirkuläre Geschehen von Vor-, Rück- und Eingründung ist keine onto-gnoseologische Unachtsamkeit, sondern die Konsequenz von Relationalität selber.

Die Grundtendenz der Arbeit geht auf Versöhnungsphilosophie. Das besagt nicht, daß der Vf. jeden Standpunkt gegeneinander relativiert. Wohl aber dies, daß die Ortung der Philosophen in ihrer eigentypischen Konstellation unter dem Index Unvergleichlichkeit oder Individualität ihr gemeinsames Maß haben; was bedeutet, daß es möglich ist, unter relationalem Ansatz, „ein und dasselbe ‚System', in seinen geltenden Inhalten und den entsprechenden Prinzipien betrachtet, von mehr als einem einzigen Ausgangspunkt methodisch gleichberechtigt (in) sinnvoller Weise zu entwerfen." (176). Daraus ergibt sich ein Methodenpluralismus, der sich je nach sachlicher Vorgabe die Fragehinsicht und die Antwortversuche in existenztheoretischer, ontologischer oder transzendentaler Reflexion zustellt. In solch sachangebundener Gedankenbewegung wird besagtes (universales) Apriori „angezielt", dies so, daß ein nie voll entschiedener Zielsinn dieses Apriori nicht bloß leitet, sondern daß Ziel und Apriori ineinsfallen. Humane Rangabsenkungen mißlingender Praxis, Vermittlungsstufen im innermenschlichen Geschichtsprozeß, die dem Schrittgesetz rein theoretischer Einstellung folgen, fungieren unter dem Anspruch absoluter Ethizität.

Als oberstes Konstitutionsmoment rückt ein absolutes Persönlichkeitsideal in den Ansatz, „dessen wesentliche systematische Funktion als existenziales Postulat" (119) erkannt werden soll, und dessen konkreter Sinn die Korrektur der Vergangenheit bezweckt (vgl. 128ff). Dies weist zurück auf einen Prinzipienkomplex, der die „dynamische Struktur sowohl der einzelnen Person als auch der Gesamt-Personalität qua Interpersonalität als Sinn, Gesamtsinn, Endsinn durchprägt" (vgl. 104ff).

Vf., der Moment und Element im Konstitutionsprozeß von Personalität nicht weiter differenziert und daher die Zeitkomponente, die er für den Gedanken einer Kombinatorik im Prozeß des Naturseienden gleichwohl als wichtiges Syntheton würdigt (vgl. 79 und 94), im Auf- und Hervorgang des Menschen nahezu unterschlägt, will „die Frage nach der geschichtlich existenzialen Teleologie", „die prinzipielle Struktur, das grundsätzliche Gefüge" (71) naturphilosophisch (vgl. 82), d. h. physio-logisch, „als ein Concretum ... thematisieren" (ibid.). Probleme der Hominisation, Sozialisation etc. werden aber abgeschattet zugunsten von Auskünften, die rücksichtlich spezifischer Sonderwissenschaften der Philosophie nur „sehr allgemeine Formalstruktur(en)", „allgemein, prinzipiell fungierende ‚Leerform(en)'" (74) reservieren, wie „Naturverflochtenheit des Menschseins selbst", „Weltbestimmtheit als umfassende Leiblichkeit" (73). Demgemäß genügt es, da menschliche Leiblichkeit nur im Naturzusammenhang vorkommt, „allgemeine Prinzipien des Naturprozesses" anzugeben (vgl. 74ff), die ein Entsprechungsverhältnis zu Intelligenz bilden, welche Intelligenz ein die Vielheit synthetisierender „Faktor", „ordnendes Prinzip" (75), „Finalität", „Teleologie" (77), „Identität eines Vollzuges mit sich selbst" (81) sei.

Intelligenz als Vollzugs- bzw. Freiheitsgestalt hat in diesem Zusammenhang etwas durchaus Überzeugendes; daß Intelligenz auf Naturseiendes angewiesen ist, besagt gegen den deterministischen Gedanken nur die Rückbezüglichkeit abgeleiteter Freiheitsgrade von ursprünglicher Freiheit und weiterhin, daß Determinismus der (nie erreichtbare) Grenzfall von Freiheit ist, analog dem Dual Bewegung und Ruhe. Als Urbild solcher Freiheitsgestalt fungiert der Organismus (vgl. 85), dem gegenüber bloß rekapitulierender Teleologie, wie sie im Unbelebten herrscht, „das Prozeß-Sein in seiner Selbstqualifikation" (84) sowie die Momente Einmaligkeit und unwiederholbare Struktur eignen.

Für den Menschen kündigt sich eine „typische End- und Erfüllungsstellung im Gesamt des Kosmos" (Anm. 98) an, insofern dem „Identifikationsakt von ontologischer Subsistenz und teleologischer Operativität" (86) in Rück- und Einvermittlung aller Vorstufen die „Unabhängigkeit von Mundanem" (ibid.) gelingt. Unabhängigkeit gewinnt hierbei einen eigentümlich zugeschärften Sinn. Sie meint nicht Isoliertheit oder Abscheidung, sondern einen Vorgang, der in seine Steigerungsbewegung qua Selbstwerdung Bedingungen und Vorgaben so einbringt bzw. mitzieht, daß der Bezug als das Ontologicum heraussspringt.

Von dieser durchgängigen Synergie wird vorgedacht auf ein letzthinniges „Wirkensmoment der Mit-Konstitution menschlichen Wesens-Seins" (103): Gott. Als ideales Verhältnis von Gott und Mensch, zwischen welchen ein Hiat ausgeschlossen ist (vgl. 99 und 101), wird der Begriff „personaler Liebe" angesagt, aber nicht weiter verdeutlicht. Personalität erweist sich in solch vertikaler Sicherung als Sinnbestimmtheit; Sinn ist ursprünglicher Grund und Bedingung für Kausalitätszusammenhänge (vgl. 26). Die Struktur von Personalität ist „von der gleichen Art ... wie sie Letztprinzipien zukommt, die in ihrem Funktionssinn betrachtet sachlich zugleich für sich selbst und auch für anderes zureichender ... Grund sind" (26). Die durchgängige rationale Struktur meint „Hinordnung auf Anderes, auf den oder die Anderen, auf Welt als solche, auf Seiendes, auf das Absolute" (ibid.) meint grundsätzliche Wechselbestimmung, „Selbstbestimmung", „grundwesentliche Prozessualität" (vgl. 37).

Der griffige Problemtitel „relationale Subsistenz" (39, 55, 64 u. ö.) weist vor auf interpersonalen Bezug, auf schöpferische (Selbst-) Setzung, auf ein „transzendentales Fundierungsgeflecht", das „seinerseits wiederum rückbezogen ist auf die personale Vollzugswirklichkeit des Einzelnen" (43). Das bedeutet unter der Perspektive von Sittlichkeit, daß eine Handlungsgemeinschaft „idealiter einen ständigen Integrationsprozeß" leistet, dessen Maß und „höchster Modivationsrang" allein im Blick auf „Einzelkonstellationen" möglicher „Sinnentwürfe" (vgl. 63) gefunden wird. Sinnanspruch und Sollensanspruch korrelieren also unmittelbar. „Die Autonomie der Person in ihrem absoluten Sinnanspruch und dem darin beschlossenen Sollen" stellt „grundsätzlich die Norm für alles Sittliche ... als konkretes" dar; „es ist die Sinnsubsistenz selbst, die ... absolutes Maß ist". (68). Nach allem bleibt die Frage, ob der Gedanke der Relationalität sich überhaupt mit Bestimmungen wie „Substratsein", „Interaktivitätszusammenhang" (74) greifen läßt, die sämtlich einer Substanz-/Subsistenz-Spekulation verpflichtet sind und den „neuen" Gedanken eher behindern. Dasselbe gilt für die wiederholten „terminus a quo-ad quem" Reminiszenzen. Ein deutliches Unbehagen meldet Vf. selbst an (vgl. 36f u. ö.); umso fragwürdiger wirkt der Gebrauch einer Terminologie, die die Sach-Intention nicht mehr zu tragen vermag.

Ein Beispiel: „... in der allerersten Gegenstandskonstitution fungierender Interdependenz" handele es sich „gleichsam um punktuell zu denkende(n) Substantialitätsrelate(n) ...- wobei dann die eigentliche, je besondere Subsistenz des Naturseienden weder primär im Substratsein noch im Interaktivitätszusammenhang als solchem, sondern wohl wesentlich in einer besonderen Weise von Wechselwirkung zwischen beiden ihren systematischen Ort haben dürften" (75). Unwahrscheinlich, daß sich ein Leser, und sei er auch der willigste, mit solchen und vielen ähnlichen Sätzen, hat er einmal Vf.s Gedanken über Synergismus grundsätzlich akzeptiert, identifizieren kann.

Was Vf. im Auge hat, und was der Problemtitel „Relationalität" besagt, dürfte ihm und seinen Lesern durch die Lektüre von H. Rombachs „Strukturontologie" 1971 oder als systematisch-historische Hinführung vom selben Vf.: „Substanz, System, Struktur" 1965, (Vgl. dazu auch die Kritik von J. Reiter in diesem Journal, 1970) nahe gebracht werden können." ... der Grundzug der Relationalität als eine eigengesetzliche ontologische Bestimmungsmöglichkeit (wurde) schon vor einem halben Jahrtausend gesehen, (er ist) bis heute noch nicht in seinen radikalen Möglichkeiten zu Ende gedacht" a. a. O. 25. Wenn demnach der Leitgedanke des vorliegenden Werkes nicht so neu ist, wie Vf. annimmt (vgl. 20), so denkt Vf. doch in der Spur eines außerordentlich fruchtbaren Gedankens.

Die bei Rombach erarbeiteten Kategorien, Modelle, Bilder müßten sich mit größtem Nutzen in den physio-genetischen Person-Entwurf des Vf. einlegen lassen; denn Vf. selbst treibt Ontologie bzw. transzendentaltheoretische Spekulation, wo nur konkrete Analyse eines Sachverhaltes das Verhältnis und den Bezug, in dem Sache und Denken zusammengehalten oder in das sie auseinandergespannt sind, weiterbringt; (Vf. betont freilich des öfteren, sich nicht „in zu konkrete Erörterungen" einlassen zu wollen (vgl. u. a. 78); soll eine „anthropologisch applizierte Theorie auf dem Boden einer allgemeinen Relationsphilosophie" (14f) gegeben werden und wird die „Frage nach der Konstitution des Einzelnen in seiner existentialontologischen Konkretheit (sic!) und Totalität" (19) gestellt, ist wenigstens ansatzweise Deskription gefordert, um dem Denken ein Mindestmaß an Ausweisung zu geben; sonst degeneriert Philosophie zum Verschiebebahnhof für leere und austauschbare Begriffe!

Die Frage nach den Theologoumena, die den philosophischen Gedankengang apokryph zu leiten scheinen, wird ausdrücklich gestellt (160; 171ff). Sie wird dahin entschieden, daß „die bisher übliche innere Differenz in einer Offenbarungstheologie zwischen einer Relevanz für die theoretische Vernunft einerseits und die Glaubenspraxis andererseits" (171) zu kritisieren ist. Die Kritik wendet sich gegen ein „Selbstverständnis der Offenbarungstheologien" (ibid.), welche menschliche Vernunft als offenbarter Erkenntnis bloß fähig oder „prinzipiell im Gegensatz zu Offenbarung befindlich" (172) erklären. Statt dessen wäre der Anspruch zu prüfen, wonach christliche Offenbarung sowohl wie Jahwe-Religiosität „existenzielle Praxis" im Sinne „existenzielle(n) Miteinander(s) auf der Basis einer absoluten personalen Zugewandtheit" (ibid.) impliziere. Die letztlich relative Differenz einer ursprünglichen Praxis und einer ursprünglichen Reflexion auf Praxis wird als ein Verhältnis gedeutet, daß als „zur Reflexion vermittelte Praxis selbst, zugleich immer ‚betroffen' von der ‚Erfahrung', ... (den) Grenzbereich von Theoretisation und Praxis" (173) markiert. (Vgl. dazu die wichtigen Anmerkungen 222 und 223, in denen die prospektive Bedeutung des Grundansatzes ganz entschieden reklamiert wird). Der Gegensatz für philosophisches Denken ist nicht mehr Theologie, sondern die unmittelbare Praxis von Glauben, „aktuale Religiosität selbst" (174). Systematizität, die in den Differenzen von Praxis und Religion, von Wissen und Nichtwissen, Aposteriorität und Apriorität durch Rückbezug auf so etwas wie einen Ur-Sachverhalt (bzw. Ursache-Verhalt) qua actus purus sich auf Einheit verpflichtet, gewinnt diese Einheit im Zusammenfall aller Momente; „der Gegensatz meint ... das aufeinander bezogene, in- und miteinander aktual sich erwirkende Gesamt" (174).

Für die Theologie sind noch die beiden Schluß-Exkurse (186ff) belangvoll. Im ersten wird die „Idee einer sog. ‚creatio ab aeterno'" im Zusammenhang mit einer in „metaphysische oder ethische ‚Unfälle' verwickelten Welt" diskutiert und als vereinbar mit „spezifisch personbezogene(m) Synergismus" gedeutet. Weit vorweisend in ein zukünftiges Aufgabenfeld ist hier die Anmerkung 235: „... Eine zureichende systematische Klärung des Begriffs von Schöpfung wird... im Grenzbereich zwischen logisierter Mathematik, transzendentallogischer Philosophie und einer für beide offenen Theologie stattfinden können". – Der zweite Exkurs problematisiert einen „erneuerten ‚Origenismus'". Vf. anerkennt in Verwendung früherer Reflexionsbestimmungen (vgl. §§ 13, 15) nun für sein theologisches Corollarium nur einen Einwand: die Autonomie des Sittlich-Praktischen, welcher Einwand sich aber auflöse, wenn keine „absolute Unabhängigkeit der praktischen Ordnung von der theoretischen" (191) angenommen wird. Freiheit wäre demnach das Insgesamt erkenntnispraktischer Ausartikulierung subsistenter, relationaler Personalität; d. h. Personalität und Freiheit sind je verschiedene Namen für dieselbe „Sache".

Hinsichtlich vom Vf. verstreut gegebener Hinweise auf dogmatisch verholzte Verhältnisse und deren Korrektur sei zum Schluß und vorsichtig angefragt, ob die Ewigkeit der Verdammnis nicht doch auf Dauer gestellt bleiben muß, so daß die vom ethischen Optimismus des Vf. getragene irenische Ausgleichung mit dem Bösen qua malo et diabolo „in dieser Zeit" nicht geschieht. Streng synergistisch konzipierte Relationalität dürfte jedenfalls die Qualität „rettbar", die sie dem menschlichen Judas etwa zudenkt, einem englischen Satan nicht verweigern. Mit dem Gedanken eines rehabilitierten Satans hätten wir uns praktisch in des Teufels Küche begeben, die u. E. mit Luis de Molina (vgl. 127) und Origenes (vgl. 189) nicht hinreichend modernisiert werden kann.

Regensburg Heinz Treziak

Scherer, Georg: **Reflexion – Meditation – Gebet.** Ein philosophischer Versuch. – Essen: Hans Driewer (1973). 99 S. kart. DM 10.–

Dem Vf. geht es um die Frage, ob das Gebet in einer von Wissenschaft und Technik beherrschten Welt seinen Sinn verloren hat. Nach seinen Darlegungen kann und muß es im Gegenteil zu der Erfahrung führen, daß es das Ich in seiner Interpersonalität freisetzt und somit als „Verhältnis zum freigebenden Ursprung" verstanden werden muß. Vf. warnt auch davor, zu vorschnell der ungegenständlichen Meditation den Vorwurf zu machen, es würde in ihr das personale Moment Gottes als des unendlichen Du des Menschen vergessen. Er betont im Gegenteil die hier gerade für den heutigen Menschen sich bietende Möglichkeit, „sich selbst als das auf das Grenzenlose und Absolute hingespannte Wesen neu zu entdecken" (43), „aus einer unbegrenzten, alles durchströmenden Weite oder Grundkraft heraus neu Ich werden zu können ... unterhalb intellektueller Weltinterpretationen und willentlicher oder gewohnheitsmäßiger Verhaltensweisen" (43, Zitat von Bernhard Grom).

Wie der Untertitel besagt: ein beachtlicher philosophischer Versuch.

Herstelle Oda Hagemeyer

Personennachrichten

Die Professur für Altes Testament ist im Fachbereich Kath. Theologie der Johann Gutenberg-Universität Mainz seit dem 15. 10. 1976 mit Herrn Prof. Dr. Walter Gross besetzt.

Herr Prof. Dr. Karl Kertelge wurde mit Wirkung vom 1. 10. 1976 der Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments im Fachbereich Kath. Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster übertragen.

Mit Wirkung vom 1. 10. 1976 wurde Herr Prof. Dr. Peter Weimar der Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments im Fachbereich Kath. Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster übertragen.

Mit Wirkung vom 1. 10. 1975 wurde Herrn Prof. Dr. iur can. Hubert Socha, Vallendar, der Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Trier übertragen.

Mit Wirkung vom 1. 10. 1975 erhielt Herr Lic. theol. Reinhard Bohlen, Trier, einen Lehrauftrag für Bibelgriechisch an der Theologischen Fakultät der Universität Trier.

Der Lehrstuhl für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck ist neu besetzt durch Prof. Dr. theol. George Vass SJ.

Herrn Prof. Dr. Fritz Dommann wurde der Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Luzern übertragen.

Mit Wirkung vom 10. 10. 1975 wurde Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Lenzenweger auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Kath.-theologischen Fakultät Wien berufen.

Mit Wirkung vom 20. 10. 1975 wurde Dr. theol. Ernst Christoph Suttner zum ordentl. Univ.-Prof. für den Lehrstuhl Patrologie und Ostkirchenkunde der Kath.-theologischen Fakultät Wien ernannt.

Habilitationen im akademischen Jahr 1975/76

Augsburg:

Dr. Josef Leinweber, Fulda, am 4. 7. 1976 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Die Provinzialsynoden in Frankreich vom Konzil von Vienne bis zum Konzil von Trient (1312–1545)" (Brandmüller, Fischer).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Hartmut Zapp, Freiburg i. Br., am 18. 12. 1975 für das Fach Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte: „Das Prinzip der Salus Animarum im Kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung des nicht rechtskräftigen Urteils" (Mosiek, Fürst).

Dr. theol. Dieter Zeller, Freiburg i. Br., am 1. 7. 1976 für das Fach Neutestamentliche Literatur und Biblische Theologie: „Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern. Form- und motivgeschichtliche Untersuchung zu den Weisungen Jesu" (Vögtle, Deissler).

Mainz:

Dr. Karl-Heinz Kleber, Speyer, am 29. 1. 1976 für das Fach Moraltheologie: „Gerechtigkeit als Liebe. Das moraltheologische Konzept Herkulan Oberrauchs OFM (1728–1808)" (Ziegler, Berg).

München:

Dr. theol. Harald Wagner, Limburg, am 6. 7. 1976 für das Fach Fundamentaltheologie: „Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler" (Fries, Schwaiger).

Münster:

Dr. theol. Theodor Maas-Ewerd, Münster, am 23. 1. 1976 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland. Untersuchungen zu den Auseinandersetzungen um die ‚liturgische Frage' während des Zweiten Weltkriegs auf Grund bisher unveröffentlichter Dokumente" (Lengeling, Iserloh).

Dr. theol. Theofried Baumeister OFM, Provincialat der sächsischen Franziskanerprovinz, am 4. 5. 1976 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Die Anfänge der Märtyrertheologie" (Kötting, Thüsing).

Dr. theol. Winfried Cramer OSB, Abtei Gerleve OSB, für das Fach Alte Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie: „Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Sicht" (Kötting, Khoury, Wehr).

Regensburg:

Dr. theol. Paul-Gerhard Müller, Trier, am 2. 6. 1976 für das Fach Wissenschaft des Neuen Testaments: „Der Traditionsprozeß im Neuen Testament" (Mußner, Ratzinger).

Dr. thel. Heribert Roßmann, Augsburg, am 2. 6. 1976 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Die Geschichte der Kartause Aggsbach bei Melk in Niederösterreich" (Auer, Winkler).

Dr. theol. Franz Schnider, Basel, am 7. 7. 1976 für das Fach Wissenschaft des Neuen Testaments: „Jesus und die Ganzheit des Besitzes Gottes. Eine Auslegung von Lk 15" (Mußner, Groß).

Würzburg:

Dr. theol. Johannes Waldenfels SJ, am 19. 2. 1976 für das Fach Missionswissenschaft: „Absolutes Nichts. Zu K. Nishitanis Philosophie der Leere" (Willeke, Erlinghagen, Steininger)

Graz:

Dr. theol. Karl Jaroš, OFM Cap. Linz, am 18. 5. 1976 für das Fach Altes Testament: „Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24" (Sauer, Schedl).

Salzburg:

Dr. theol. Joh. Werner Mödlhammer, Salzburg, am 9. 2. 1976 für das Fach Ökumenische Theologie mit beonserer Berücksichtigung der protestantischen Theologie: „Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonnhoeffers unter besonderer Berücksichtigung der Kreuzestheologie Martin Luthers" (Bernhard, Holböck).

Fribourg (Schweiz):

Dr. Josef Breuss am 5. 7. 1976 für das Fach Pastoraltheologie: „Der Horizont des Kerygmas und der Verkündigung" (Müller, Brantschen, Küng).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1975/76

Augsburg:

Walter Mixa, Augsburg: „Das Werden der Person durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach Martin Deutinger" (Lais, Scheffczyk).

Norbert Glatzel, Regensburg: „Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens" (Rauscher, Forster)

Werner Hörmann, Augsburg: „Ankunft des Auferstandenen. Versuche zur markinischen Epiphaniechristologie" (Neuhäusler, Leroy).

Winfried Heizmann, Freiburg: „Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernuftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich" (Casper, Halder).

Bochum:

Ulrich Seng, Essen: „Heinrich II. von Virneburg als Erzbischof von Köln" (Lenzenweger, Stuiber).

Bernhard Scholten CSSR, Köln: „Die Volksmission der Redemptoristen vor dem Kulturkampf im Raum der Niederdeutschen Ordensprovinz" (Lenzenweger, Padberg).

Freiburg i. Br.:

Josef Manser, St. Gallen/Schweiz: „Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie" (Lehmann, Hemmerle).

Heinrich Hamm SAC, Gesellschaft v. Kath. Apostolat, Limburg: „Sicherung der Arbeitsplätze als sozialethische Forderung an die Industriegesellschaft. Das soziale Anliegen und die ökonomische Bedingtheit" (Henning, Völkl).

Peter Weigand, Freiburg i. Br.: „Die Arbeitsmöglichkeiten der Freiburger Kurie im staatskirchlichen Regiment zur Zeit der Erzbischöfe Boll und Demeter (1828–1842)" (Müller, Bäumer).

Werner Löser SJ, Niederdt. Provinz SJ, Köln: „Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter" (Lehmann, Riedlinger).

Zoran Senjak OFM, Franziskanerprovinz Hercegovina/Jugosl.: „Niceta von Remesiana. Christliche Unterweisung und christliches Leben im spätantiken Dacien" (Frank, Bäumer).

Hermann-Josef Heinz, Limburg: „Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W. Adorno" (Lehmann, Hemmerle).

Rudolf Hoppe, Köln: „Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes" (Vögtle, Deissler).

Erich Müller, Freiburg i. Br.: „Aegidius Jais (1750–1822), sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik" (Biemer, Knauber).

Mainz:

Heinz Ulbricht, Speyer: „Die theologische Ethik Thielickes als Kritik ihrer eigenen Grundlegung. Das Verhältnis der natürlichen Anthropologie zur theologischen Anthropologie bei Helmut Thielicke" (Rock, Piegsa).

Michael Stütz OSFS, München: „Die Neutralitätserklärung der deutschen Kurfürsten von 1438" (Brück, Jürgensmeier).

München:

Dr. iur. can. Albert Hopfenbeck, Eichstätt: „Kirchliche Eheauflösung in ihrer begrifflichen Erfahrung" (Mörsdorf, Scheuermann).

Friedrich Köster SAC, Gesellschaft v. Kath. Apostolat: „Afrikanisches Christsein als religionspädagogische Aufgabe. Möglichkeiten der Integration afrikanischer Religiosität in den Glauben" (Feifel, Fries).

Dr. iur. can. Heinz Maritz, Basel: „Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation" (Mörsdorf, Schmitz).

Franz Tuscher, Rottenburg: „Das Reichsstift Roggenburg im 18. Jahrhundert" (Schwaiger, Hubensteiner).

Ivan Havener OSB, Benediktinerorden: „The Credal Formulae of the New Testament. A History of the Scholarly Research and a Contribution in the On-going Study" (Gnilka, Eckert).

Ulrich Jenne, Paderborn: „Das Bild des Arbeiters in der katholisch-sozialen Bewegung Deutschlands in den Jahren 1848–1933. Eine ideengeschichtliche Untersuchung" (Giers, Gründel).

Peter Neuner, München und Freising: „Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie" (Fries, Schwaiger).

Bernhard Haßlberger, München und Freising: „Texte der Hoffnung. Formkritische Untersuchung zu Dan 8 und 10–12" (Richter, Scharbert).

Alois Baumgartner, München und Freising: „Der Gemeinschaftsgedanke in der katholischen Sozialliteratur und Sozialbewegung Deutschlands 1918 bis 1933" (Giers, Gründel).

Wolfgang Schwab, München und Freising: „Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Rudolf Weiß, Passau: „Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg. Fürstbischof von Passau (1723–1761)" (Schwaiger, Hubensteiner).

Stephan Leimgruber, Basel: „Das Sprechen vom Geist. Religiöse Sprache und Wirklichkeitserfahrung dargestellt am Beispiel der Firmung" (Feifel, Fries).

Hubert Irsigler, Augsburg: „Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1, 1–2, 3, untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches" (Richter, Aßfalg).

Günther Storck, Taiwan/Formosa: „Die Gottesidee der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Darstellung des Absoluten und Entfaltung der Relevanz der Wisschenschaftslehre in der Erörterung theologischer Grundfragen" (Scheffczyk, Lauth).

Münster:

Sigrid Loersch, Köln: „Die Theologie Dorothee Sölles. Darstellung und Kritik. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts" (Vorgrimler, Metz).

Jan Heiner Schneider, Münster: „Schulbezogene Arbeit im Wandel. Probleme und Perspektiven der ‚Schulseelsorge'" (Exeler, Emeis).

Heinrich Tukay, Hildesheim: „Die Kirchenpatrozinien im mittelalterlichen Archidiakonat Oppeln. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchengeschichte" (Iserloh, Herrmann).

Ulrich Busse, Münster: „ΙΗΣΟΥΣ ΕΥΕΡΤΕΤΩΝ. Zur Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition bei Lukas. Eine redaktionskritische Untersuchung" (Gnilka, Thüsing).

Erich Feldmann, Paderborn: „Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373" (Kötting, Böhlig).

Hubert Manke, Osnabrück: „Leiden und Herrlichkeit. Eine Studie zur Christologie des 1. Petrusbriefs" (Gnilka, Thüsing).

José Eduardo Borghes de Pinho, Porto: „Kirche und politische Gemeinschaft in ökumenischer Perspektive. Ein Vergleich zwischen Verlautbarungen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche (insbesondere von 1937 bis 1966)" (Lengsfeld, Weber).

Clemens Engling, Münster: „Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis. Historisch-systematische Untersuchung des theologischen, philosophischen und sozialtheoretischen Werkes Johann Nepomuk Ehrlichs (1810–1864)" (Hünermann, Klinger).

Juan Alejandro Noemi Callejas, Santiago de Chile: „Interpretación teológica del presente. El ensyo de Paul Tillich en su primer periodo (1919–1933)" (Hünermann, Vorgrimler).

Joachim Obronczka, Münster: „Die Struktur des Eucharistischen Hochgebetes aus der Sicht der gegenwärtigen Theologie der Eucharistie und der ‚privaten Hochgebete' am Beispiel von ‚Kanongebeten' A. Schillings" (Lengeling, Hünermann).

Gerard Th. A. Wilkens SJ, 'S-Gravenhage (Ndl.): „Unterwegs zum Orden. Die spirituelle Genese und Entwicklung der mitmenschlichen Beziehungen in der Gründungsgeschichte der Gesellschaft Jesu und ihre theologische Würdigung". (Iserloh, Schüller).

Helmut Peukert, Rottenburg: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung" (Metz, Rahner).

Rogério J. de Almeida Cunha, Belo Horizonte-Minas-Gerais: „Pädagogik als Theologie. Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen" (Metz, Vorgrimler).

Norbert Mette, Münster: „Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie" (Exeler, Metz).

Maria Meyer, Sr. Regina Pacis, Osnabrück: „Universales Heil, Kirche und Mission. Studien über die ekklesial-missionarischen Strukturen in der Theologie K. Rahners und im Epheserbrief" (Thüsing, Vorgrimler).

José Arregui, San Sebastián: „Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie bei E. Troeltsch" (Lengsfeld, Metz).

Fernando Castillo L., Santiago de Chile: „El Problema de la Praxis en la Teologia de la Liberacion" (Metz, Vorgrimler).

Eduardo Rodriguez A., Compania de Jesu (Uruguay) Montevideo: „El Problema cristologico en la actual Busqueda Teologica Latinoamericana" (Hünermann, Vorgrimler).

Joseph-Maria Terricabras, Gerona: „Das Werk Ludwig Wittgensteins und seine Relevanz für eine Analyse der religiösen Sprache" (Hünermann, Schüller).

Regensburg:

Tullio Aurelio SDB, Orden der Salesianer: „Disclosures in den Gleichnissen Jesu" (Mußner, Schiffers).

Richardt Hansen: „Spontaneität – Geschichtliche Existenz – Christlicher Glaube. Hermeneutik und Theologie im Denkhorizont von K. E. Løgstrup" (Schiffers, Krenn).

Réal Tremblay CSSR, Orden der Redemptoristen, Aymler: „La manifestation et la vision de dieu selon saint Irénée de Lyon" (Ratzinger, Brox).

Wilhelm Gegenfurtner, Regensburg: „Jesuiten in der Oberpfalz. Ihr Wirken und ihr Beitrag zu Rekatholisierung in den oberpfälzischen Landen (1621–1650)" (Staber, Goldbrunner).

Frank-Lothar Hossfeld, Trier: „Untersuchungen zu Komposition und Theologie de Eszechielbuches" (Groß, Zenger).

Hans Gleixner, Regensburg: „Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. Modelle einer christlichen Politik" (Rief, Müller).

Rudolf Grulich: „Die unierte Kirche in Mazedonien (1856–1919)" (Winkler, Staber).

Trier:

Andreas Heinz, Trier: „Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts" (Fischer, Pauly).

Gerhard Schnorrenberger, Homburg/Saar: „Emanzipation und christliche Erziehung. Anliegen – Kritik – Chance" (Thome, Honnefelder).

Wolfgang Seibrich, Trier: „Die Entwicklung der Pfarrorganisation im linksrheinischen Erzbistum Mainz, Teil I: Das Archidiakonat St. Martin in Bingen, Das Landkapital Sobernheim im Archidiakonat des Dompropstes; Teil II: Das Landkapitel Kirn im Archidiakonat des Domprobstes" (Pauly, Steinruck).

Tübingen:

Wolfgang Gramer, Rottenburg: „Musik und Verstehen. Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos" (Möller, Oeing-Hanhoff).

Manuel Fraijo, Sevilla: „Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg (Kasper, Oeing-Hanhoff).

Thomas Broch, Rottenburg: „Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin" (Möller, Oeing-Hanhoff).

Johann Figl, Wien: „Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Interpretation und Argumentation in der deutschsprachigen Theologie seit 1960" (Seckler, Oeing-Hanhoff).

Georg Kraus, Passau: „Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie" (Küng, Kasper).

Rogelio Garcia Mateo, Rottenburg: „Welt, Bewußtsein, Gott bei Miguel de Unamuno" (Möller, Tovar).

Würzburg:

Horacio Lona SDB, Argentinien: „Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage" (Schnackenburg, Müller).

Barbara Ort, Bamberg: „Die Kindheitsgeschichte nach Lukas in der Geschichte der Katechese. Eine Untersuchung der katholischen katechetischen Literatur des deutschen Sprachraums für die Zeit von 1777–1967, dargestellt an Lk 1,26–38; 2,2–2,20; 2,41–52" (Rabas, Wittstadt).

Georg Reil OFM: „Kilian Stumpf (1655–1720), ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking" (Willeke, Wittstadt).

Wilfried Weber, Rottenburg: „Pastoral der Erneuerung. Neuansätze der kolumbianischen Pastoral im Geiste Medellins" (Fleckenstein, Willeke).

Graz:

Alfred Wallner, Graz-Seckau: „Die Predigt im Spannungsbezug von Wort Gottes und Hörer. Bibeltheologische und lernpsychologische Kriterien für die Predigt als Impuls für das Heilsgeschehen in der Gemeinde" (Gastgeber, Zeilinger).

Giancarlo Gelsi OSB, Chevetogne: „Kirche, Synagoge und Taufe in den Psalmenhomilien des Asterio Sophistes" (Bauer, Gruber).

Innsbruck:

Donald Sharp SJ: „Sarah and Rebekah as Portrayed by the Yahwist Writer" (Gamper, Kehl).

Roland Pietsch: „Die Dialektik von Gut und Böse in der ‚Morgenröte' Jakob Böhmes" (Rotter, Richter).

Raimund Tischler: „Religion und Atheismus in der Freidenkerpresse. Eine Inhaltsanalyse" (Morel, Muck).

Josef Rundstuck, Wien: „Der schulische Religionsunterricht in Österreich" (Croce, Meyer).

Helmut Renöckl: „Theologische Aussagen zu gesellschaftlichen Sachverhalten" (Rotter, Morel).

Johann Bischlager, Augsburg: „Transformationsästhetik. Ein Versuch über Walter Benjamin" (Muck, Czuma).

Eszter Gabriella Banffy: „Marxistische Ethik in Ungarn. Eine Analyse des Begriffes und seiner wichtigsten Komponenten aus der Sicht der christlichen Ethik" (Rotter, Morel).

Aloys Funk, Essen: „Status und Rollen in den Paulusbriefen. Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie" (Morel, Kehl).

Navarro Barrera Nestor, Bucaramanga, Kolumbien: „Criterios teologico-pastorales para una evangelizacion del Catolicismo Popular en Colombia" (Meyer, Kern).

Bernardus Soebrata Mardiatmadja SJ: „Die Diskussion um die Innsbrucker Verkündigungstheologie im Horizont der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts" (Kern, Vass).

Alfred Hirner: „Angstentstehung und Angstüberwindung. Ethologische, psychologische und moraltheologische Aspekte" (Rotter, Satura).

Erich Friemel: „Pastoralpsyhologische Überlegungen zur Gemeindeseelsorge: Struktur der Kommunikation und Rückkopplung" (Sbandi, Morel).

Carmel Charles Delia SJ: „Freedom as Praxis. An Interpretative Exposition and a Critical Evaluation of Jean-Paul Sartre's Theory of Human Freedom in ‚Critique de la Raison Dialectique', in the light of Sartre's own antecedent writings" (Coreth, Muck).

Salzburg:

Peter Hofer, Salzburg: „Untersuchungen zur literarischen Gestalt und kompositorischen Einordnung von Lk 15, 1–32" (Beilner, Stubhann).

Ferdinand Reisinger, Can. reg.: „Die Todeswirklichkeit im zeitgenössichen marxistischen Denken" (Schmölz, Rehrl).

Wien:

Medard Kehl SJ: „Die Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche" (Greshake, Schulte).

Josef Mann: „Das Werk der Glaubensverbreitung und die österreichische Missionsbewegung" (Loidl, Vorbichler).

Lambert Nouwens, Wien: „Grundlagen zeitgerechter Kinderliturgie" (Emminghaus, Müller).

Adolf Tamandl, Eisenstadt: „Das Recht des Menschen auf politische Betätigung" (Hörmann, Weiler).

Friedrich Trzaskalik: „Die Morallehre des Katechismus" (Müller, Hörmann).

Marianne Seitz: „Die neue Stellung der Person in der Ehelehre des II. Vaticanums und ihre Vorbereitung in der Ehelehre Pius' XI. und Pius' XII." (Hörmann, Emminghaus).

Leopold Wögerbauer OSB: „Über das Geheimnis der Eucharistie. Elemente einer theologisch-systematischen Einsichtnahme, erarbeitet aus den neutestamentlichen Zeugnissen" (Schulte, Emminghaus).

Josef Lange, Bamberg: „Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalysen und Impulse aus der Sicht der praktischen Theologie" (Klostermann, Müller).

Matthias Roch, Wien: „Die Geschichte der Pfarre und des Dreifaltigkeitswallfahrtsortes Karnabrunn" (Loidl, Weiler).

Johann Trinko, Eisenstadt: „Die Priesterausbildung im Burgenland 1923–1975" (Loidl, Klostermann).

Walter Ulbert, Eisenstadt: „Eduard Krauss (1867–1927). Ein Hauptförderer der katechetischen Bewegung in Österreich" (Loidl, Müller).

Valentin Doering, Bamberg: „Benedikt Maria von Werkmeister (1745–1832). Reflexion und Praxis eines Aufklärungstheologen" (Müller, Klostermann).

Anton Kolencherry MSFS: „Universalanspruch des neuzeitlichen Hinduismus" (Vorbichler, Kornfeld).

Günther Marquardt, Wien: „Steuerung der menschlichen Intelligenz als Selbstmanipulation des Menschen in sittlicher Beurteilung" (Hörmann, Weiler).

Hans Wachtler, Eisenstadt: „Historisch-rechtliche Schau der katholischen Schulen im Burgenland" (Loidl, Arnold).

Fribourg (Schweiz):

Claude Schaller, Basel: „Le Laïcat missionaire de Suisse romande à la Recherche du dialogue fraternel" (Friedli, Schüepp).

Eduardo Arens SM: „‚I have come to...' A historic-critical study of the ἦλθον-sayings in the synoptic gospels" (Schelbert, Trémel).

Marie-Luise Gubler: „Die frühesten Deutungen des Todes Jesu" (Schelbert, Venetz).

Josef Burri: „Die Geschlechterdifferenz. Grundlagen und Materialien zu ihrer Behandlung in Moraltheologie und Praktischer Theologie" (Müller, Mieth).

Luzern:

Albert Gasser, Chur: „Gott-Ist-Tot-Theologie erst heute?" (Christen, Wicki).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Grace upon grace. Essays in honor of Lester J. **Kuyper**. Ed. by James I. Cook. – GrR, Mich.: Eerdmans (1975). 176 p.; $ 6.95; p. 153–154: A bibliography of the writings of Lester J. Kuyper.

Ad Interim. Opstellen over eschatologie, apocalyptiek en ethiek. Aangeboden aan R. **Schippers** ter gelegenheid van zijn vijf en twintigjarig ambtsjubileum als hoogleraar. – Kampen: Kok (1975). 262 blz.; hfl 42.50.

La notion biblique de Dieu. Le Dieu et la Bible et le Dieu des philosophes. [Editée par] J[oseph] Coppens. – Gembl: Duculot; Lv: University Pr. (1976). 519 p. = BiblEThL XLI; FB 1100.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Dornisch, Loretta: Symbolic systems and the interpretation of scripture. An introduction to the work of Paul **Ricœur**. – Semeia IV, 1975, 1–21; ~ p. 23–26: Paul Ricœur and biblical interpretation. A selected bibliography; p. 27–148: Ricœur, Paul: Biblical hermeneutics.

Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture ‹Genèse 22 et Luc 15›. [Par] Gérald Antoine [e.a.]. Travaux publiés sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller. – Neuch, P: Delachaux & Niestlé (1975). 313 p. = Bibliothèque théologique; F 70,–.

Crowe, Frederick E.: The power of the Scriptures: Attempt at analysis. – Word in Spirit. Essays in honor of David Michael Stanley ..., (Willowdale/Ontario), 1975, 323–347.

García del Moral, Antonio: Incidencia de la teología veterotestamentaria del sacerdocio y del sacrificio en la teología del Nuevo Testamento. Límites y abusos. – Communio VIII, 1975, 79–130.

2. Altes Testament

Monsengwo Pasinya, L.: Le cadre littéraire de **Genèse I.** – Biblica LVII, 1976, 225–241.

Halperin, David J.: The exegetical character of **Ezek. X 9–17.** – VT XXVI, 1976, 129–141.

Wüst, Manfried: Die Einschaltung in die Jiftachgeschichte. **Ri 11,13–26.** – Bibl LVI, 1975, 464–479; p. 480–502: Tromp, Nicholas J.: Water and fire on Mount Carmel: A conciliatory suggestion.

Ahlström, G. W.: **Isaiah VI, 13.** – JSSt XIX, 1974, 169–172; p. 173–197: Koch, K.: Ezra and the origins of Judaism; p. 198–215: Barr, James: ἐρίζω and ἐρείδω in the Septuagint: a note principally on **Gen. XLIX, 6;** p. 216–230: Klein, M.: Notes on the printed edition of MS Neofiti I.

Snyder Gehman, Henry: The oath in the Old Testament: Its vocabulary, idiom, and syntax; its semantics and theology in the Masoretic text and the Septuagint. – Grace upon grace. Essays in honor of Lester J. Kuyper, GrR (1975), 51–63; p. 64–69: Wright, G. Ernest: Women and masculine theological vocabulary in the Old Testament; p. 85–94: Cook, James I.: The Old Testament concept of the image of God; p. 95–105: De Vries, Simon J.: Deuteronomy: Exemplar of a non-sacerdotal appropriation of sacred history; p. 106–116: Kooy, Vernon H.: The fear and love of God in Deuteronomy; p. 117–127: Woudstra, Marten H.: The Ark of the Covenant in **Jeremiah 3:16–18**; p. 128–136: Vriezen, Th. C.: How to understand **Malachi 1:11.**

Soggin, J. Alberto: Old Testament and Oriental studies. – R: Biblical Institute Pr. 1975. XV, 256 p. = Biblica et Orientalia XXIX; Lire 9000.

Coppens, J.: La notion vétérotestamentaire de Dieu. Position du problème. – La notion biblique de Dieu ..., Gembl 1976, 63–76; p. 77–89: Cazelles, Henri: Le Dieu du Yahviste et de l'Élohiste ou le Dieu du Patriarche et de Moïse et de David avant les Prophètes; p. 91–100: Lust, Johan: Elijah and the theophany of Mount Horeb; p. 101–126: Lohfink, Norbert: Gott im Buch Deuteronomium; p. 127–143: Zimmerli, Walther: Gott in der Verkündigung der Propheten; p. 145–162: Ackroyd, Peter: God and people in the Chronicler's presentation of Ezra; p. 163–167: Coppens, J.: Le péché, offense de Dieu ou du prochain? Note sur le Ps. LI,6 et Lc., XV, 18, 21; p. 169–189: Barucq, A.: Dieu chez les sages d'Israël; p. 191–210: Gilbert, Maurice: La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse; p. 211–228: Delcor, M.: Le Dieu des Apocalypticiens.

L'Heureux, Conrad E.: The yelîdê hārāpā' – A cultic association of warriors. – Bulletin of the American Schools of Oriental Research Nr. 221, 1976, 83–85; p. 87–91: McCarter, P. Kyle: **Obadiah 7** and the fall of Edom; p. 93–101: Meyers, Eric M.: Galilean regionalism as a factor in historical reconstruction; p. 113–120: Polzin, Robert: Martin Noth's A history of Pentateuchal traditions; p. 125–128: Rabe, Virgil W.: The origins of prophecy; p. 129–132: Roberts, J. J. M.: The religio-political setting of **Psalm 47**; p. 141–144: Shea, William H.: David's lament.

Delcor, M.: Quelques cas de survivances du vocabulaire nomade en hébreu biblique. Leur signification. – VT XXV, 1975, 307–322; p. 323–337: Dumbrell, William J.: Midian – a land or a league?

Díez Merino, Luis, CP: El Decálogo en el Targum Palestinense. Origen, estilo y motivaciones. – EBibl XXXIV, 1975, 23–48.

Radday, Yehuda: An analytical linguistic concordance to the Book of **Isaiah**. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. for Biblical Research Associates (1975). XV, 212 p. = The Computer Bible II; $ 10.–.

Dey, Lala Kalyan Kumar: The intermediary world and patterns of perfection in **Philo** and **Hebrews**. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. für the Society of Biblical Literature (1975). XI, 239 p. = SBL Dissertation series XXV; $ 4,20.

Theisohn, Johannes: Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschgestalt der Bilderreden des **Äthiopischen Henoch.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XIV, 308 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XII; kart. DM 42,– [Diss., Mainz]

Christensen, Duane L.: Transformations of the war oracle in Old Testament prophecy. Studies in the oracle against the nations. – Missoula: Scholars Pr. (1975). XII, 305 p. = Harvard theological review. Harvard dissertations in religion III; $ 4.20.

Weinberg, Joel P.: Nᵉtînîm und »Söhne der Sklaven Salomos« im 6. – 4. Jh. v. u. Z. – ZAW LXXXVII, 1975, 355–371.

3. Neues Testament

Rechtfertigung. Festschrift für Ernst **Käsemann** zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann [u.a.] – Tü: Mohr; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. VIII, 650 S.; Lw. DM 108,–; [enth.:] S. 1–16: Barrett, Charles Kingsley: The allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the argument of Galatians; S. 17–36: Betz, Otto: Rechtfertigung in Qumran; S. 37–56: Blank, Josef: Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus; S. 57–77: Gese, Hartmut: Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis; S. 79–93: Grässer, Erich: Rechtfertigung im **Hebräerbrief**; S. 95–124: Hahn, Ferdinand: Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte; S. 125–184: Hengel, Martin: Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit" des „Wortes vom Kreuz"; S. 185–198: Jervell, Jacob: Der schwache Charismatiker; S. 199–209: Keck, Leander E.: Justification of the ungodly and ethics; S. 211–228: Klaiber, Walter: Eine lukanische Fassung des sola gratia. Beobachtungen zu Lk 1,5–56; S. 229–243: Klein, Günter: Präliminarien zum Thema „Paulus und die Juden"; S. 245–267: Koch, Klaus: Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesajatargum; S. 269–289: Kümmel, Werner Georg: Albert Schweitzer als Paulusforscher; S. 291–303: Kuss, Otto: Zu **Römer 9,5**; S. 305–320: Lang, Friedrich: Gesetz und Bund bei Paulus; S. 321–337: Lang, Friedrich Gustav: Sola gratia im Markusevangelium. Die Soteriologie des **Markus** nach **9,14–29** und **10,71–31**; S. 339–349: Lohse, Eduard: „Das Amt, das die Versöhnung predigt"; S. 351–363: Lührmann, Dieter: Christologie und Rechtfertigung; S. 365–383: Luz, Ulrich: Rechtfertigung bei den Paulusschülern; S. 385–402: Schelkle, Karl Hermann: Das Herrenmahl; S. 403–414: Schmid, Hans Heinrich: Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas; S. 415–442: Schrage, Wolfgang: Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion; S. 443–460: Schulz, Siegfried: Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse; S. 461–477: Schweizer, Eduard: Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge bei Paulus ‹inkl. Kol und Eph›; S. 479–508: Strecker, Georg: Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus; S. 509–525: Stuhlmacher, Peter: Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie; S. 527–542: Thyen, Hartwig: „... denn wir lieben die Brüder" ‹**1 Joh 3,14**›; S. 543–555: Vielhauer, Philipp: Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im **Galaterbrief**; S. 557–573: Vögtle, Anton: **Röm 13,11–14** und die „Nah"-Erwartung; S. 575–592: Zimmerli, Walther: Alttestamentliche Prophetie und Apokalyptik auf dem Wege zur „Rechtfertigung des Gottlosen"; S. 593–604: Bibliographie Ernst Käsemann 1933–1975. Nach den Angaben des Verfassers zusammengestellt von Friedrich Gustav Lang.

Vargas-Machuca, A.: La tentación de Jesús según **Mc 1,12–13.** ¿Hecho real o relato di tipo haggádico? – Homenaje a Juan Prado ..., Madr 1975, 301–328; p. 329–339: Penna, A.: La variante di Marco **3,18** secondo Origine; p. 341–371: Merendino, R. P.: „Ohne Gleichnisse redete er nicht zu ihnen". ‹Zu Mk **4,1–34**›; p. 373–386: Sabourin, L.: La venue prochaine du Fils de l'homme d'après **Mt 10,23b**; p. 387–403: Muñoz León, D.: Adoración en espíritu y verdad. Aportación targúmica a la inteligencia de **Jn 4,23.24**; p. 405–420: Schnackenburg, R.: Aufbau und Sinn von **Johannes 15;** p. 421–432: Caubet Iturbe, J.: La cadena copto-árabe de los evangelios y Severo de Antioquía; p. 433–442: Pesch, R.: Paulinische „Kasuistik". Zum Verständnis von **1 Kor 7,10–11;** p. 443–463: Pastor, F.: ¿Libertad o esclavitud cristiana en Pablo? **Rom 6,15–23;** p. 465–475: Turrado, L.: El evangelio y la Ley; p. 477–494: Leal, J.: Datos que San Pablo puede aportar para la historia de Jesús.

Pedersen, Sigfred: Die Proklamation Jesu als des eschatologischen Offenbarungsträgers ‹Mt. XVII 1–13›. – NovT XVIII, 1975, 241–264.

Ambrozic, Aloysius: New teaching with power ‹Mk 1:27›. – World spirit. Essays in honour of D. M. Stanley ..., Willowdale 1975, 113–149.

Bouttier, Michael: Complexio oppositorum: sur les formules de **I Cor. XII. 13**; **Gal. III, 26–8**; **Col. III, 10,11.** – NTSt XXIII, 1, 1976, 1–19; p. 20–35: Warr, A. Wesley: The rulers of his age – **I Corinthians II. 6–8.**

Plevnik, Joseph: The parousia as implications of Christ's resurrection. ‹An exegesis of **1 Thes 4:13–18**›. – Word in Spirit. Essays in honour of D. M. Stanley . . ., Willowdale 1975, 199–277.

Danker, Frederick W.: The shape of **Luke**'s Gospel in lectionaries. – Interpr XXX, 1976, 339–352; p. 353–362: Hultgren, Arland J.: Interpreting the Gospel of Luke; p. 366–380: Martin, Ralph P.: Salvation and discipleship in Luke's Gospel; p. 381–395: Talbert, Charles H.: Shifting sands: The recent study of the Gospel of Luke.

Mastin, B. A.: A neglected feature of the christology of the Fourth Gospel. – NTSt XXII, 1, 1975, 32–51.

Burger, Christoph: Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im **Kolosser**- und **Epheser**brief. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1975. 162 S., 4 Faltbl. = WMonANT XLVI; Lw. DM 38,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Marín, Francisco, SJ: Apostolicidad de los escritos neotestamentarios. – EE L, 1975, 211–239.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie historique de l'**Ordre** de saint **Augustin 1945–1975**. – Augustiniana XXVI, 1976, 39–340.

Gindele, Egon: Bibliographie zur Geschichte und Theologie des **Augustinereremitenorden**s bis zum Beginn der Reformation unter Mitarb. von Heike Geiter und Alfred Schuler. – B-NY: de Gruyter 1976. XXVI, 353 S. = Spätmittelalter und Reformation I; Lw. DM 158,-.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kirche und Theologie in Franken. Festschrift für Theodor **Kramer**. (Im Auftrag des Würzburger Geschichtsvereins hrsg. von Theobald Freudenberger und Klaus Wittstadt). – Wü: Bischöfl. Ordinariatsarchiv 1975. XLVI, 770 S., 29 Abb. auf Taf. = Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXVII/XXXVIII; [enth.] S. 1–55: Pompey, Heinrich: Die Pastoraltheologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg ‹1582–1803/14›; S. 57–69: Lesch, Karl Josef: **Oberthürs** Polemik gegen die Theologie der Jesuiten und seine Bemühungen um eine Reform des Theologiestudiums; S. 71–76: Klinger, Elmar: Vom Wandel der Theologie im Wandel des Begriffs der Theologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Franken; S. 77–126: Freudenberger, Theobald: Philipp **Hergenröthers** Unfehlbarkeitspredigten und ihre Folgen; S. 127–140: Brück, A. Ph.: Philipp **Kneib** ‹1870–1915› – der Nachfolger Herman Schells in Würzburg; S. 143–147: Knaus, Hermann: Der Hl. **Bruno** von Würzburg und sein Psalmenkommentar; S. 149–167: Böhne, Winfried: Beobachtungen zur Perikopenreihe des Godescalc-Evangelistars; S. 169–175: Scheb-ler, Alois: In sublimis alti throno gloria XPO – Gedanken zu einem romanischen Steinrelief in Holzkirchen; S. 177–197: Harmening, Dieter: „Spiegel der Gesundheit" ‹Speculum humanae Salvationis› (mit 14 Abb.); S. 199–228: Schemmel, Bernhard: Zu Darstellung und Verehrung des Hl. **Aquilin** im Bistum Würzburg. (Mit 142 Abb.); S. 229–238: Zumkeller, Adolar: Ein Zeitgenosse Eckeharts. Zu Fehlentwicklungen in der damaligen mystischen Bewegung. Kritische Bemerkungen in neuentdeckten mystischen Traktaten **Heinrich**s von **Friemar** des Älteren O.S.A.; S. 239–267: Arnold, Klaus: Additamenta Trithemiana – Nachträge zu Leben und Werk des Johannes **Trithemius**, insbesondere zur Schrift ‚De demonibus'; S. 269–280: Marigold, W. G.: Leichenpredigten als biographische Quelle: War Friedrich Karl von **Schönborn** ein religiöser Schriftsteller?; S. 283–293: Bosl, Karl: Die karolingische „Staatsideologie" als Funktion von Geistlichkeit und Kirche; S. 295–319: Grumbach, Franz: Parrochia Rheinfeldensis. Untersuchungen zur Entwicklung des frühmittelalterlichen-spätmittelalterlichen Pfarrsprengels Bergrheinfeld, Grafenrheinfeld, Oberdorf und Röthlein; S. 321–335: Trusen, Winfried: Aus den Anfängen des Würzburger Offizialats. Zum 700. Jahre seines Bestehens; S. 337–340: Heßberg, Hans v.: Sechzehn Einträge aus dem untergegangenen Landgerichtsbuch des Bischofs Andreas von Gundelfingen ‹1303–1313›; S. 341–357: Friedlein, Oskar: Die Satzungen des Chorherrenstifts **Mockmühl** ‹1484›; S. 359–377: Merzbacher, Friedrich: Die Dignitäten in den Statuten des Würzburger Domkapitels; S. 379–391: Christ, Günter: Kaiserliche Wahlgesandte im Hochstift Würzburg. Eine vergleichende Betrachtung einer Institution des alten Reiches; S. 393–410: Weigand, Rudolf: Dokumente zur frühen Geschichte des Priesterseminars und der Universität Würzburg; S. 411–438: Tausendpfund, Alfred: Der Beitritt des Hochstifts Würzburg zum Schwäbischen Bund; S. 439–465: Riedenauer, Erwin: Die Landämter des Hochstifts Würzburg und ihr Personal im 17. und 18. Jahrhundert; S. 469–479: Störmer, Wilhelm: Die Wohltäter des frühmittelalterlichen Klosters Brach an der Fränkischen Saale; S. 481–484: Muth, H.: Stiftskirche und Pfarrkirche. Zu den Weihen des Würzburger Domes 1187/88; S. 485–509: Schnurrer, Ludwig: **Rothenburg** und das Hochstift Würzburg im Spätmittelalter; S. 511–521: Trenschel, H. P.: Der Hochaltar in der alten Pfarrkirche zu Elsenfeld, ein wiedergefundenes Werk Johann Peter Wagners (mit 5 Abb.); S. 523–539: Schulze, Helmut: Die Gräber des Domes in Würzburg (mit 29 Abb.); S. 541–556: Leinweber, Josef: **Ulrich** von **Hutten** – ein Fuldaer Mönch? Ein Beitrag zur Biographie des jungen Ulrich von Hutten und zur Geschichte des Klosters Fulda im Spätmittelalter; S. 557–577: Kallfels, Hatto: Der Lehensbesitz der Echter von Mespelbrunn zur Zeit **Peters III. Echter** ‹1520–1576›. Versuch einer Bestandsaufnahme; S. 579–597: Lauer: Heinrich: Der Pfarrhof zu Retzstadt; S. 601–625: Zittel, Bernhard: Formen und Motive des kirchlichen Widerstandes im **Dritten Reich** aus der Sicht der Geheimberichte des Regierungspräsidenten von Unterfranken; S. 627–656: Wittstadt, Klaus: Kirche im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Christliche Glaubenshaltung im Dritten Reich nach Regierungspräsidentenberichten und Gestapoakten; S. 657–684: Goldhammer, Karl-Werner: Der Kampf der NSDAP gegen die katholische Jugendarbeit in Unterfranken; S. 685–745: Hoffmann, Hermann: Vier Archivalien ‹1611–1614› über Julius-Echter-Bauten außerhalb Würzburgs; S. 747–757: Thurn, Hans: Die Handschriften der Hofbibliothek Aschaffenburg.

3. Alte Kirchengeschichte

Kelber, Wilhelm: Die **Logos**lehre von Heraklit bis Origenes. – Stu: Urachaus 1976. 271 S.; Lw. DM 28,–.

Van Haelst, Joseph: Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens. – P: Publications de la Sorbonne 1976. 424 p. = Série "Papyrologie" I; F 180,–.

Ringel, Joseph: **Césarée** de Palestine. Etude historique et archéologique. – P: Ed. Ophrys (1975). 204 p., 25 pl. = Association des Publications près les Universités de Strasbourg; F 60,–.

Meloni, Pietro: Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3. – R: Ed. Studium (1975). XI, 407 p. = Verba Seniorum N.S. VII; Lire 10 000.

Donini, Ambrogio: Storia del Cristianesimo dalle origini a Giustiniano. – Mil: Teti Editore 1975. 362 p.; Lire 5000.

Nestorio, Aldo: Repertorio topografico delle pitture delle Catacombe Romane. – R: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1975. XI, 218 p., 36 tav. = Roma Sotterranea Cristiana V; Lire 25 000.

Kline, Leslie Lee: The sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine homilies. – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Pr. (1975). IX, 198 p. = Dissertations series XIV; $ 4.20.

Grossi, V.: Il titolo cristologico 'Padre' nell'antichità cristiana. – Augustinianum XVI, 1976, 237–269; p. 271–290: Simonetti, M.: Matteo 7,17-18 (= Luca 6,43) dagli gnostici ad Agostino; p. 291–316: Amerio, M. L.: Il nesso ἀββᾶ ὁ πατήρ in **Clemente Alessandrino**; p. 317–335: Mees, M.: Mensch und Geschichte bei **Gregor** von **Nyssa**; p. 337–351: Zincone, S.: Alcune osservazioni sul testo del De Helia et ieiunio di **Ambrogio**; p. 353–398: Weijenborg, R.: **Leo** der **Große** und **Nestorius**. Erneuerung der Fragestellung; p. 399–410: Zekiyan, B. L.: L'interiorismo agostiniano e l'autocoscienza del soggetto.

Terzoli, Riccardo: **Ignazio** e Pseudoignazio. (Alcuni termini di confronto). – RStLR XII, 1976, 78–93.

Perkins, Pheme: **Ireneus** and the Gnostics. Rhetoric and composition in *Adversus haereses* book one. – VigChr XXX, 1976, 193–200; S. 201–213: Unnik, W. C. van: Two notes on Ireneus.

Barcala, Andrés: "Con más razón hay que creer . . ." (Un pasaje olivado de **Tertuliano**). – EE CXCVIII, 1976, 347–367.

Stockmeier, Peter: Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike. – MThZ XXVII, 1976, 217–232.

Borraccino, Paola: I sarcofagi paleocristiani di **Marsiglia**. – Bol: Pàtron (1975). 113 p., 33 fig. = Studi di Antichità Cristiane XII.

Luiks, A. G.: **Baptisterium**. De bediening van de doop in de Oudchristelijke kerk. – Kampen: Kok (1975). 195 blz., 50 pl.; hfl 25.50.

Dassmann, Ernst: **Ambrosius** und die Märtyrer. – JAC XVIII, 1975, Mstr 1976, 49–68; S. 81–86: Opelt, Ilona: Bakchylides in der christlichen Spätantike; S. 87–89: Speyer, Wolfgang: Kaiser **Nero** in einer christlichen Legende.

Marchioro, Raimondo: La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo S. Ambrogio. – R: Pont. Univ. Lateranense 1975. 133 p.

Rézette, Jean: Le mystère de l'Église dans la controverse anti-arienne chez Saint **Athanase**. – StudBiblFranc XXV, 1975, 104–118; p. 136–163: Cignelli, Lino: Giovanni 14,28 nell'esegesi di Origene; p. 164–170: Manns, Frédéric: Un sceau de la transfiguration; p. 225–253: Bagatti, B.: Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae (3 tav.).

Thomson, R. W.: The Maccabees in early Armenian historiography. – JThSt N.S. XXVI, 1975, 329–341.

Durand, Matthieu-Georges de: **Evagre** le **Pontique** et le "Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome". – BLE LXXVII, 1976, 191–206.

Verheijen, L. M. J.: Éléments d'un commentaire de la Règle de saint **Augustin**. – Augustiniana XXV, 1975, 199–204; p. 205–209: ∼: Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin; p. 210–216: Ferrari, Leo Charles: Augustine's "Nine Years" as a Manichee; p. 217–222: Condren, Conal: On interpreting Marsilius' use of St. Augustine.

Muñiz Rodríguez, Vicente: Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum. – Salm: Universidad Pontifícia 1975. 172 p. = Bibliotheca Salmanticensis XI = Estudios IX; pes 350.–.

Evieux, Pierre: **Isidore** de **Péluse**. État des recherches. – RSR LXIV, 1976, 321–340.

Fernández Marcos, Natalio: Los *Thaumata* de **Sofronio**. Contribución al estudio de la *Incubatio* Cristiana. – Madr: Instituto "Antonio de Nebrija" 1975. XXVI, 409 p. = Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Manuales y Anejos de Emerita XXXI; pes 600.

4. Mittelalter und Neuzeit

Festgabe für Ernst Walter **Zeeden** zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976. Hrsg. v. Horst Rabe, Hansgeorg Molitor, Hans-Christoph Rublack. – Mstr: Aschendorff 1976. XII, 549 S., 4 Abb. = RStT Suppl. II; kart. DM 98,–; [enth. u.a.:] S. 1–20: Molitor, Hansgeorg: Frömmigkeit in Spätmittalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem; S. 36–61: Köhler, Hans-Joachim: Die **Flugschriften**. Versuch der Präzisierung eines geläufigen Begriffs; S. 62–96: Rublack, Hans-Christoph: **Konfession** als demographischer Faktor?; S. 128–141: Bátori, Ingrid: Besitzstrukturen in der Stadt **Kitzingen** zur Zeit der Reformation; S. 142–152: Trüdinger, Karl: Die **Nördlinger St. Georgskirche** und die Bürgerschaft der Stadt im Spätmittelalter; S.

153–177: Körsgen-Wiedeburg, Andrea: Das Bild Martin **Luthers** in den **Flugschriften** der frühen Reformationszeit; S. 178–201: Geiger, Gottfried: Die reformatorischen Initia Johann **Eberlins** von Günzburg nach seinen Flugschriften; S. 202–214: Scholz, Günther: Zur Religions- und Kirchenpolitik des steiermärkischen Adels in der frühen Reformationszeit – Streiflichter anhand des Protokolls der landesfürstlichen Visitation von 1528; S. 215–247: Schmid, Hans-Dieter: **Nürnberg, Schwenckfeld** und die Schwenckfelder; S. 248–259: Oelrich, Karl Heinz: Zum **Toleranz**begriff des späten **Erasmus** von Rotterdam; S. 260–280: Rabe, Horst: Der **Augsburger Religionsfriede** und das Reichskammergericht 1555–1600; S. 281–288: Vogler, Bernard: Die Ausbildung des Konfessionsbewußtseins in den pfälzischen Territorien zwischen 1555 und 1619; S. 289–326: Endriß, Albrecht: Phasen der **Konfessionsbildung** – Aufgezeigt am Beispiel der Reichsstadt **Wimpfen** im Zeitraum von 1523 bis 1635; S. 327–354: Sieglerschmidt, Jörn: Territorialstaat und Kirchenregiment. Das **Patronatsrecht** nach der **Lauenburger Kirchenordnung** von **1585**; S. 355–369: Bücking, Jürgen: Reformversuche an den deutschen Universitäten in der frühen Neuzeit; S. 370–385: Kiesel, Helmut: Problem und Begründung der **Toleranz** im **18.** Jahrhundert; S. 433–460: Burkhardt, Johannes: Die ideologische Begründung des neuen Katholizismus aus der Geschichte in deutschen Texten des 19. Jahrhunderts; S. 541–549: Schriftenverzeichnis Ernst Walter Zeeden, zusammengestellt von Petra Herre.

Le diocèse d'Aix-en-Provence. Sous la direction de Jean-Rémy Palanque. – P: Beauchesne (1975). 279 p. = Histoire des diocèses de France. N.S. III; F 45,–.

5. Mittelalter

Sirch, Bernhard, OSB: Der Ursprung der bischöflichen **Mitra** und päpstlichen **Tiara**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1975. XI, 212 S. = Kirchengeschichtliche Quellen und Studien VIII; DM 68,– [Diss., München]

Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio **Duprè Theseider.** Vol. I–II. – R: Bulzoni Ed. 1974. XXVII, 1068 p.; [cont. e.a.:] Vol. I: p. 1–20: Löwe, Heinz: "Religio Christiana", Rom und das Kaisertum in Einhards Vita Karoli Magni; p. 21–37: Verlinden, Charles: A propos de la place des juifs dans l'économie de l'Europe occidentale aux IXe et Xe siècles. Agobard de Lyon et l'historiographie arabe; p. 39–62: Meersseman, Gilles Gérard: Per la storiografia delle confraternità laicali nell'alto medio evo; p. 63–94: Nasalli Rocca, Emilio: Agli albori della storiografia piacentina. Due episodi di storia religiosa e sociale alla fine del secolo XI; p. 105–121: Surdich, Francesco: La più recente storiografia poliana; p. 175–188: Waley, Daniel: Opinions of the Avignon papacy: A historiographical sketch; p. 217–267: Vasina, Augusto: La tradizione del "Liber pontificalis" di Agnello Ravennato fino al XVI secolo. Vol. II: p. 601–615: Tellenbach, Gerd: Zur Translation einer Reliquie des heiligen Laurentius von Rom nach Lüttich im elften Jahrhundert; p. 617–626: Bertolini, Ottorino: Una lettera a Pasquale II di Eginone, abate del monastero dei SS. Ulrico ed Afra di Augusta, sui suoi rapporti con il vescovo Ermanno; p. 627–644: Zerbi, Piero: "In Cluniaco vestra sibi perpetuam mansionem eligit" ‹Petri Venerabilis Ep. 98›. Un momento decisivo nella vita di Abelardo dopo il concilio di Sens; p. 661–667: Kempf, Friedrich: Zur Umschrift des Prager Miniaturbildnisses Innocenz' III; p. 689–745: Meloni, Pier Lorenzo: Sede vacante Perugia all'arrivo dell'Albornoz? Atti di Francesco Graziani dopo l'ordine di spoglio di Clemente VI; p. 785–808: Capizzi, Carmelo: Un inventario inedito in rapporto col Bessarione. La "descriptio bonorum mobilium" del monastero ravennate di S. Giovanni Evangelista del 16 novembre 1442.

Maisano, Riccardo: L'Apocalisse apocrifa di **Leone** di **Constantinopoli**. Prefazione di Antonio Garzya. – Nap: Morano Ed. 1975. 177 p. = Nobilità dello Spirito. N.S. III; Lire 6500.

Tiefenbach, Heinrich: Ein übersehener Textzeuge des **Trierer Capitulare**. – RhV XXXIX, 1975, 272–310; 4 Abb.

Etudes de civilisation médiévale (IXe–XIIe siècles). Mélanges offerts à Edmond-René **Labande**. – Poitiers: Centre d'études supérieures de civilisation médiévale 1974. XXVIII, 770 p.; [cont. e.a.:] p. 33–38: Blumenkranz, Bernhard: Les juifs à Blois au moyen âge: à propos de la démographie historique des juifs; p. 38–54: Boussard, Jacques: Le droit de vicarie, à la lumière de quelques documents angevins et tourangeaux; p. 63–75: Bredero, Adriaan H.: A propos de l'autorité abbatiale de Pons de Melgueil et de Pierre le Vénérable dans l'ordre de Cluny; p. 123–143: Chevalier, Bernard: Les restitutions d'églises dans le diocèse de Tours du Xe au XIIe siècle; p. 255–264: Dujčev, Ivan: La réforme monastique en **Bulgarie** au Xe siècle; p. 461–470: Lacroix, Benoît: Deus le volt!: la théologie d'un cri; p. 479–490: Leclercq, Jean: Pour l'histoire de l'encyclique de saint **Bernard** sur la croisade.

Blumenthal, Uta-Renate: Ein neuer Text für das Reimser Konzil **Leos IX.** (1049)? – DA XXXII, 1976, 23–48; S. 49–85; Krause, Hans-Georg: Über den Verfasser der Vita Leonis IX papae; S. 86–130: Hoffmann, Hartmut: Zum Register und zu den Briefen Papst **Gregors VII.**

McCulloh, John M.: The cult of relics in the letters and "Dialogues" of Pope **Gregory** the **Great**: A lexicographical study. – Tr XXXII, 1976, 145–184.

Pranger, Marius Burcht: Consequente theologie: een studie over het denken van **Anselmus** van **Canterbury**. – Assen: Van Gorcum 1975. XI, 144 blz. = Philosophia religionis XVI.

Spreckelmeyer, Goswin: Das **Kreuzzug**slied des lateinischen Mittelalters. – Mchn: Fink-Verl. 1975. 318 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften XXI; DM 98,–.

Monumenta **Vizeliacensia**. Textes relatifs à l'histoire de l'abbaye de Vézelay. Edités par R.B.C. Huygens. – Turnhout: Brepols 1976. XLI, 686 p. = CChr. Continuatio mediaevalis XLII; FB 4350.

Affentranger, Urban: Die **Bischöfe** von **Chur** in der Zeit von **1122–1250**. – Chur: Buch- und Offsetdruckerei AG Bündner Tagblatt 1975. 220 S. [Diss., Salzburg]

Pales-Gobilliard, Annette: Le **catharisme** dans le comté de Foix, des origines au début du XIVe siècle. – RHR CLXXXIX, 1976, 181–200.

Garridó, Javier: La forma de vida franciscana: introducción teológica a la Regla de San **Francisco** de **Asís**. – Aránzazu: Ed. Aránzazu 1975. 462 p. = Colección Hermano Francisco I.

Cheney, Christopher R.: Pope **Innocent** the **Third** and England. – Stu: Hiersemann 1976. XII, 433 p. = Päpste und Papsttum IX; DM 100.

Ypma, Eelcko: Recherches sur la productivité littéraire de **Jacques** de **Viterbe** jusqu' à 1300. – Augustiniana XXV, 1975, 223–282.

Maffry Talbot, Alice-Mary: The correspondence of **Athanasius I**, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials. Edition, translation, and commentary. – Wash: Dumbarton Oaks 1975. LII, 468 p. = Dumbarton Oaks texts III.

Bannach, Klaus: Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei **Wilhelm** von **Ockham**. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung. – Wiesb: Steiner 1975. 424 S. = VEG LXXV; Lw. DM 88,– [Diss., München]

Henrici de Frimaria O.S.A. Tractatus ascetico-mystici tomus I complectens: Tractatum de adventu Verbi in mentem, Tractatum de adventu Domini, Tractatum de incarnatione Verbi. Ed. Adolar Zumkeller. – Wü: Augustinus Verl. 1975. XXXXII, 159 p. = Cassiciacum. Suppl.-Bd. VI; kart. DM 127,–.

Sancta Birgitta. Opera minora I: Regula Salvatoris. Edidit Sten Eklund. – Sto: Almqvist & Wiksell 1975. 245 p.

Atti dei Capitoli Provinciali di **Toscana** dei **Carmelitani 1375–1491.** A cura di Andrea Sabatini. Introduzione di Ludovigi Saggi. – R: Institutum Carmelitanum 1975. 386 p. = Archivum Historicum Carmelitanum IV; Lire 8500.

Jacobus de Marchia: Dialogus contra Fraticellos. Addita versione Itala saeculi XV. Recensuit Dionysius Lasić. – Falconara M. ‹Ancona›: Biblioteca Francescana 1975. 340 p.; Lire 8000.

Records of the Trials of the **Spanish Inquisition** in Ciudad Real. I: 1483–1485. Edited by Haim Beinart. – Jer: The Israel National Academy of Sciences and Humanities 1974. XXXVIII, 638 p.; hfl 75,–.

6. Gesamte Neuzeit

Schneider, Ambrosius: Die Cisterzienserabtei **Himmerod** von der Renaissance bis zur Auflösung, 1511–1802. – Köln: Wienand 1976. XIV, 293 S.; brosch. DM 32,–.

Bossy, John: The English Catholic Communitiy 1570–1850. – Lo: Darton, Longman and Todd 1975. XII, 446 p.; £ 12,–.

Norman, E. R.: Church and society in **England 1770–1970**: a historical study. – Oxf: Clarendon Pr. 1976. 516 p.; £ 15.–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bueno Monreal, J. M.: Criterios misionales del Concilio Vaticano II y doctrina del obispo Fray Bartolome de **Las Casas**. – Communio IX, 1976, 5–21.

Trinkaus, Charles: **Erasmus**, Augustine, and the Nominalists. – ARG LXVII, 1976, 5–32; p. 33–53: Bentley, Jerry H.: Erasmus' Annotationes in Novum Testamentum and the textual criticism of the Gospels.

Silva Dias, J. S. da: O erasmismo e a Inquisição em **Portugal.** O processo de Fr. **Valentim** da **Luz**. – Coimbra: Univers. de Coimbra, Istituto de História e Teoria das Ideias 1975. 317 p.

Acta Capituli Wratislaviensis, 1500–1562. Die Sitzungsprotokolle des **Breslauer Domkapitels** in der 1. Hälfte des 16. Jh. Bearb. von Alfred Sabisch. Bd. II: 1517–1540: Halbbd. 1: 1517–1535. Halbbd. 2: 1535–1540. – Köln, Wien: Böhlau 1976. LXVIII, 1039 p. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XIV, 2.

Rublack, Hans-Christoph: Die Stadt **Würzburg** im Bauernkrieg. – ARG LXVII, 1976, 76–100; S. 100–117: Buck, Lawrence P.: Civil insurrection in a Reformation City: The Versicherungsbrief of **Windsheim** march 1525.

Ozment, Steven E.: The **Reformation** in the **cities**: the appeal of Protestantism to sixteenth-century **Germany** and **Switzerland**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1975. VIII, 237 p.

Zeissner, Werner: Altkirchliche Kräfte in **Bamberg** unter Bischof Weigand von Redwitz **1522–1556.** – Bamberg: Historischer Verein; Lichtenfels: Schulze [in Komm.] 1975. XVIII, 346 S. = BHVBamb Beih. VI; DM 28,– [Diss., Würzburg]

Jahns, Sigrid: **Frankfurt,** Reformation und Schmalkaldener Bund. Die Reformations-, Reichs- und Bündnispolitik der Reichsstadt Frankfurt am Main 1525–1536. – Ffm: Kramer 1976. 443 S. = Studien zur Frankfurter Geschichte IX; DM 52,– [Diss., Frankfurt]

Berg, Hans Georg von: Spätmittelalterliche Einflüsse auf die Abendmahlslehre des jungen **Bullinger**. – KuD XXII, 1976, 221–233.

Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert. Hrsg. v. Remigius Bäumer. – Mstr: Aschendorff 1976. 80 S. = KLK XXXVI; [enth.:] S. 7–21: Jedin, Hubert: Theologie und Lehramt; S. 22–33: Ganoczy, Alexandre: Das Amt des Lehrens in der Kirche nach **Calvin**; S. 34–61: Bäumer, Remigius: Lehramt und Theologie in der Sicht katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts; S. 62–80: Horst, Ulrich: Die Lehre von der Kirche in den Kommentaren des 16. Jahrhunderts zur Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin.

Evans, R. J. W.: The Wechel presses: Humanism and Calvinism in Central Europe, 1572–1627. – Oxf: Past and Present 1975. 74 p. = Past and Present. Suppl. II.

Kinder, Gordon A.: **Casiodoro** de **Reina**: Spanish reformer in the sixteenth century. – Lo: Tamesis Books 1975. 142 p.

Jedin, Hubert: Kleine Beiträge zu den Konzilsprotokollen von **1563**. – ZKG LXXXVII, 1976, 1–15.

Oswald, J.: Der päpstliche Nuntius **Ninguarda** und die tridentinische Reform des Bistums Passau ‹1578–1583›. – Ostbairische Grenzmarken XVII, 1975, 19–49.

Knipping, John B.: Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands. Vol. I–II. – Nieuwkoop: De Graaf; Lei: Nijhoff 1974. 540 p., 472 ill.; hfl 375,–.

8. Neuere Zeit

Ceyssens, Lucien: Chrétien **Lupus.** La période ultramontaine ‹1660–1681›. – Augustiniana XXV, 1975, 293–329; p. 330–352: Deblon, André: Les **ermites** de saint Augustin ordonnés à **Liège** aux XVII^e et XVIII^e siècles.

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

Gómez-Heras, José Ma.ª G.: Cultura burguesa y restauración católica. La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoscolástica del siglo XIX. – Salm: Ed. Sígueme 1975. 283 p.

Ender, Erwin: Heilsökonomie und Rechtfertigung. Zur Heilsfrage im Leben und Denken **Newmans.** – MThZ XXVII, 1976, 233–258.

Lash, Nicholas: Newman on development. The search for an explanation in history. – Lo: Sheed & Ward 1975. XIII, 264 p.; £ 11,–.

González Pola, Antonio: El Cardenal Fray Zeferino **González** y Díaz **Tuñón**, OP. ‹1831–1894›. – Communio IX, 1976, 47–129.

Aubert, Roger: Geschichte der Kirche. Band V/1: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche 1848 bis zum Zweiten Vatikanum. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1976. 368 S., 32 Taf.; Lw. DM 85,–.

L'Eglise et l'Etat à l'époque contemporaine. Mélanges dédiés à la mémoire de Mgr Aloïs **Simon.** Publié sous la direction de Gaston Braive et Jacques Lory. – Brux: Facultés Universit. Saint-Louis 1975. 612 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis III; FB 900,–; p. 7–18: Bibliographie de Mgr Aloïs Simon. p. 19–36: Aubert, Roger: L'apport de Monseigneur Simon à l'histoire contemporaine de la Belgique; p. 37–68: Bartier, John: Aux sources de l'Unionisme et du Libéralisme: l'Observateur belge, 1815–1820; p. 69–90: Boland, André, SJ: L'impossible ambassade. A propos des premières relations diplomatiques entre la Belgique et le Vatican, 1832–1837; p. 91–114: Braekman, E.M.: Les écoles primaires protestantes en Belgique au début du XIX^e siècle ‹avant la première loi organique de 1842›; p. 115–148: Braive, Gaston: Inventaire des archives de Monseigneur Simon; p. 149–176: Demoulin, Robert: La Belgique et la crise internationale de 1875; p. 177–200: Droulers, Paul: L'Eglise et l'Etat face à la question ouvrière en France au milieu du XIX^e siècle; p. 201–234: Faßbender, Henri: L'affaire Van Moortsel ‹1844–1848›; p. 235–253: Fonzi, Fausto: Cattolici democratici a Torino ‹1895–1898›; p. 255–287: Gerin, Paul: La démocratie chrétienne dans les relations Eglise-Etat à la fin du XIX^e siècle. L'action de Mgr Doutreloux; p. 289–300: Giuntela, Vitorio: Alcune riflessioni sopra la crisi tra la Santa Sede e il regime fascista nel 1931; p. 301–313: Jemolo, Arturo Carlo: Chiesa e Stato nell'Ottocento ed oggi; p. 315–336: Jürgensen, Kurt: Der Einfluß des französischen Abbé Félicité de Lamennais auf die Gründung des belgischen Königreiches; p. 337–369: Lamberts, Emil: De Leuvense Universiteit op een belangrijk keerpunt tijdens het rektoraat van A. J. Namèche en C. Pieraerts ‹1872–1887›; p. 371–390: Le Guillou, Louis: Lamennais et le pouvoir; p. 391–434: Lory, Jacques: Les réactions belges au XX settembre; p. 435–462: Miroir, André: Jules Bara, novateur. Essai sur la conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat dans la doctrine juridique belge, 1830–1859; p. 463–469: Passerin d'Entrèves, Hector: Aloïs Simon et le Risorgimento italien; p. 471–482: Stengers, Jean: Léopold I^er et le catholicisme en Belgique: documents inédits de 1859; p. 483–531: Tihon, André: Anathème ou collaboration. L'instruction religieuse dans l'enseignement secondaire de l'Etat après la guerre scolaire de 1879; p. 533–546: Van Nuffel, R. O. J.: Zoé Gatti de Gamond, l'enseignement et la religion; p. 547–563: Wagnon, Henri: Le Concordat de 1801–1827 et la Belgique indépendante; p. 565–576: Willequet, Jacques: Une étape dans la Question romaine: la visite des souverains belges dans la ville éternelle en 1922; p. 577–603: Witte, Els: Les évêques belges et les élections de 1830 à 1847. Etat de la question.

Meulenberg, L. F. J.: George **Tyrell** in het spanningsveld tussen leven, leer en gezag. – TTh XVI, 1976, 263–295.

9. Neueste Zeit

Pradervand, Marcel: A century of service. A history of the World Alliance of Reformed Churches 1875–1975. – Ed: The St. Andrew Pr. 1975. 309 p.; £ 4,–.

Carrasco, Salvador: Iglesia y estado en **España**: Una libertad imposibile? – Communio IX, 1976, 131–192.

Die Preußensynode zu **Dahlem.** Die zweite Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Geschichte, Dokumente, Berichte. Hrsg. v. Wilhelm Niemöller. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. XXV, 251 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXIX; brosch. DM 44,–.

Zovatto, Pietro – Piere Angelo Passolunghi: La reazione cattolica al razzismo fascista ‹1938›. – SC CIV, 1976, 47–82.

Abmeier, Hans-Ludwig: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Joseph **Wittig** ‹† 1949›. – ArSKG XXXIV, 1976, 93–122.

Rolinck, Eberhard: Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul **Tillich**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 299 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie XIII; kart. DM 34,– [Diss., München]

Kriegstein, Matthias: Paul Tillichs Methode der Korrelation und Symbolbegriffe. – Hild: Gerstenberg 1975. 197 S. = Studia Irenica XVII. [Diss., Hamburg]

Wittschier, Sturm: Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch. – Nürnberg: Glock u. Lutz (1975). 303 S.; Lw. DM 45,– [Diss., Bonn]

Schauf, Heribert: Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution „Lumen Gentium" des II. Vatikanischen Konzils. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 199 S. = Annuarium Historiae Conciliorum. Suppl. II; kart. DM 32,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico. Vol. XXXVIII–XXXIX ‹1974–1975›. – CdV: Tipografia Poliglotta Vaticana 1976. 455 p.; Lire 40 000.

Engel, Lothar: Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in **Namibia, 1907** bis **1945.** Beiträge zur Geschichte der deutschen evangel. Mission und Kirche im ehem. Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrika. – Bern/Ffm: Lang 1976. XXIII, 612 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums VII; DM 78,–.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Los franciscanos en **Venezuela** durante el siglo XVI. – AIA XXXVI, 1976, 243–300.

Irvine, Cecilia: The documentation of Mission in the nineteenth and twentieth centuries. – Missiology (Pasadena, Calif.) IV, 1976, 189–205.

Kamphausen, Erhard: Anfang der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872–1912. – Bern/Ffm: Lang 1976. 657 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums VI; DM 59,40.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum 1622–1972. Cura et studio J. Metzler ed. Vol. III/2: 1815–1972. – R-Fbg/B-Wien: Herder 1976. X, 885 p.; DM 75,–.

Evangelización, desafío de la Iglesia. Sínodo 1974: Documentos papales y sinodales. Presencia del CELAM y del episcopado latinoamericano. – Bogotá: Secretariado General del CELAM 1976. 463 p. = Documentos CELAM XX; $ 6,–.

A los diez años del decreto «Ad gentes». – Burgos: Ed. Aldecoa 1976. 191 p. = Estudios de misionología I.

Hoornaert, Eduardo: O padre católico, visto pelos indígenas do Brasil e do Maranhão. – REBras XXXVI, 1976, 347–364.

Schooyans, Michel: La théologie de la libération. – RTL VII, 1976, 309–328.

Galilea, Segundo: Vivir el evangelio en tierra extraña. – Bogotá: Indo-American Pr. 1976. 88 p. = Colección Iglesia Nueva XXV; $ 1,35.

Jacquemont, Patrick – Jean-Pierre Jossua – Bernard Quelquejeu: Le temps de la patience. Etude sur le témoignage. – P: Ed. du Cerf 1976. 165 p.; F 28,–.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Qua ratione in missionibus bona adscribuntur. – ComRel LVII, 1976, 149–162.

Borrat, Héctor: Apertura eclesial y oclusión política en América Latina. – Misiones extranjeras mayo-junio 1976, 219–238.

Gheddo, Piero, PIME: **Vietnam.** Cristiani e comunisti. – To: Soc. Ed. Internazionale 1976. 359 p. = Collana «La scala di Giacobbe».

Mondin, B.: Nasce in Africa la terza Chiesa. – Mil: Massimo 1976. 176 p.; Lire 1800.

Rojas, J. – F. Vanderschueren: Chiesa e golpe cileno. La politica della Chiesa da Frei a Pinochet. – To: Claudiana 1976. 175 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Der Name **Gottes** hrsg. von Heinrich von Stietencron mit Beiträgen von P. Beyerhaus (u. a.). – Düs: Patmos-Verl. (1975). 260 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 28,80.

Horvath, Tibor: Prolegomenon to a theology of **sacrifice.** – Word in Spirit. Essays in honor of D. M. Stanley ..., (Willowdale 1975), 349–370.

Keilbach, Wilhelm: „Religionspsychologische Reduktion". – Archiv für Religionspsychologie XII, 1976, 9–18; S. 19–37: Mann, Ulrich: Zur synoptischen Methode in der Religionspsychologie.

Lawson, E. Thomas: Ritual as language. – Religion VI, 1976, 123–139; p. 140–149: Waida, Manabu: The symbolism of 'ascent' in **Japanese** religious tradition; p. 150–175: Saliba, John A.: **Eliade**'s view of primitive man: some anthropological reflections; p. 176–189: Corless, Roger J.: Monotheistic elements in Early Pure Land Buddhism.

Assmann, Jan: Zeit und Ewigkeit im Alten **Ägypten.** Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit. – Heid: Winter 1975. 71 S. = AAH 1975, 1; kart. DM 36,–.

Köhler, Ursula: Das **Imiūt.** Untersuchungen zur Darstellung u. Bedeutung eines mit Anubis verbundenen religiösen Symbols. Teil A. B. – Wiesb: Harrassowitz 1975. XV, 529, [28] S. = Göttinger Orientforschung IV, 4; kart. DM 72,– [Diss., Göttingen]

Schimmel, Annemarie: Pain and grace. A study of two mystical writers of eighteenth-century Muslim India. – Lei: Brill 1976. XIV, 310 p. = Studies in the history of religions [Suppl. to Numen] XXXVI.

Haidari, Ibrahim al-: Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus. Ein Beitr. zur Erforschung des **irak. Passionsspiels.** – Frb/B: Schwarz 1975. 274 S. = Islamkundliche Untersuchungen XXXI; kart. DM 32,– [Diss., Berlin F. U.]

Swearer, Donald K.: Wat Haripuñjaya. A study of the Royal Temple of the Buddha's relic, Lamphun, Thailand. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). 95 p. = American Academy of Religion. Studies in religion X; $ 4,20.

Festugière, A.-J.: 'ΑΝΘ'ΩΝ. La formule «en échange de quoi» dans la prière grecque hellénistique. – RSPhTh LX, 1976, 389–418.

Postwar trends in **Japan**: Studies in commemoration of Aloysius Miller, SJ Ed. Shunichi Takayanagi and Kimitada Miwa. – Tokyo: Univ. of Tokyo 1975. 272 p.; $ 20,50.

Best, Ernest E.: The definition of religion and the interpretation of evidence: The role of religion in contemporany **Japanese** society. – Studies in religion VI, 1976/77, 5–16; p. 17–31: Guenther, Heinz: Overtones of Japanese religion in Japanese theology: Kazoh Kitamori and Seiichi Yagi; p. 33–42: Powles, Cyril: The emperor system in modern Japan: A case study in Japanese religiosity; p. 43–53: Wettstein, A. Arnold: Zen: A case study of symbiosis in religion.

VI. Religionsphilosophie

Hartshorne, C.: **Aquinas** to **Whitehead**: Seven centuries of metaphysics of religion. – Milw: Marquette Univ. Pr. 1976. 54 p.; $ 4.–.

Fontan, Pierre: Histoire et philosophie. La théodicée de **Kant**. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI, 1976, 381–393.

Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig **Feuerbach**. Hrsg. von Hermann Lübbe und Hans-Martin Saß. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1975). 280 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge XVII; kart. DM 39,–.

Larrañeta, Rafael: L. A. Feuerbach: reducción antropológica de la religión. – CTom, A. LXVII = T. CIII, 1976, 275–333. 375–428.

Leliaert, Richard M., OSC: **Brownson's** approach to God: The catholic period. – Thomist XL, 1976, 571–607.

Bielander, Raphael: Martin **Bubers** Rede von Gott. Versuch einer philosoph. Würdigung des religiösen Denkens. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 299 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXV; sfr 54,–.

Woelfel, James Warren: **Camus**: a theological perspective. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1975). 142 p.; $ 3.95.

Kampits, Peter: Gabriel **Marcels** Philosophie der zweiten Person. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1975. 212 S.; kart. DM 29,– [Habil.-Schrift, Wien]

Bellet, Maurice: Naissance de Dieu. Proposition du possible. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1975). 590 p.; F 35.–.

Natanson, Jacques J.: La mort de Dieu. Essai sur l'athéisme moderne. – P: Pr. Univ. de France (1975). 300 p. = Publications de l'Université de Rouen; F 42.–.

Boon, Rudolf: Het Christendom op de tocht. Een onderzoek naar de opkomst van het westeuropese atheisme. – Kampen: Kok (1976). 258 blz.; hfl 29,50.

Kelly, Charles J.: The intelligibility of the thomistic God. – Religious Studies XII, 1976, 347–364; p. 331–345: Gaskin, J.C.A.: The design argument: **Hume's** critique of poor reason.

Oakes, Robert A.: The second ontological argument and existence – simpliciter. – International Journal for philosophy of religion VI, 1975, 180–184; p. 185–190: Reichenbach, Bruce R.: The cosmological argument and the causal principle.

VII. Fundamentaltheologie

Bogliolo, Luigi, SDB: Esperienza e linguaggio. Per una fondazione critica del linguaggio religioso. – Miscellanea Lateranense = Lateranum n.s. XL–XLI, 1974/75, 287–297; p. 298–315: Boublik, Vladimiro: La credibilità alla luce delle esigenze della filosofia del linguaggio.

Geyer, Carl-Friedrich: Philosophie und Theologie. Versuch einer Kriteriologie einer pluralen Theologie. – NZSTh XVIII, 1976, 1–21.

Toinet, Paul: Herméneutique, philosophie et ecclésiologie. – RThom, A. LXXXIV, = T. LXXVI, 1976, 357–380.

Berning, Ewald: Kirche und Planung. Die Frage nach der theol. Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchl. Planung. – Bern: Lang; Ffm, Mchn: Lang 1976. V, 337 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 61; kart. sfr 57,20 [Diss., Münster]

Link, Christian: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie. – Mchn: Kaiser 1976. 357 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXIII; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

TeSelle, Sallie McFague: Speaking in parables. A study in metaphor and theology. – Phil: Fortress Pr. (1975). VI, 186 p.; $ 4.25.

Cobb, John B., Jr.: **Christ** in a pluralistic age. – Phil: Westminster Pr. (1975). 287 p.; $ 12.50.

Recherches et réflexions sur libération humaine et **foi**. [Par] Paul de Surgy [e.a.]. – P: Les Éd. Ouvrières (1975). 239 p.

Baudler, Georg – Wolfgang Beinert – Armin Kretzer: Den Glauben bekennen. Formel oder Leben? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 127 S. = Buchreihe: Theologie im Fernkurs IV; kart. DM 17,80.

Farley, E.: Ecclesial Man. A social phenomenology of faith and reality. – Phil: Fortress Pr. (1975). XVII, 282 p.; $ 10.50.

Moltmann, Jürgen: Gott kommt und der Mensch wird frei. Reden und Thesen. – Mchn: Kaiser 1975. 63 S. = Kaiser-Traktate XVII.

Imbach, Josef, OFMConv: Wie relativ sind Dogmen? – Laurentianum XVII, 1976, 251–268.

Thompson, William M.: The risen Christ, transcultural consciousness, and the encounter of the world religions. – ThSt XXXVII, 1976, 381–409.

Grenzerfahrung **Tod**. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Ansgar Paus. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1976). 347 S.; kart. DM 47,–.

VIII. Dogmatik

Kraus, Hans-Joachim: Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriß Systematischer Theologie. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1975). 442 S.; kart. DM 32,–.

Franca Miranda, Mario de:, SJ: O mistério de Deus em nossa vida: A doutrina **trinitária** de Karl **Rahner**. – São Paulo: Edições Loyola 1975. 224 p.

El Espíritu Santo ayer y hoy. – Salm: Ed. Secretariado Trinitario (1975). 221 p. = Semanas de Estudios IX = Colección "Semanas de estudios trinitarios" IX; pes 300.

Symposium on **creation** V. Ed. by Donald W. Patten. – GrR/Mich: Baker Book House (1975). 135 p.; $ 2.95.

Ringeling, Hermann: Neue Humanität. Beiträge zur theologischen **Anthropologie**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 123 S. = Gütersloher Taschenbücher XCV; kart. DM 8,80.

Caroll, Eamon R., OCarm: Theology on the **Virgin Mary: 1966–1975**. – ThSt XXXVII, 1976, 253–289.

Cipriani, Settimio: Problemi di metodologia nello studio della **Cristologia** neotestamentaria. – Miscellanea Lateranense = Lateranum n.s. XL/XLI, 1974/75, 174–203; p. 203–225: Bordoni, Marcello: Orientamenti metodologici dell'attuale Cristologia dogmatica; p. 226–253: Sanna, Ignazio: Indicazioni per una interpretazione del dogma di Calcedonia.

Collange, Jean-François: L'autre semblable. Essai christologique. – RHPhTh LVI, 1976, 347–381.

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

Haughton, Rosemary: Drama of salvation. – Lo: S.P.C.K. (1975). X, 148 p.; £ 2.50.

Laporte, Jean-Marc: **Grace**: The mystery of God's abundance. – Word in Spirit. Essays in honor of David Michael Stanley . . ., (Willowdale/Ontario 1975), 371–409.

Citrini, Tullio: Discorso sul sacramento delll'**ordine**. – (Pdv, Mil:) Daverio (1975). 176 p. = Problemi di fede e di morale V.

Schütz, Christian: Allgemeine Grundlegung der **Eschatologie**. – Mysterium salutis. Bd. V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Zü/Eins/Köln (1976), 553–700; S. 701–722: Groß, Heinrich: Grundzüge alttestamentlicher und frühjüdischer Eschatologie; S. 723–778: Schelkle, Karl Hermann: Neutestamentliche Eschatologie; S. 779–890: Breuning, Wilhelm: Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Lacko, Michael: Synodus epsicoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae A. 1773 celebrata. – R: Pont. Institutum Orient. Studiorum 1975. 320 p. = OrChrA CXCIX; Lire 10 000.

Nelson, J. Robert: Die amerikanischen Kirchen treten in das dritte Jahrhundert ein. – OekRu XXV, 1976, 461–477; S. 478–488: Scheele, Paul-Werner: Gemeinsames Zeugnis im Vollzug. Lausanne, Nairobi, Rom; S. 489–501: Konstantinides, Chrysostomos: Der Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern. Problematik und Perspektive unter bes. Bezug auf die Gespräche mit d. deutschen Luthertum; S. 501–512: Hammerstein, Franz von: Aufgaben des ökumenisch-christlich-jüdischen Dialogs nach Nairobi.

Worsfold, James A.: A history of the charismatic movement in New Zealand. – Bradford: Puritan Pr. 1974. 368 p.; £ 4,50.

Pruett, Gordon E.: A Protestant doctrine of the Eucharist presence. – CThR X, 1975, 142–174.

Kirchen im Lehrgespräch. Hrsg. von Heinrich Tenhumberg und Hans Thimme. – (Biel:) Luther Verl.; (Kev:) Butzon & Bercker (1975). 76 S.

Potter, Philip A.: The churches and religious liberty in the Helsinki signatory states. – ER XXVIII, 1976, 442–459.

Ordination und kirchliches **Amt**. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evang. und kathol. Theologen. Mit e. Vorw. v. Hermann Kunst und Hermann Volk. Hrsg. von Reinhard Mumm unter Mitarb. v. Gerhard Krems mit Beitr. v. Peter Bläser [u.a.] – Pad: Bonifacius-Dr.; Biel: Luther-Verlag (1976). 176 S.; kart. DM 15,80.

Beeck, Franz Josef van, SJ: **Intercommunion**: A note on norms. – One in Christ XII, 1976, 124–141; p. 106–123: Lanne, Emmanuel, OSB: United Churches or Sister Churches: A choice to be faced.

Küng, Hans – Pinchas Lapide, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1976). 51 S.; kart. DM 6,80.

Siegman, H.: Dix années de relations judéo-catholiques. – Istina XXI, 1976, 282–306.

Lapide, Pinchas: Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. – (Stu:) Calwer-Verl.; (Mchn:) Kösel Verl. (1976). 167 S.

Ökumenische Terminologie. – Geneva: World Council of Churches 1975. XV, 564 p.

Fortino, Eleuterio F.: Sviluppi ecumenici a dieci anni dal Concilio Vaticano II. – Oikoumenikon XVI, 1976, 247–264.

Matabosch, Antonio: Liberación humana y unión de la iglesias. El consejo ecuménico entre Upsala y Nairobi ‹1968–1975›. – Madr: Ed. Cristiandad (1975). 261 p. = Biblioteca teológica Cristiandad VI.

Meijer, Johan: Het Vaticaan in oecumenische beweging. – HCO XXVIII, 1976, 246–264.

Nikolaou, Theodor: Das Bemühen der orthodoxen Kirche um Einheit und ihre Vorstellung von Kircheneinheit, dargelegt am Beispiel des orthodox-altkatholischen Dialogs. – IKZ LXVI, 1976, 149–162.

X. Moraltheologie

Furger, F.: Katholische Moraltheologie in der Schweiz. Diskussion und Schwerpunkte. – ZevE XX, 1976, 219–231.

Korff, Wilhelm: Theologische Ethik. Eine Einführung. Unter Mitarb. v. Walter Fürst und Josef Torggler. – Fr/B, Bas, Wien: Herder (1975). 127 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.

Boelaars, H.: Riflessioni sull'**atto umano** effettivo. – Studia moralia XIII, 1975, 109–142; p. 143–173: Van den Berge, Roger: La qualification de l'acte humain: ébauche d'une reinterprétation de la pensée abélardienne.

Van den Berg, J.: Oplossing der kerk in de maatschappij? Modernen, ethischen en de toekomstvisie van Richard **Rothe**. – Ad interim. Opstellen over eschatologie, apocalyptiek en ethiek aangeboden aan R. Schippers..., Kampen (1975), 151–167; p. 168–179: Troost, A.: Ethos; p. 180–195: Kuitert, H. M.: De wil van God doen; p. 196–207: Rothuizen, G. Th.: Het veelzinnige Maranatha, een pelgrimage en een hommage.

Böckle, Franz: Glaube und Handeln. – Mysterium salutis. Bd. V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Zü/Eins/Köln (1976), 21–115; S. 223–258: Häring, Bernhard: Religiöse Grundhaltung; S. 259–284: Häring, Bernhard: Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit; S. 285–296: Häring, Bernhard: Zucht und Maß.

Prinzip Liebe: Perspektiven der Theologie. Mit Beitr. von Eugen Biser... Mit e. Vorw. v. Henry Fischer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. 172 S.; kart. DM 19,80.

Privitera, Salvatore: L'uomo e la norma morale. I criteri d'individuazione delle norme morali secondo i teologi moralisti di lingua tedesca. – Bol: Ed. Dehoniana 1975. 295 p. = Studi e ricerche XXI.

La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne. Étude interdisciplinaire publiée sous la direction de Paul Guilluy. Préface de Philippe Delhaye. – Gembl: Duculot; Lille: Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques (1975). VII, 200 p. = Recherches et synthèses. Section de morale XI; FB 420.–; [cont.:] p. 5–25: Derousseaux, Louis: L'Ancien Testament; p. 26–33: Jacob, Réné: Le Nouveau Testament; p. 34–55: Liébaert, Jacques: Tradition patristique jusqu'au Ve siècle; p. 56–68: Guilluy, Paul: La tradition occidentale de saint Augustin à saint Thomas; p. 69–79: Frost, Francis: Le concile de Trente et le péché originel: Les canons et leur élaboration; p. 80–105: Frost, Francis: Le concile de Trente et la doctrine protestante; p. 106–129: Vancourt, Raymond: Le péché originel selon Rousseau, Kant, Hegel; p. 130–152: Théry, René: La responsabilité collective: Étude juridique; p. 153–164: Heddebaut, Claude: Biologie et péché originel; p. 165–174: Guilluy, Paul: Sciences humaines et péché de l'humanité; p. 175–191: Guilluy, Paul: Sens moderne de la culpabilité fondamentale.

Stackhouse, Max L.: The location of the holy: An essay on justification in ethics. – Journal of religious ethics V, 1976, 63–104.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Amore, Agostino: I martiri di Roma. – R: Ed. Antonianum 1975. 322 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani; Lire 6000.

Vossen, Carl: Sankt **Martin.** Sein Leben und Fortwirken in Gesinnung, Brauchtum und Kunst. – Düs: Rhein.-Bergische Dr. u. Verlagsgesellschaft (1975). 79 S., Abb. im Text.

Herrmann-Mascard, Nicole: Les **reliques** des saints. Formation coutumière d'un droit. – P: Klincksieck 1975. 446 p. = Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale VI.

Schmidt, Albert: Zur Komposition der Mönchsregel des Heiligen **Aurelian** von **Arles**. – StMon XVII, 1975, 237–256; XVIII, 1976, 17–54.

Benedetti, Angelo: Contemplazione e poesia in Pier **Damiano**. – Brescia: Paideia (1975). 154 p. = Antichità Classica e Cristiana XIII.

Ghinato, Alberto, OFM: Rinnovamento Francescano. Orientamenti ecclesiali per l'attuazione odierna della spiritualità francescana. – R: Pont. Ateneo Antonianum 1975. 164 p. = Seminarium di Studi superiori. Sez. Cattedra Francescana XI; Lire 3000.

Ruíz Jurado, M.: Espiritualidad ignaciana en la «Fórmula del Instituto S. I.». – Manresa XLVIII, 1976, 309–321; p. 323–335: Granado, Carmelo: La renovación carismática y los Ejercicios Espirituales; p. 337–347: Gil, Daniel: La imagen de la casa en los ejercicios.

Walker, D. P.: Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1975). 244 p.

De Sanctis, G. A.: L'avventura carismatica di S. **Paolo** della **Croce.** ‹Cronistoria documentata›. – R: PP. Passionisti 1975. XIV, 990 p., 80 tav.; Lire 10 000.

Lo Spirito Francescano nel recente magistero ecclesiale ‹Giovanni XXIII e Paolo VI›. Testi raccolti e ordinati da Alberto Ghinato. – R: Pontificio Ateneo "Antonianum" – San Marino: Centro "Frate Francesco" 1975. 319 p. = Seminarium di Studi Superiori. Sezione: Esercitazioni pratiche VI; Lire 6000.

Christliche Existenz und kirchliche Praxis heute. Mit Beitr. von Heinz Zahrnt [u. a.] hrsg. von Karl W. Barwitz und Adalbert Deris. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 115 S.; kart. DM 14,80.

Slade, Herbert: Exploration into **contemplative prayer**. – (Lo:) Darton, Longman and Todd 1975. 221 p.

Grenier, Jean-Claude: **Taizé**. Une aventure ambiguë. – P: Les Ed. du Cerf 1975. 193 p. = Attention; F 24,50.

La povertà religiosa. Studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa "Claretianum". [Di] J(acques) Dupont [e. a.]. – R: (Tipogr. della Pont. Univ. Gregoriana) 1975. 280 p.; Lire 3800.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Sierra Bravo, Restituto: El pensamiento social y económico de la escolástica desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social. T. I. II. – Madr: Consejo Superior de Investigaciónes Científicas, Instituto do Sociología "Balmes" 1975. 950 p.; pes 1300.

Intellettuali Cattolici tra riformismo e dissenso. Polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni sessanta. A cura di Sergio Ristuccia. – (Mil:) Ed. di Comunità (1975). 430 p. = Studi e ricerche de scienze sociali LXII; Lire 6000.

Gabriel, Hans-Jürgen: Christlichkeit der Gesellschaft? Eine kritische Darstellung der Kulturphilosophie von Ernst **Troeltsch**. – B: Union Verlag (1975). 216 S.; M 10,80.

Symbols and society. Essays on belief systems in action. Ed.: Carole E. Hill. – Athens: Univ. of Georgia Pr. for the Southern Anthropological Society (1975). 140 p. = Southern Anthropological Society – Proceeding IX.

Kirche und moderne Gesellschaft. Hrsg. von Heinz Wilhelm Brockmann. Mit Beitr. von Franz Alt [u. a.]. – Düs: Patmos Verl. (1976). 207 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 22,80.

Composta, Dario: Stato e Chiesa di fronte alle ideologie. – DoctCom XXVIII, 1975, 291–325.

Ludwig, Heinrich: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1976). 205 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge XX; kart. DM 24,–.

Teoria e prassi delle libertà di religione. [Di] P(iero) Bellini. – Bol: Il Mulino (1975). 753 p. = Religione e Società. Studi, testi, ricerche di diritto e storia IV; Lire 12 000.

Ancora sulla "**teologia politica**": Il dibattito continua. [Di] Kuno Füssel [e. a.]. In appendice: Johann Baptist Metz: Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia. – Jürgen Moltmann, Lettera aperta a José Míguez Bonino. Ed. di Rosino Gibellini. – (Bresc:) Queriniana (1975). 217 p. = Giornale di Teologia XCII; Lire 3600.

Wiedenhofer, Siegfried: Politische Theologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1976). 148 S.; kart. DM 19,80.

Pfürtner, Stephan H.: Politik und Gewissen – Gewissen und Politik. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von **Ethik** und **Politik**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1976). 114 S. = Kritische Texte XIV.

Horstmann, Johannes: Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft – **1848** bis **1914**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 184 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XIII.

Ökumenische **Diakonie**. Beiträge über den Dienst der Kirche in sozialistischer Gesellschaft aus Bulgarien, der CSSR, Kuba, Polen, Rumänien, Ungarn und der UdSSR. Gesammelt und hrsg. von Gerhard Bassarak. – B: Evang. Verlagsanstalt (1975). 338 S.; kart. M 5,70.

XIII. Kirchenrecht

Maurer, Wilhelm: Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht. Hrsg. von Gerhard Müller u. Gottfried Seebass. – Tü: Mohr 1976. 589 S. = Ius ecclesiasticum XXIII.

Grévy-Pons, Nicole: **Célibat** et **nature**. Une controverse médiévale. A propos d'un traité du début du **XV**e siècle. – P: Centre National de la Recherche Scient. 1975. 205 p. = Centre d'histoire des sciences et des doctrines. Equipe de recherche sur l'humanisme français des XIVe et XVe siècles = Textes et études I; F 30,–.

Bruns, Bernhard: Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 200 S. = Annuarium Historiae Conciliorum. Suppl. III.

Paris, Charles B.: **Marriage** in the **XVII**th century Catholicism. The origins of a religious mentality: the teaching of "L'**École Française**" ‹1600–1660›. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1975. 207 p. = Recherches XIII; Théologie; $ 7,50.

El Concilio de **Braga** y la función de la legislación particular en la iglesia. Trabajos de la XIV Semana Internacional de Derecho Canónico... – Salm: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto San Raimundo de Peñafort 1975. 475 p.; pes 550.

Berlingò, Salvatore: Libertà «di religione» e »diritto« di vilipendio. – DirEccl A. LXXXVI, 1975, 188–229.

Müller, Hubert: Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik. – OeAKR XXVII, 1976, 3–21.

Sheehann, Michael: State Catholic conferences. – Iurist XXXV, 1975, 431–454.

Murtagh, Cyrill: The jurisprudential approach to the **consortium vitae**. – StudCan IX, 1975, 309–323.

Romita, Florentius: Ius ecclesiale et ministerium **reconciliationis**. (Introductio generalis.) – MonEccl C, 1975, 261–268; p. 269–294: Sobanski, Remigiusz: De constitutione Ecclesiae et natura iuris in mysterio divino intelligendis; p. 295–332: Manzanares, Iulius: De conformatione iuris Ecclesiae per sacramenta; p. 333–367: Wesemann, Paulus: De iure processuali administrativo et iudiciario in reconciliatione fovenda; p. 368–377: Ciprotti, Pius: De iure poenali canonico, quod attinet ad conversionem et reconciliationem obtinendam.

Aymans, Winfried: **Laien** als kirchliche **Richter**? Erwägungen über die Vollmachten zu geistlicher Rechtsprechung. – AkKR CXLIV, 1975, 3–20.

Ezquerra Borao, José: De simplificatione processus. – PerRMCL LXV, 1976, 633–644; p. 645–658: Pinto, José Miguel: De iudiciali procedura simplificanda; p. 659–670: Lefebvre, Charles: De iudiciali processu simplificando.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Baumgartner, Konrad: Die Seelsorge im Bistum **Passau** zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1975. XXVIII, 571 S., 7 Ill., 1 Kt. = Münchener theol. Studien I, 19 = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie; kart. DM 60,– [Diss., München]

Klostermann, Ferdinand: **Kirche** – Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1976. 156 S.; Pp. DM 21,80.

Gemeinde der Zukunft – Nicht erst morgen. [Hrsg.]: Hanspeter Heinz. – Mchn, Zü, Wien: Neue Stadt (1975). 223 S.

Sigmond, Raimondo, OP: **Chiesa** e **mondo** nel concilio Vaticano II e nel dopo concilio. – Miscellanea Lateranense = Lateranum n. s. XL–XLI, 1974/75, 486–502; p. 503–525: Goldie, Rosemary: **Lay** participation in the work of Vatican II.

Bohren, Rudolf: Das Wort Gottes und die Kirche. – EvTh XXXVI, 1976, 312–324; S. 325–344: Bäumler, Christof: Erwägungen zur Zielbestimmung der Gemeindearbeit; S. 344–365: Daiber, Karl-Fritz: Leitung in der Ortsgemeinde; S. 365–380: Vogt, Theophil: Erwachsenenbildung in der Kirche. Funktion und theologischer Ansatz.

Frielingsdorf, Karl – Günther Stöcklin: Seelsorge als Sorge um Menschen. Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). 203 S. = Grünewald Praxis; kart. DM 22,50.

Goedhart, G. L.: De begeleiding van de vrijwilliger in het individuele pastoraat. – Kampen: Kok 1976. 238 blz.; hfl 29,50.

Hunter, Rodney J.: Law and the Gospel in pastoral care. – Journal of pastoral care XXX, 1976, 146–158; p. 159–170: Jordan, Craig: Pastoral care and chronic disaster victims: The Buffalo Creek experience; p. 186–197: Lee, Ronald R.: Referral as an act of pastoral care.

Vocation: God's call to man. Ed. by Thomas Thyparampi. Proceedings of the first Symposium, Research Department of the National Vocation Service Centre. – Poona: National Vocation Service Centre 1975. XV, 211 p.

Dörger, Hans Joachim: **Religionsunterricht** in der Schule. Analysen – Konzepte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1976). 144 S. = Urban Taschenbücher, T-Reihe DCXXIII; kart. DM 12,–.

Langemeyer, Georg: Religionsunterricht im Fächerkanon der Schule. Versuch einer gegenstandstheoretischen Grundlegung. – KatBl CI, 1976, 553–562; S. 563–576: Biemer, Günter – Albert Biesinger: Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie; S. 489–503: Zirker, Hans: Aufbau einer religiösen Verständigungsfähigkeit – die Aufgabe des Religionsunterrichts.

Stachel, Günter: Der Religionsunterricht beobachtet und analysiert. Eine Untersuchung zur Praxis des Religionsunterrichts. Mit Beitr. von Eugen Paul ... – Zü, Eins, Köln: Benziger 1976. 251 S. = Religionspädagogik XXXII; kart. DM 29,80.

Religionspädagogisches Praktikum. Hrsg. von Dietrich Zilleßen. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg; Mchn: Kösel-Verl. (1976). VI, 224 S. = Diskussionen; br. DM 18,–.

Vassalli, Giovanni: Religion – glaubwürdig. Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1976). 212 S. = Studien zur praktischen Theologie X.

Heuberger, Julius: **Lied** und **Musik** in Religionsunterricht und Jugendarbeit. – Mchn: Kösel 1976. 125 S., Ill. Noten; kart. DM 12.80.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Richter, Klemens: Die Ordination des Bischofs von Rom. Eine Untersuchung zur Weiheliturgie. – Mstr: Aschendorff (1976). XVI, 159 S. = LQF LX; kart. DM 38,– [Diss., Münster]

Borobio, Dionisio: Perdón de Dios en la oración de los hombres. Doctrina del "Liber Orationum Psalmographus". – ScriptVict XXIII, 1976, 121–163.

Amiet: Andreas: Die liturgische Gesetzgebung der deutschen Reichskirche in der Zeit der sächsischen Kaiser **922–1023**. – ZSKG LXX, 1976, 1–106.

Peri, Vittorio: Chiesa romana e "rito" greco: G. A. **Santoro** e la Congregazione dei Greci ‹1566–1596›. – Bresc: Paideia 1975. 304 p. = Testi e ricerche di scienze religiose; Lire 6000.

Probst, Manfred, SAC: Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael **Sailers** ‹1751–1832›. – Rgb: Pustet (1976). 328 S. = Studien zur Pastoraltheologie II; kart. DM 56,– [Diss., Münster]

Liturgie et **rémission** des **péchés**. Conférences Saint-Serge, XXe Semaines d'Études Liturgiques, Paris, 2–5 juillet 1973. – R: Ed. Liturgiche 1975. 293 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia III; Lire 5000.

La liturgia delle **ore**. Note teologiche e spirituali. – R: Ed. Liturgiche (1975). 157 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia IV.

The eucharist today. Studies on Series 3. Ed. by R. C. D. Jasper. – Lo: SPCK 1974. VI, 180 p.

Zeichen im Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch von Günther Schiwy [u. a.]. – Mchn: Kaiser; Mchn: Kösel-Verl. (1976). 160 S., 8 Fotos auf 2 S.

Une enquête sur les célébrations sans prêtre. Par le Centre Régional d'Intervention Missionnaire de Lille-Arras-Cambrai. – Communautés et liturgies LVIII, 1976, 387–412.

Tyciak, Julius: Theologie der **Anbetung**. Nach den Vorlagen übertragen von Doris Tyciak. Mit einem Beitr. von Manfred Blum und Wilhelm Nyssen. – Tr: Paulinus 1975. 465 S. = Sophia XIV; DM 38,–.

Lescrauwaet, J[os] F.: Oecumenische ervaring van het **Book** of **Common Prayer**. Gastcolleges aan het Liturgische Instituut van de Katholieke Universiteit te Leuven. – Brugge: Uitgeverij Emmaus; Boxtel: Katholieke Bijbelstichting (1975). 178 p. = Serie Liturgie.

Liturgie mit Lied, Spiel, Tanz, Trommel. Redaktion: F. W. Bargheer, H. B. Kaufmann. – Mstr: Comenius-Institut 1975. 148 S., Abb. im Text = Kindergottesdienst heute VIII.

Taft, Robert: De geest van de **Oosterse liturgie**. – HCO XXVIII, 1976, 229–245.

Spinks, Bryan D.: The consecratory **epiclesis** in the anaphora of St. **James**. – Studia liturgica XI, 1976, 19–38.

Pathikulangara, Varghese, CMI: The liturgical year of the **Syro-Malabar** rite. – EL XC, 1976, 173–196.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Dr. Johann Auer, Bergstr. 21, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Dr. Petrus Becker OSB, Abtei St. Matthias, Matthiasstr. 85, 5500 Trier; Prof. Dr. Dr. Eugen Biser, Kaulbachstr. 31/I, 8000 München 22; DDr. Manfred Brandl, Kirchengasse 32, A-4221 Steyregg; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22, rue des Fleurs, F-31068 Toulouse, Cedex 01; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Grünberger Str. 7, 6300 Gießen; Dr. Joachim Dikow, Domplatz 8–9, 4400 Münster; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; AkORat Dr. Hubert Frankemölle, Langenstr. 1, 4400 Münster; Prof. Dr. Dr. Alexandre Ganzoczy, Oberer Mühlweg 28, 8702 Gerbrunn; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Bismarckstr. 3, 8000 München 40; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, St. Albert, 5303 Bornheim-Walberberg; Prof. Dr. Dr. Raymund Kottje, Goethestr. 9, 8900 Augsburg; Priv.Doz. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhruniversität Bochum, Abt für Kath. Theologie, Buscheystr., Postfach 2148, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Oswald Loretz, Agnes-Miegel-Str. 6, 4401 Roxel; Prof. Dr. Johann Werner Mödlhammer, Dreifaltigkeitsgasse 14, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Schützenheimweg 27, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Carl-Thiel-Str. 6, 8400 Regensburg 2; Prof. Dr. Beda Thum, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg; Heinz Treziak, Weinweg 45, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Ein Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Frommann-Holzboog, Stuttgart, bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.