INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Abramowski, Luise, Dr., Prof., Tübingen 110
Albrecht, Barbara, DDr., Belm 485
Andreae, Stefan, Dr., Prof., Bonn 416
Bacht, Heinrich, Dr., Prof., Frankfurt 391
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Freiburg 394
Balthasar, Hans U. von, DDr., Prof., Basel (CH) 423
Bauer, Johannes B., Dr., Prof., Graz (A) 284
Baumeister, Theofried, Dr., Prof., Wiesbaden 462
Becker, Petrus, Dr., Trier 204
Becker, Joachim, Dr., Simpelveld 377
Beinert, Wolfgang, DDr., Prof., Bochum 223, 225
Beierwaltes, Werner, Dr., Prof., Freiburg 317
Benoit, Pierre, Doz., Jerusalem (Il) 194
Berning, Ewald, Dr., Würzburg 237, 334
Beumer, Johannes, Dr., Prof., Münster 293
Biemer, Günther, Dr., Prof., March 62, 158
Blaufuß, Dietrich, Dr., Erlangen 13, 397
Brandl, Manfred, DDr., Steyregg (A) 502
Breuning, Wilhelm, Dr., Prof., Bonn 89, 290
Brox, Norbert, Dr., Prof., Regensburg 26, 202
Cavallin, Hans C. C., Dr., Doz., Sala (S) 390
Delahaye, Karl, DDr., Prof., Aachen 418
Dolch, Heimo, DDr., Prof., Bad Honnef 334
Doppelfeld, Basilius, Dr., Abtei Münsterschwarzach 70
Dumont, René, Doz., Straßburg (F) 65, 155
Dupont, Jacques, Dr., Prof., Ottignies (CH) 279
Eckert, Jost, Dr., Doz., Trier 460
Eid, Volker, Dr., Prof., Bamberg 151, 154
Eising, Hermann, Dr., Prof., Münster 271
Elsässer, Antonellus, Dr., Prof., Walting 49
Ermecke, DDr., Dr., Prof. Witten 150, 228, 412, 492, 494
Escribano-Alberca, Ignacio, Dr., Prof., Bamberg 476
Feil, Ernst, Dr., Prof., München 483
Felmy, Karl Ch., Dr., Wachendorf 300
Fink, Josef, Dr., Prof., Münster 422
Flatten, Heinrich, DDr., Prof., Bensberg 226
Forster, Karl, Dr., Prof., Augsburg 59, 235
Frank, Karl S., Dr., Prof., Freiburg 283
Fürst, Walter, Tübingen 145
Füssel, Kuno, Dr., Münster 476
Furger, Franz, Dr., Prof., Luzern (CH) 411
Galot, Jean, Dr., Prof., Rom (I) 96, 97, 475
Ganoczy, Alexandre, Dr., Prof., Würzburg 140, 296
Geerlings, Wilhelm, Dr., Tübingen 285
Gerken, Alexander, Dr., Prof., Münster 411
Gensichen, Hans-W., Dr., Prof., Heidelberg 245
Giers, Joachim, Dr., Prof., München 487
Gnilka, Christian, Dr., Prof., Münster 197
Goerdt, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 490
Golomb, Egon, Dr., Kirchhellen-Grafenwald 234
Görg, Manfred, DDr., Prof., Bamberg 17
Goldbrunner, Josef, DDr., Prof., Seeshaupt 1
Grabner-Haider, Anton, Dr., Graz (A) 131
Greiner, Friedemann, Dr., Unterpfaffenhofen 407
Greschat, Martin, Dr., Prof., Münster 34
Greshake, Gisbert, Dr., Prof., Wien (A) 303
Groß, Heinrich, Dr., Prof., Regensburg 105, 376
Groß, Walter, Dr., Prof., Ginsheim-Gustavsburg 14
Haacke, Rhaban, Siegburg 205
Hägglung, Bengt, Dr., Prof., Lund (S) 212, 294
Hagemeyer, Oda, Dr., Beverungen 71, 424, 508
Haubst, Rudolf, Dr., Prof., Mainz-Marienborn 291
Heer, Theodor, Dr., Prof., Paderborn 53
Hegel, Eduard, DDr., Prof., Bonn 401
Heinekamp, Albert, Dr., Hannover 398
Hochstaffl, Josef, Dr., Prof., Paderborn 322
Hödl, Ludwig, Dr., Prof., Bochum 208, 319, 325
Höfer, Albert, Dr., Doz., Graz (A) 316
Horst, Ulrich, Dr., Prof., Bornheim-Walberberg 210
Hucke, Helmut, Dr., Prof., Friedrichsdorf/Ts. 420
Hünermann, Peter, Dr., Prof., Münster 408
Hunold, Gerfried W., Dr., Prof., Bonn 50
Jedin, Hubert, DDr., Prof., Bonn 115, 468
Kaiser, Matthäus, Dr., Prof., Sinzing 44
Kehl, Medard, Dr., Frankfurt 308
Khoury, Adel-Theodor, Dr., Prof., Münster 103, 160
Kleinheyer, Bruno, Dr., Prof., Regensburg 242
Klostermann, Ferdinand, Dr., Prof., Wien (A) 61, 238
Knauber, Adolf, DDr., Prof., Freiburg 66
Knoch, Otto, Dr., Prof., Passau 24, 101, 107, 119, 464
Kolping, Adolf, Dr., Prof., Freiburg 441
Krinetzki, Günter, Dr., Prof., Regensburg 16, 453
Krömer, Alfred, DDr., Freiburg 57, 405
Lang, Bernhard, Dr., Tübingen 455
Lengeling, Emil J., Dr., Prof., Münster 68, 153, 505, 506
Lettmann, Reinhard, Dr., Weihbischof, Münster 142
Lindt, Andreas, Dr., Prof., Ittingen/Bern (CH) 37
Löning, Karl, Dr., Prof., Münster 383, 458
Löser, Werner, Dr., Frankfurt 95
Maier, Johann, DDr., Prof., Köln 20, 105
Mayer, Cornelius, Dr., Würzburg 31, 287, 465
Mette, Norbert, Dr., Münster 310, 312
Mödlhammer, Johann W., Dr., Prof., Salzburg (A) 326
Moeller, Bernd, Dr., Prof., Göttingen 294
Müller, Paul-Gerd, Dr., Prof., Regensburg 177, 192, 276, 331, 457
Nellessen, Ernst, Dr., Prof., Bad Honnef 385
Ohler, Annemarie, Dr., Freiburg 482
Padberg, Rudolf, Dr., Prof., Paderborn 11
Pesch, Rudolf, DDr., Prof., Frankfurt 378, 459, 460
Pfnür, Vinzenz, Dr., AkORat, Münster 32
Raab, Heribert, Dr., Prof., Givisiez (CH) 121, 214, 507
Radl, Walter, Dr., Düsseldorf 98, 382
Rauscher, Anton, Dr., Prof., Augsburg 57, 231
Reifenberg, Hermann, Dr., Prof., Bamberg 244, 418
Remmers, Johannes G., Dr., Prof., Münster 466
Repgen, Konrad, Dr., Prof., Bonn 474
Rese, Martin, Dr., Doz., Münster 387
Richter, Klemens, Dr., AkORat, Münster 58, 247, 419
Riedel-Spangenberger, Ilona, Dr., Münster 123
Rivinius, Karl J., Dr., St. Augustin 402, 470
Rolfes, Helmuth, Dr., Bielefeld 480
Rolinck, Eberhard, Dr., Gauting 156
Sand, Alexander, Dr., Prof., Bochum 190, 280, 282, 380
Schadel, Erwin, Dr., Spardorf 29
Schaeffler, Richard, Dr., Prof., Bochum 330
Schalück, Hermann, Dr., Werl 112
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 187, 272, 275, 373
Schauf, Heribert, DDr., Prof., Aachen 118, 500
Scheffczyk, Leo, Dr., Prof., München 42, 131, 449
Schelkle, Karl H., DDr., Prof., Tübingen 21, 107, 278
Schiffers, Norbert, Dr., Prof., Regensburg 220
Schmaus, Michael, Dr., Prof., Gauting 124, 209
Schmitt, Armin, Dr., Doz., Karlstadt 188
Schneider, Gerhard, Dr., Prof., Bochum 26, 381
Schönborn, Christoph von, Dr., Fribourg (CH) 99
Schröer, Alois, DDr., Prof., Münster 298
Schüller, Bruno, Dr., Prof., Münster 143
Schulte, Raphael, Dr., Prof., Wien (A) 224
Schulz, Hans-J., Dr., Prof., Bochum 478
Schwaiger, Georg, Dr., Prof., München 403
Schweizer, Eduard, DDr., Prof., Zürich (CH) 277
Smend, Rudolf, DDr., Prof., Göttingen 103
Stachel, Günter, Dr., Prof., Mainz 496
Stuiber, Alfred, Dr., Prof., Bochum 28, 109, 203, 287
Stupperich, Robert, DDr., Prof., Münster 217
Sudbrack, Josef, Dr., München 248, 353
Thomas, Klaus, DDr. DD, Berlin 413
Thunberg, Lars, Dr., Sigtuna (S) 393
Trippen, Norbert, Dr., Köln 474
Urban, Hans-J., Dr., Paderborn 136, 479
Valasek, Emil, Dr., Dülmen 35, 289
Verweyen, Hansjürgen, Dr., Prof., Essen 302
Volk, Ludwig, Dr., München 232
Vorgrimler, Herbert, Dr., Prof., Münster 222, 241
Waldenfels, Hans, Dr., Düsseldorf 40
Weber, Klaus, Dr., Prof., Bonn 216
Weier, Reinhold, Dr., Prof., Trier 37
Weigand, Rudolf, Dr., Prof., Würzburg 239, 315
Wiedenhofer, Siegfried, Dr., Sinzing 218, 305, 365
Ziegler, Josef G., Dr., Prof., Mainz 263, 472
Zimmermann, Albert, Dr., Prof., Köln 467
Zulehner, Paul, DDr., Passau 152, 314

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Goldbrunner, J.: Tiefenpsychologie und Theologie 1–10
Padberg, R.: Religionspädagogik zwischen Lerntechnik und emanzipatorischer Utopie 11–14
Müller, P.-G.: Destruktion des Kanons – Verlust der Mitte 177–186
Ziegler, J. G.: Moraltheologie – Theologie des geistlichen Lebens 263–272
Sudbrack, J.: Daß unser Beten Erfahrung werde. Aus Anlaß eines Buches 353–366
Wiedenhofer, S.: Einführung in die Theologie 365–374
Kolping, A.: Um den Realitätscharakter der Ostererscheinungen 441–450
Scheffczyk, L.: Wissenschaftliche Nachschrift 449–454

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adam, G. / Kaiser, O. / Kümmel, W.: Einführung in die exegetischen Methoden 379
Aktualität der Scholastik? Hrsg. von J. Ratzinger 325
Albert, K.: Meister Eckharts These vom Sein 319
Albus, M.: Die Wahrheit ist Liebe 222
Ammassari, A.: La religione dei Patriarchi 275
Appel, R. / Vorgrimler, H.: Kirche und Freimaurer im Dialog 121
Abeitsbuch Geschichte. Neuzeit 1. Hrsg. von E. Büssem und M. Neher 32
Auer, J.: Die Welt – Gottes Schöpfung 37
A. Augustinus: Retractationen in zwei Büchern. Übersetzt von C. J. Perl 31
Backes, J.: Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg 290
Bamberg, C.: Wer sich dem An-spruch stellt 353
Barth, Ch.: Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel 20
Barth, H.-M.: Dogmatik 372
Bauer, J.: Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt 218
Baumgarten, J.: Paulus und die Apokalyptik 387
Becker, J.: Wege der Psalmenexegese 105
Beisser, F.: Das Reich Gottes 223
Beltz, W.: Gott und die Götter 482
van Beneden, P.: Aux origines d'une terminologie sacramentelle 224
Beran, J.: Blahoslavená Anežka Česká 289
Berger, K.: Exegese des Neuen Testaments 379
Berning, E.: Kirche und Planung 235
Bitter, G.: Erlösung 316
Bouyer, L.: Frau und Kirche 485
Bouyer, L.: Das Wort ist der Sohn 99
Brändle, R.: Die Ethik der ‚Schrift an Diognet' 107
Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Übersetzt und erklärt von J. Becker, H. Conzelmann und G. Friedrich 192
Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser. Übersetzt und erklärt von J. Ernst 194
Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer. Übersetzt und erklärt von J. Jeremias und A. Strobel 26
Das Buch der Preisungen. Verdeutscht von M. Buber 105
Bühlmann, W.: Vom rechten Reden und Schweigen 455
Bürki, B.: L'assemblée dominicale 506
Bürklin, H.: Ein Gott für Menschen 302
Bultmann, R.: Der zweite Brief an die Korinther 460
Calloud, J.: Structural Analyse of Narative 457
Campanini, G. / Ellena, A. / Lorenzetti, L. / Mattei, G.: Messagio christiano ed economia 57
Cartlidge, D. R. / Dungan, D. L.: Sourcebook of texts for the comparative of the gospels 378
Di Chio, V.: Didaktik des Glaubens 156
Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Hrsg. von E. Klinger 42
Conzelman, H. / Lindemann, A.: Arbeitsbuch zum Neuen Testament 379
Corpus Troporum I. Hrsg. von R. Jonsson 68
Corpus Troporum II. Hrsg. von O. Marcusson 153
Cramer-Rügenberg, I.: Moralsprache und Moralität 494
Crenshaw, J. L.: Hymnic affirmation of divine justice 272
De Boer, S.: De Ikonenstrijd van 726–843
Dembowski, H.: Einführung in die Christologie 95
Deufel, K.: Kirche und Tradition 470
Dideberg, D.: Saint Augustin et la première épître de saint Jean 465
Diepold, P.: Taschen-Tutor Altes Testament Teil I 14
Dinter, P.: Rupert von Deutz, Vita Heriberti 205
Das Domkapitel zu Münster. Hrsg. von A. Schröer 474
Donahue, J. R.: Are you the Christ? 459
Dungan, D. L. / Cartlidge, D. R.: Sourcebook of texts for the comparative study of the gospels 378
Ebeling, G.: Studium der Theologie 368
Edward, R. A.: A concordance to Q 378
Eisenkopf, P.: Leibniz und die Einigung der Christenheit 398
Ellena, A. / Campanini, J. / Lorenzetti, L. / Mattai, G.: Messaggio christiano ed economia 57
The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian. Hrsg. und übersetzt von J. J. Rizzo 393
Engling, C.: Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis 408
Epistola di Barnaba. A cura di F. S. Barcellona 28
Fauser, Winfried: Der Kommentar des Radulphis Brito zu Buch II De anima 467
Feldmann, E.: Der Einfluß des Hortensius und des Manichännismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373 285
Forma Futuri 203
Frank, J. W.: Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler 210
Frank, K. S.: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums 391
Frankemölle, H.: Jesus von Nazareth 98
Frei, B. Priesterloser Gottesdienst 70
Frielingsdorf, K. / Stöcklin, G.: Seelsorge als Sorge um Menschen 413
Gäbler, U.: Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert 397
Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion. Bearbeitet von H. Pfeifer 326
Gilmer, H. W.: The If-You form in israelits law 272
Gläßer, A.: Kirche kontra Gesellschaft? 152
Glatzel, N.: Gemeindebildung und Gemeindestruktur 310
Goldmann, Ch.: Ursprungssituation biblischen Glaubens 376
Gonzala-Haba, M.: La obra De consolatione rationis de Petrus Compostellanus 209
Goppelt, L.: Theologie des Neuen Testaments 2. Teil 21
Gott – Die Frage unserer Zeit. Hrsg. von H. Fries 405
Greshake, G.: Stärker als der Tod 225
Gross, W.: Bileam 17
Grundfragen der Christologie heute. Hrsg. von L. Scheffczyk 96
Grundfragen des katholischen Religionsunterrichts. Hg. Deutsches Institut für Bildung und Wissen 158
Religiöse Gruppen. Hrsg. von J. Lell und F. W. Menne 154
Gutiérrez, D.: Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 115
Haag, H.: Teufelsglaube 131
Hamman, A. G.: Jacques-Paul Migne 109
Handbuch der Kirchengeschichte. Bd II/2. Von K. Baus, H.-J. Bech, E. Ewig und H. J. Vogt 283
Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von E. Friesenhahn und U. Scheuner 226
Heilssorge für die Kranken. Hrsg. von M. Probst und K. Richter 66
Heine, S.: Leibhafter Glaube 107
Heinz, G.: Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts 119
Heiser, L.: Die Engel im Glauben der Orthodoxie 478
Hemmerle, K.: Theologie als Nachfolge 112
Hengel, M.: Juden, Griechen und Barbaren 188
Hengst, K.: Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618) 298
Hoffmann, B. R.: Luther and the Mystics 294
Josef von Hommer, 1760–1836. Hrsg. von A. Thomas 401
Hommes, U.: Entfremdung und Versöhnung 57
Hübner, R. M.: Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa
Imbach, R.: Deus est intelligere 319
Jaeschke, W.: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie 407
Jeremias, J.: Jesus und seine Botschaft 381
Jesus, Ort der Erfahrung Gottes. Mit Beiträgen von B. Casper u. a. 97
Jesus und Paulus. Festschrift für Werner G. Kümmel. Hrsg. von E. T. Ellis und E. Gräßer 280
Jetter, W.: Homeletische Akupunktur 334
Johannis Scoti Eriugenae: Expositiones in Jerarchiam Coeletem. Hrsg. von J. Barbet 317
Iserloh, E. / Stoll, Chr.: Bischof Ketteler in seinen Schriften 402
Jung-Stilling, J. H.: Lebensgeschichte. Hrsg. von G. A. Benrath 507
Kaiser, O. / Adam, G. / Kümmel, W. G.: Einführung in die exegetischen Methoden 379
Kalista, Z.: Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku 35
Katechese in der Gemeinde. Hrsg. von A. Kalteyer 155
Katechumenat heute. Hrsg. von M. Probst, H. Plock und K. Richter 65
Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850. Hrsg. von A. Langner 37
Kienzler, K.: Logik der Auferstehung 303
Kirche und Befreiung. Hrsg. von F. Hengsbach und A. L. Trujillo 305
Klein, P.: Die „Kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew 490
Klostermann, F.: Kirche – Ereignis und Institution 308
Knitter, P.: Towards a Protestant Theology of Religions 245
Knoll, J.: Ländlicher Raum und Kirche im Umbruch 234
Konturen heutiger Theologie. Hrsg. von G. Bitter und G. Miller 372
Korff, W.: Theologische Ethik 50
Kovács, E.: Ultramontanismus und Staatskirchentum im Theresianisch-Josephinischen Staat 214
Kracht, H. J.: Geschichte der Benediktinerabtei St. Pantaleon in Köln (965–1250) 204
Kratz, R. / Pesch, R.: So liest man synoptisch 380
Krenn, K.: Die wirkliche Wirklichkeit Gottes 140

Krisenberatung in der Seelsorge. Hrsg. von D. K. Switzer 416
Kümmel, W. G. / Adam, G. / Kaiser, O.: Einführung in die exegetischen Methoden 379
Küppers, H.: Der katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur 216
Lapsanski, D. V.: Perfectio Evangelica 208
Latinitas-Christianitas. Lateinisches Textbuch für das Theologiestudium. Hrsg. von W.-D. Hauschild 197
Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert. Hrsg. von R. Bäumer 293
Umstrittenes Lehrfach: Religion. Hrsg. von A. Exeler
Leinsle, U. G.: Res et signum 287
Lengeling, E. J.: Kirchliche Bilanz 418
Leroy, H.: Zur Vergebung der Sünden 26
Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. VIII. Hrsg. von W. Braunfels 422
Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von K. Hörmann 228
Lexikon der Islamischen Welt. Hrsg. von Kl. Kreiser, W. Diem und H. G. Majer 160
Lindemann, A. / Conzelmann, H.: Arbeitsbuch zum Neuen Testament 379
Lobinger, F.: Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika 238
Lonergan, B.: Theologie im Pluralismus heutiger Theologien 40
Lorenzetti, L. / Campanini, G. / Ellena, A. / Mattei, G.: Messaggio christiano ed economia 57
Ludwig, H.: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung 487
Lundbom, J. R.: Jeremiah 272
Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation. Hrsg. von K. Trübinger 294
Maria heute ehren. Hrsg. von W. Beinert 500
Mattai, G. / Campanini, G. / Ellena, A. / Lorenzetti, L.: Messaggio christiano end economia 57
Maurer, B.: Einführung in die Theologie 370
Medick, H.: Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft 479
Merton, Th.: Meditation eines Einsiedlers 424
Metz, J. B.: Zeit der Orden? 423
Milanesi, G.: Religionssoziologie 314
Hollerweger, H.: Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich 502
Monserrat, J.: Existencia, mundanidad, cristianismo 476
Monserrat, J.: Nuestra Fe 476
Morgenthaler, Ch.: Sozialisation und Religion 312
Mosiek, U.: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche. Bd. I 44
Mußner, F.: Theologie der Freiheit nach Paulus 282
Naturwissenschaft und Theologie. Hrsg. von H. Aichelin und G. Liedke 334
Neidl, W. M.: Thearchia 322
Nellessen, E.: Zeugnis für Jesus und das Wort 279
Neue Sensibilität. Hrsg. von F. W. Menne 241
Notter, V.: Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen 187
Novaziano: La Trinita. A cura di Vincenzo Loi 28
Oberlinner, L.: Überlieferung und christologische Aussage 101
Origenes: Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele; Die Aufforderung zum Martyrium. Übersetzt von E. Früchtel 29
Oswalt, J.: Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung 300
Osten-Sacken, P. von der: Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie 190
Otto, G.: Einführung in die Praktische Theologie 61
Otto, G.: Predigt als Rede 237
Parker, T. H. L.: John Calvin 296
Pastorale Bildung. Hrsg. von A. Arens 315
Paul, E.: Matthias Scheeben 118
Paulsen, H.: Überlieferung und Auslegung in Römer 8 190
Pesch, R. / Kratz, R.: So liest man synoptisch 380
Peters, T. R.: Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers 483
Pfürtner, St. H.: Politik und Gewissen – Gewissen und Politik 412
Preuß, H. D.: Taschen-Tutor Altes Testament. Teil 2 14
Problemati attuali di Christologia. Hrsg. von A. Amato 475
Pröpper, Th.: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens 480
Zur neueren Psalmenforschung. Hrsg. von P. H. A. Neumann 377
A Pseudo-Epiphanius Testamony Book. Hrsg. und übersetzt von R. V. Hotchkiss 202
Raimundi Lulli Opera Latina. Hrsg. von H. Harada 291
Rasco, E.: La Theologia de Lucas 385
Ratzinger, J.: Prinzipien christlicher Moral 143
Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. Zusammengestellt von S. Schwertner 13
Religionskritik. Hrsg. von K.-H. Weger 330
Resenhöfft, W.: Der Tag des Menschensohnes 460
Resenhöfft, W.: Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen 458
Richter, K.: Die Ordination des Bischofs von Rom 242
Royón, E.: Sacerdocio 468
Ruf, W.: Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie 145
Sayer, J.: Sozialer Wandel in der Kirche 59
Sardi, P.: L'aborto ieri e oggi 150
Sandelin, K.-J.: Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15 390
Scharrer, S.: Theologische Kritik der Vernunft 476
Schatz, K.: Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum 403
Scheele, P.-W.: Nairobi – Genf – Rom 123
Scheffczyk, L.: Auferstehung – Prinzip des christlichen Glaubens 441
Scheffczyk, L.: Neue Impulse zur Marienverehrung 142
Scheib, O.: Die Reformationsdiskussion in der Hansestadt Hamburg 1522–1528 34
Schelkle, K. H.: Theologie des Neuen Testamentes IV, 1.2 23
Schillebeeckx, E.: Jesus 89
Schlier, H.: Das Ostergeheimnis 382
Schmitt, H.: Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein 53
Schneider, G.: Parusiegleichnis im Lukas-Evangelium 383
Schneider, H.: Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie 394
Scholl, H.: Calvinus catholicus 297
Scholz, F.: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie 492
Schürmann, H. / Wanke, J.: Die exegetische Seminararbeit 378
Schütte, H.: Amt, Ordination und Sukzession 136
Schulz, S.: Die Mitte der Schrift 177
Schumann, O. H.: Der Christus der Muslime 103
Schupp, F.: Glaube – Kultur – Symbol 124
Scipioni, L. I.: Nestorio e il Concilio de Efeso 110
Seyboldt, K.: Bilder zum Tempelbau 105
Sirch, B.: Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara 419
Söhngen, O.: Erneuerte Kirchenmusik 420
Spiritualität in Moral. Festschrift für Karl Hörmann. Schriftleitung G. Virt 263
Splett, J.: Konturen der Freiheit 131
Spotts, F.: Kirchen und Politik in Deutschland 232
Steggink, O.: Erfahrung und Realismus Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz 248
Stehle, H.: Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 217
Stock, K.: Boten aus dem Mit-Ihm-Sein 459
Stoeckle, B.: Handeln aus dem Glauben 411
Stöcklin, J. / Frielingsdorf, K.: Seelsorge als Sorge um Menschen 413
Stoll, Ch. / Iserloh, E.: Bischof Ketteler in seinen Schriften 402
Stuhlmacher, P.: Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie 278
Theologie und Befreiung. Hrsg. von H. Bettscheider 305
Theologie zwischen Theorie und Praxis. Hrsg. von L. Bertsch 62
Thomas, K.: Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischen Anleitung 71
Thurian, M.: Die eine Eucharistie 411
Der Tod Jesu. Hrsg. von K. Kertelge 277
Turner, J. D.: The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II, 7)
Die Verhandlungen des 2. Unterausschusses des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die päpstliche Friedensaktion von 1917. Hrsg. von W. Steglich 474
Verstehen und Verantworten. Hrsg. von F. W. Kantzenbach 331
Versöhnung. Hrsg. von H. Fries und U. Valeske 247
Vetter, D.: Sehersprüch und Segensschilderung 271
Volk, H.: Ihr sollt meine Zeugen sein. Gedanken zur Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben 424
Vonlanthen, A.: Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit 231
Vorgrimler, H. / Appel, R.: Kirche und Freimaurer im Dialog 121
Wanke, J. / Schürmann, H.: Die exegetische Seminararbeit 378
Warszawskie Studia Biblijne. Hrsg. von J. Frankowski und B. Widła 373
Weier, R.: Das Theologieverständnis Martin Luthers 212
Weimar, P. / Zenger E.: Exodus 103

Werbick, J.: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube 220
Werkbuch zum Gotteslob, Hrsg. von J. Seuffert 505
Westermann, Cl.: Genesis 12–50 187
Die Wiedergewinnung des Humanen. Hrsg. von H. Vogt 58
Wink, W.: Bibelauslegung als Interaktion 380
Wirsching, J.: Lernziel Glauben 370
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd II, Lfg. 1–6 16
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd II, Lfg. 7–9 453
Wolf, E.: Sozialethik 151
Wolff, Ch.: Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum 284
Wright, J. R. C.: „Über den Parteien" 472
Zedda, S.: L'escatologia biblica 278
Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Hrsg. von K. Richter, M. Probst und H. Plock 244
Zeimentz, H.: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik 49
Zenger, E. / Weimar, P.: Exodus 103
Zirker, L.: Leben im Dialog 239
Zmjiewski, J.: Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums 383

IV. Personennachrichten (incl. Habilitationen und Promotionen)

Abbt, Imelda 514
Adoukonou, Bartholomé 512
Amengual, Gabriel 511
Apfelbacher, Karl-E. 511
Arowele, Patrick 513
Aussenmair, Josef 513

Baier, Walter 512
Barrois, Hermann 510
Becker, Hansjakob 509
Bedouelle, Guy 514
Bellwon, Reinhold 510
Benedek, Emmerich 514
Bettenzoli, Giuseppe 512
Bialas, Martin 512
Bissig, Hans 514
Bodewig, Martin 510
Bondolfi, Alberto 514
Borok, Helmut 510
Bußmann, Magdalene 511

Caldentey Barceló, Juan 511
Caloz, Thasséo 514
Courth, Franz 509

Dangelmayr, Siegfried 509
Dobhan, Ulrich 512
D'Souza, Thomas J. 513
Dugandzić, Ivan 512

Ebner, Robert 513
Eckermann, Karl W. 509
Eicher, Peter 512
Encarnación Anizar, Humberto 511

Feineis, Dieter 512
Föllinger, Georg 510
Fox, Helmut 509
Froitzheim, Franzjosef 510
Fuchs, Albert 509
Fuchs, Ottmar 512
Fuhs, Hans F. 509
Funk, Rainer 512

Gansrigler, Franz 514
Geerlings, Willi 512
Glade, Winfried 512
Glück, Stanislaw 512
Görtz, Heinz-J. 510
Gottlob, Bernd 511
Grad, Felix 514
Günther, Hans W. 510
Gyr, Constantin 514

Häring, Erich 514
Halkenhäuser, Johannes 512
Hidber Bruno 512
Hierl, Anton 512
Hilberath, Jochen 510
Hinden, Paul 514
Hintersberger, Gertraud 511
Hisch, Johann 514
Hochrainer, Anton 514
Hohler, Frank-M. 511
Horst, Ulrich 509
Hubmann, Franz 513

Ifesieh, Emmanuel 514
Illickamury, Cyprian 511

Jago, John 514
Jaros, Karl 509

Kannvokadan, Matthew 513
Karokoran, Anton 510
Karrer, Leo 509
Katte, Dieter 514
Kazmierski, Carl 512
Kemper, Max E. 511
Kinet, Dirk 512
Klauck, Hans-J. 511
Koch, Aloysius 513
Köhler, Joachim 509
Kofler, Leonhard 514
Koller, Erwin 514
Kyewalyanga, Francis-X.-S. 510

Lang, Bernhard 509
Langer, Wolfgang 511
Liebmann, Maximilian 509
Lies, Lothar 512
Liss, Bernhard 513
Lüken, Christian 511

MacDonald, Charles 512
Mahlmeister, Wilhelm 513
Mathias, Leopold 514
Merklein, Helmut 509
Müller, Klaus-B. 511
Mwewa, Kapita 513

Neetilat Vattakunnel, Joseph 513
Neufeld, Hans-J. 511

Oberröder, Wolfgang 510
Orlovac, Anto 513

Paarhammer, Johann 513
Papakonstantinou, Christoforos 511
Pervan, Tomislav 513
Peter, Klaus 512
Pfeffer, Wilhelm 510
Pollhammer, Josef 513
Puzicha, Gabriele 511

Quillo, Ronald 511

Raas, Bernhard 511
Renker, Alwin 510
Riedel-Spangenberger, Ilona 511
Rissing, Josef 510
Ritt, Hubert 509
Roussos, Markus 513

Schachner, Anton 513
Scherer, Pierre 513
Schlemmer, Karl 513
Schlosser, Johannes 512
Schmälzle, Udo 513
Schmatz, Franz 514
Schmitz, Hermann-J. 512
Schnackers, Hubert 512
Schneider, Stefan 510
Schnitker, Thaddäus 511
Schuh, Hans 510
Selvatico, Pietro 514
Senft, Josef 512
Shimotsuji, Mihoko 510
Sowade, Herbert 512
Spiteris, Joannis 514
Steichele, Hans-J. 510
Stobbe, Heinz-G. 511
Stubits, Leo 514
Süß, Günther 511
Szapiewski, Winfried 513

Tabancis, Georgios 511
Tomaschek, Johann 514
Trummer, Peter 509

Valentin, Heinrich 511

Walke, Irene 511
Weigand, Wolfgang 513
Weitlauff, Manfred 509
Wieh, Hermann 511
Wieland, Wolfgang 512
Wilhelm, Josef 513
Wolkinger, Alois 513
Wyss, Stephan 513

Zenk, Georg 512

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 423–438, 515–528.

476 F 3 Gall. 30 m

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 — Jährlich DM 60,–

Nummer 1 — **1977** — **73. Jahrgang**

Josef Goldbrunner: Tiefenpsychologie und Theologie . . . . . Spalte 1

Rudolf Padberg: Religionspädagogik zwischen Lerntechnik und emanzipatorischer Utopie . . . . . Spalte 11

Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. Zusammengestellt von S. Schwertner (D. Blaufuß)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 14

P. Diepold: Taschen-Tutor Altes Testament. Teil 1: Von den Anfängen Israels bis zum Exil (W. Groß)

H. D. Preuß: Taschen-Tutor Altes Testament. Teil 2: Vom Ende des Staates Juda bis zum Ausgang des Alten Testaments (W. Groß)

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd II, Lfg. 1–6 (G. Krinetzki)

W. Gross: Bileam (M. Görg)

Ch. Barth: Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel (J. Maier)

L. Goppelt: Theologie des Neuen Testaments. 2. Teil (K. H. Schelke)

K. H. Schelkle: Theologie des Neuen Testaments (O. Knoch)

H. Leroy: Zur Vergebung der Sünden (G. Schneider)

Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer. Übersetzt und erklärt von J. Jeremias und A. Strobel (N. Brox)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 28

Epistola di Barnaba. A cura di F. S. Barcellona (A. Stuiber)

Novaziano: La Trinità. A cura di V. Loi (A. Stuiber)

Origenes: Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele; Die Aufforderung zum Martyrium. Übers. von E. Früchtel (E. Schadel)

Aurelius Augustinus: Die Retractationen in zwei Büchern. In deutscher Sprache von C. J. Perl (C. Mayer)

Arbeitsbuch Geschichte. Neuzeit 1. Hrsg. von E. Büssem und M. Neher (V. Pfnür)

O. Scheib: Die Reformationsdiskussion in der Hansestadt Hamburg 1522–1528 (M. Greschat)

Z. Kalista: Ctihodná Marie Elekta Ježišova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku (E. Valasek)

Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850. Hrsg. von A. Langner (A. Lindt)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 37

J. Auer: Die Welt – Gottes Schöpfung (R. Weier)

B. Lonergan: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Hrsg. von G. B. Sala (H. Waldenfels)

Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Hrsg. von E. Klinger (L. Scheffczyk)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 44

U. Mosiek: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche. Band I: Grundfragen (M. Kaiser)

H. Zeimentz: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik (A. Elsässer)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 50

W. Korff: Theologische Ethik (G. W. Hunold)

H. Schmitt: Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein (Th. Herr)

G. Campanini / A. Ellena / L. Lorenzetti / G. Mattai: Messaggio christiano ed economia (A. Rauscher)

U. Hommes: Entfremdung und Versöhnung (A. Krömer)

Die Wiedergewinnung des Humanen. Hrsg. von H. Vogt (K. Richter)

J. Sayer: Sozialer Wandel in der Kirche (K. Forster)

Pastoraltheologie, Liturgie . . . . . Sp. 61

G. Otto: Einführung in die Praktische Theologie (F. Klostermann)

Theologie zwischen Theorie und Praxis. Hrsg. von L. Bertsch (G. Biemer)

Katechumenat heute. Hrsg. von M. Probst, H. Plock und K. Richter (R. Dumont)

Heilssorge für die Kranken. Hrsg. von M. Probst und K. Richter (A. Knauber)

Corpus Troporum I. Tropes du propre de la messe. 1: Cycle de Noël. Ed. par R. Jonsson (E. J. Lengeling)

B. Frei: Priesterloser Gottesdienst (B. Doppelfeld)

Spiritualität, Meditation . . . . . Sp. 71

K. Thomas: Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Tiefenpsychologie und Theologie

Von Josef Goldbrunner

I.

Die Überschrift besagt, daß es in den folgenden Ausführungen nicht mehr nur um die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die Pastoraltheologie geht[1], sondern um den Anspruch dieser jungen Humanwissenschaft, in allen theologischen Disziplinen einen Erkenntnisfortschritt vermitteln zu können. Die Dogmatik müßte in die Christologie eine auch tiefenpsychologisch konzipierte Anthropologie einbauen; in kirchenrechtlichen Prozessen (besonders in Eheprozessen) müßten – wie bereits im weltlichen Recht – tiefenpsychologisch erfaßte Entwicklungszustände berücksichtigt werden; kirchengeschichtlich wichtige Gestalten sind in manchen ihrer Handlungen tiefenpsychologisch von unbewußten Intentionen abhängig (was nicht einseitig freudianische Interpretation besagt); die Moraltheologie begann schon in den Zeiten von Ignaz Klug[2] und Theodor Müncker[3] die Tiefenpsychologie nach Hilfen abzufragen; trotzdem ist die Sexualethik immer noch ihr Stiefkind. Liturgiewissenschaft kommt bei ihrer Wendung vom historischen zum anthropologischen Bezug an der tiefenpsychologischen Deutung von Symbolen nicht vorbei; Fundamentaltheologie müßte die archetypische Grundlage des desiderium naturale religiosum diskutieren. In der Exegese scheint Tiefenpsychologie ihr zur Zeit aktuellstes Operationsfeld gefunden zu haben. Bei einer Niederaltaicher Tagung über „Mehrdimensionale

[1] Vgl. Pastoraltheologie und Humanwissenschaften, in: Theologische Revue 71 (1975) 89–96.

[2] Ignaz Klug, Tiefen der Seele (Paderborn 1926).

[3] Theodor Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Freiburg ⁴1953).

UB Münster
22. APR. 1977
Gd 128.4°
ZD

Schriftauslegung" referierten mit Exegeten auch ein Kunsthistoriker, ein Soziologe und ein Tiefenpsychologe[4].

Welche Anfangsschwierigkeiten bei diesem Vorhaben zu überwinden sind, zeigt der Versuch einer tiefenpsychologischen Exegese der Abrahamsgeschichte von der Opferung Isaaks (Gen 22)[5]. Um den Graben zwischen der alten „patriachalisch-hierarchischen Kulturstufe" zu einer „demokratisch strukturierten Gesellschaft" heute zu überspringen und diese Geschichte für die Gegenwart zu aktualisieren, bedürfe es eines anthropologischen Zugangs. Und dieser stelle das immer neue Problem der Generationsfolge dar. Abraham müßte reifen, sich in die Lebensphase des Greises hinüberentwickeln und die Macht an den Sohn abgeben. Das innere Zurückschrecken vor dieser schwierigen Reifungsaufgabe ist gleichbedeutend mit einer Wendung gegen die Zukunft des Sohnes, der dann – in mythologisch übertreibender Symbolik – psychologisch getötet werden muß. Da die Sohnestötung unterbleibt, sei der Schluß berechtigt, daß Abraham die Reifungskrise überstand. Zur Darstellung seiner Entwicklungskrise wäre in Gen 22 demnach als uraltes „Grundmuster menschlicher Entwicklung" (241) die Sohnestötung gewählt worden – ähnlich wie bei der Ablösung des Sohnes von den Eltern nach Freud der Vater „getötet" werden müsse (Ödipus-Komplex). Soweit die Darlegung. – An Abraham wiederholt sich in dieser Interpretation also nur der uralte Mythos von Saturn, der – wieder typisch mythologisch übertreibend – die „eigenen Kinder frißt". Aus der Offenbarungsgeschichte ist ein psychologisches Lehrbeispiel vom Reifen geworden. Dazu braucht man allerdings keine Offenbarung. Wenn dann in dem Aufsatz noch aufgezeigt wird, daß mit zunehmender seelischer Reife auch das Gottesbild und damit der Glaube sich vertiefen, so ist das ebenfalls kein Offenbarungsgehalt, sondern christliche Lebenserfahrung[6], nach der berichteten tiefenpsychologischen „Exegese" aber der „wichtigste Aspekt" (248) am Aussagegehalt dieser Abrahamserzählung!

Ob aber das Generationsproblem in der damaligen Zeit und im alttestamentlichen Raum der Verheißung so erlebt wurde wie heute, wird nicht gefragt. Daß die Weitergabe der Verheißung seelisch durchaus positiv verlief (vgl. den Segen der Patriarchen über ihre Söhne!) widerspricht ebenfalls obiger Interpretation.

Bei allen interessanten Details dieser gekonnten Darstellung scheint hier eine typische Gefahr nicht vermieden zu sein. Der Inhalt dieser Geschichte wird auf die psychische Ebene eines Reifungsprozesses herunterinterpretiert und damit dem Geschehen die Härte genommen. Die Geschichte wird plötzlich so verständlich! Die Offenbarung dient der Psychologie und nicht umgekehrt. Theologie wird in Psychologie integriert, statt Psychologie in Theologie.

Für die Anwendung der Tiefenpsychologie in der Theologie ist aus dem Beispiel mit Abraham ein Gesetz abzuleiten (und deswegen wurde einleitend über diesen Aufsatz berichtet). Kriterium für die Exegese ist nicht Psychologie, sondern der Kontext der Offenbarung. Das Generationsproblem dürfte demgemäß nicht die behauptete Schlüsselrolle spielen. Oder noch konkreter ausgedrückt: Der Archetyp vom Saturn-Mythos ist kein heilsgeschichtlicher Schlüsselbegriff. Es geht bei Abraham nicht um psychische Reifung zum Greis, sondern um ein Reifen im Glauben. Daß dadurch das Vater-Sohn-Verhältnis ebenfalls tangiert wurde, ist Folge, aber nicht Ursache. Darüber braucht es aber keine Offenbarung.

Die Verbindung zwischen Tiefenpsychologie und Theologie dürfte dort zu suchen sein, wo Archetypen (Figuren, Situationen und Dinge) zusammenfallen mit heilsgeschichtlichen Schlüsselbegriffen. Ein Musterbeispiel dafür ist die Geschichte mit dem Walfisch des Jona[7]. Zudem ist zu sehen, daß die Konfrontation zwischen Archetypen und heilsgeschichtlichen Schlüsselbegriffen nicht immer gradlinig verläuft, sondern die archetypischen Erlebnisse durch die Offenbarung eine Art „Brechung" erfahren, ja eine Korrektur durchmachen müssen[8]. Aus all dem ergibt sich die Hilfsfunktion der Tiefenpsychologie für die Exegese, die in diesem Rahmen erst ihr Heimatrecht, ihre Fruchtbarkeit wie auch ihre Grenzen erarbeiten muß.

An drei Neuerscheinungen zum Thema Tiefenpsychologie und Theologie soll über diese Zusammenhänge berichtet werden. Es handelt sich um preisgekrönte Schriften der Wilhelm-Bitter-Stif- und der „Internationalen Gemeinschaft Arzt und Seelsorger" zum Thema „Tiefenpsychologie und christlicher Glaube"[9].

II.

Ergibt sich eine neue Einsicht in die Gestalt Jesu, wenn sie mit einem tiefenpsychologischen Menschenbild gemessen wird? Hält Jesus dem tiefenpsychologischen Verlangen nach einem „vollständigen" Menschen stand? Dieser wichtigen Frage geht Hanna Wolff in ihrer Schrift „Jesus der Mann"[10] nach. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Jesus ist ein „integrierter Mann", im Gegensatz zum patriarchalischen Mannesbild seiner Zeit, er ist „Prototyp der erneuerten und erlösten Menschheit". Diese Aussage zeigt erst ihre Brisanz, wenn die tiefenpsychologische Lebenslehre aufweist, daß zur menschlichen Vollständigkeit die Integration des jeweils gegengeschlechtlichen Seelenteils und des Schattens gehören. Für den Mann Jesus heißt dies, daß er in seiner Persönlichkeit den komplementären Existenzmodus der Weiblichkeit (23) einschließt.

Um gleich empörten Vorurteilen den Wind aus den Segeln zu nehmen, sei betont, daß es sich nicht um die Frage nach der Sexualität Jesu handelt (das wäre freudianische Fragestellung), sondern um den weiblichen Seelenteil (in Jungscher Sehweise die Anima), denn in der menschlichen Psyche ist Doppelgeschlechtlichkeit männlich-weiblich nachzuweisen; der bewußte Aspekt bestimmt das Geschlecht nach außen hin. der komplementäre Aspekt Anima oder Animus, ist ein Inhalt des Unbewußten und muß im Reifungsprozeß dem „Sinngehalt des Bewußtseins eingegliedert" (24) oder integriert werden. Beide werden zunächst in Projektionen auf gegengeschlechtliche Partner erlebt. Bei fortschreitendem Individuationsprozeß treten die Projektionen mehr und mehr zurück. Anima und Animus werden dann als „habituelle psychische Funktionen" (24) integriert. Der durchgehend festzustellende männliche und weibliche Aspekt im gesamten Kosmos (z. B. Tag–Nacht; Wissenschaft–Kunst usw.) wiederholt sich im Mikrokosmos der Psyche. Der rein „männliche Mann" (unter Unterdrückung seiner Anima) ist militant, rationalistisch, animos, patriarchalisch – das typische Bild des Mannes im Kulturraum des alten Bundes. Der Gefahr des rein Männlichen ist „steriler Legalismus, die Gefahr des rein Weiblichen blinde Naturhaftigkeit" (123). Jesus aber ist anders und darin Anstoß in seiner maskulinen Mitwelt.

Die Vf.in versucht nun aus den Quellen des NT zu zeigen, daß Jesus seine Anima integriert habe und zur Vollständigkeit seines Humanum gelangt sei. Die Frucht einer solchen Individuation –

[4] G. Voss (Hrsg.), Mehrdimensionale Schriftauslegung (Stuttgart 1972). – Vgl. auch Kurt Niederwimmer, Jesus (Göttingen 1968).

[5] Maria Kassel, Abrahams „Opferung des Sohnes" als Glaubens- und Lebenskrise, in: Diakonia VII (1976) 234–249.

[6] Vgl. z. B. Michael Pflieger, Der rechte Augenblick (Innsbruck 1938); A. Liégé, Mündig in Christus (Freiburg 1961); Josef Goldbrunner, Die Lebensalter und das Glaubenkönnen (Regensburg 1973).

[7] Vgl. Josef Goldbrunner, Die Nachtmeerfahrt des Jona, in: Bibel und Kirche 1972, 68–70.

[8] Vgl. die Beispiele in: Josef Goldbrunner, Realisation (Freiburg 1966) 198f.

[9] Wilhelm Bitter († 1974) war der verdienstvolle Gründer und dauernde Anreger für die Begegnung zwischen „Arzt und Seelsorger" im Medium der Tiefenpsychologie. Der Akzent verlagerte sich in den letzten Jahren allerdings unter Zurücktreten des seelsorgerlichen Elementes immer mehr auf psychotherapeutische Arbeiten. Die Gesellschaft trägt heute den Namen „Internationale Gesellschaft für Analytische Psychologie, Stuttgart". Wilhelm Bitter hatte in seinen letzten Lebensjahren das Preisausschreiben zu dem genannten Thema angeregt, zu dem vier Arbeiten eingesandt wurden:
Hanna Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht (Stuttgart 1975);
Helmut Barz, Selbsterfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube (Stuttgart 1973);
Gerhard Wehr, Wege zur religiösen Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienst der Bibelauslegung (Olten o. J.);
Arie Sborowitz, Individuation und Glaube (Darmstadt 1975).
Über die letztgenannte Publikation wird in diesem Referat nicht berichtet, weil sie kein neues Element in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Tiefenpsychologie und Theologie beibringt. Mehr ein Bekenntnisbuch, ist es interessant als typischer individueller Versuch eines für die Zeit offenen Psychotherapeuten, das unausweichliche Phänomen des Religiösen in der Psychotherapie zu verarbeiten.

[10] Hanna Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht (Stuttgart 1975).

so stellt die Tiefenpsychologie immer wieder fest – ist eine „neue schöpferische Sicht der Gegensatzbeziehungen, neues psychisch-geistiges Verständnis der Ganzheit des Menschen und neues ganzheitliches und vertieftes Weltverständnis" (24). Damit wäre Jesus eine Gestalt, die dem kommenden geistigen Klima entspricht, das sich vom Matriachat über das Patriachat heute zu entfalten sucht in neuer Humanität[11]. Auch C. G. Jung nennt Jesus einen Erstling, das Vorbild des integralen Menschen[12]. Hanna Wolff sagt von Christus, er sei „der erste Anima-integrierte Mann der Weltgeschichte" (70), er sei der „erste Mann, der die Androzentrik der antiken Welt durchbrochen hat" (80).

Solche Wirksamkeit Jesu müßte natürlich in der Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte zu verfolgen sein. Denn die „Rezeption Christi in die psychische Matrix" (66) der Gläubigen, zum „Christus in uns", hätte durch die Generationen hindurch wirksam werden können. Das Bild des Mannes hätte sich in der Kirchengeschichte daher anders darstellen müssen, als es wirklich geschah. Ist das Bild des Mannes im christlichen Abendland von Jesus überhaupt angerührt worden? Oder wurde er von den Projektionen der Umwelt „beinahe restlos" (Jung) zugedeckt? Die Abwertung des Weiblichen, die sich indirekt in einer Mutterbindung auswirkt (Maria, Mutter-Kirche), so ist oft festzustellen, habe viele Zeiten der Kirchengeschichte geprägt und damit auch die Gestalt Jesu verhüllt. Das Jesusbild sei demnach auch ein Spiegel für die Bewertung des Weiblichen in der Kirche.

Die Vf.in sucht nun demgegenüber „Jesus, den unbekannten Mann", darzustellen, indem sie ihn vom „patriarchalischen Mißverständnis" (28f.) purifiziert, von der „Konstellation des Mutterarchetyps" (38f.) löst, und ihn herausstellt als den „Unverwechselbaren" (71f.), als den „nicht-animosen Mann" (80f.), der „bewußt" (88f.) mit „differenziertem Gefühl" (101) lebte. Die von einem solchen Jesusbild ausgehende Wirksamkeit beschreibt die Vf.in, die Theologin und zugleich Psychotherapeutin ist, in drei Thesen: „Wer bewußt lebt, vermag andere bewußt zu machen ... vermag andere auf die Wahrheit ihres Menschseins hin anzusprechen ... wird für andere zum Instrument tiefgreifender schöpferischer Wandlung" (93). Daraus folgt, daß „es keine sozusagen neutrale Beziehung auf Abstand hin mit diesem Mann Jesus gibt, das ist je jenes ‚Entsetzen-' und ‚Staunen-'Machende" (94). Jesus ist der Herr der Wandlung schlechthin" (100). Im Problem der Wandlung aber „berühren sich tatsächlich Religion und Tiefenpsychologie" (100) – und hier müßte nun verdeutlichend unterschieden werden: Wandlung auf Heil hin und Wandlung auf Heilung hin.

Das Material dieses Kapitels über die „Anima" Jesu, faszinierend in die Diskussion geworfen, benötigt natürlich eine kritische Aufarbeitung von tiefenpsychologisch geschulten Dogmatikern, Kirchenhistorikern und Exegeten. Noch kritischer müßte zugesehen werden bei der Frage der „Integration des Schattens" bei Jesus.

Schatten ist das Nichtgelebte, das nie Ausgelebte, das Verdrängte. Daß Jesus den Schatten bei seinen Partnern ins Bewußtsein ruft, ist eindeutig. Aber wie verhält es sich mit seinem eigenen Schatten? „Warum nennt ihr mich gut?", entgegnet Jesus, damit seinen eigenen Schatten zugestehend – interpretiert die Vf.in (142f.). Da Jesus ein introvertierter Gefühlstyp sei, ist seine (komplementäre) extravertierte Denkfunktion inferior. Zukunft (Eschatologie) z. B. sei ein Problem des Denkens und der Spekulation, was Jesus aber „nicht recht liege", darum bleibe er in seinen „Zukunftserwägungen sehr allgemein" (146). Man könne also bei Jesus von einem „subtilen Denkschatten" sprechen (147) – im Vergleich mit Buddha. Er habe auch nur für den Nächsten ein gutes Wort gehabt, aber nicht für die anderen Mitwesen, für die Tiere, die doch unsere stummen Brüder seien. Wie wichtig wäre uns jetzt ein „akzentuiertes Wort Jesu" in der Zeit der Ökologie (155)!

Im Hintergrund dieser Überlegungen steht die These, daß Jesus unbedingt auch einen Schatten haben müsse, sonst wäre er kein „wahrer Mensch" gewesen. Psychologie triumphiert wieder über Theologie. Demgegenüber wäre auf Guardini hinzuweisen, der sagte, eine Psychologie Jesu komme bald an ihre Grenzen, man könne keine Psychologie Jesu schreiben. Die sehr gesucht anmutenden Argumente der Vf.in über den Schatten Jesu scheinen dieser Aussage wieder Recht zu geben.

Eine ähnliche Fehldeutung verfremdet die Stelle: „Ich bin gekommen, den Sohn von seinem Vater, die Tochter von ihrer Mutter ... zu trennen" (Mt 10,35f.). Der Glaube an Jesus ist Ursache für solchen Zwiespalt bis in die Familie hinein. Die Vf.in aber nennt Jesus den „ersten Therapeuten, der die Vater- und Mutterbindung" angeht und aufzuarbeiten verlange. Das Evangelium wieder ein psychologisches Lehrbuch!

Zur Atmosphäre des Buches sind noch zu erwähnen ein emotionaler unsachlicher antikatholischer Ausfall (163; auch Psychotherapeuten projizieren und sind von Vorurteilen nicht frei) und daß Herbert Braun der bestimmende Gewährsmann für neueste Exegese darstellt. Eschatologie wird als Apokalyptik abgetan. Ein mitlaufendes Anliegen ist auch die Emanzipation der Frau von männlicher Vorherrschaft in allen Lebensbereichen, besonders in der Religion.

Trotz aller Einwände erfüllt das Buch eine Funktion: Es zeigt, wie fruchtbar es wäre, wenn die Exegese sich mit Tiefenpsychologie beschäftigen würde. Allerdings nicht nur theoretisch, denn „nur mit einem integrierten Verstehen" könne man Jesus gerecht werden (172). „Wissen tun wir alle schon genug. Aber wir sind nicht genug, um das Große, das uns begegnet, schöpferische Macht werden zu lassen" (174). Tiefenpsychologie könnte dann helfen, „das Kerygma existentiell nahezubringen" (173).

III.

Helmut Barz[13] behauptet in seinem Buch, daß nur Selbsterfahrung zu Religiosität führen könne. Diese seine psychotherapeutische Erfahrung spezifiert er auf die Zukunft des Christentums und kirchliches Leben hin. Eng verquickt mit der Analytischen Psychologie C. G. Jungs ergeben seine Ausführungen auch einen Einblick in die Auswirkungen seines Meisters.

Die Erfahrung mit religiösen Archetypen führt Jung zu der Annahme einer seelischen Grundschicht, einer natürlichen religiösen Anlage, mit seelischen Organen und Dynamismen. Die Psyche sei naturaliter religiosa (Barz 37). Eine „natürliche Religiosität des Menschen ist ein empirisch nachweisbarer Faktor" (29). Die Integration dieser religiösen Anlage ist daher notwendig, sie vollzieht sich individuell, subjektiv und sei nur durch Selbsterfahrung zu erwirken. Solchen Weg gehen zu können, ist – nach Barz – das religiöse Anliegen des heutigen Menschen.

Er könne nicht religiös werden, wenn ihm die göttliche Wahrheit als „etwas Fertiges" (152) vorgesetzt werde. Die christliche Wahrheit sei „unzugänglich, wenn sie zu sehr als Ziel und zu wenig als Weg" (151) auftrete. Er beruft sich dabei auf Paul Tillich: „Die Wahrheit ist tot ohne den Weg zur Wahrheit"[14].

Das Ernstnehmen solcher Erfahrung führe zu weiten Konsequenzen in der ganzen Theologie. In all ihren Disziplinen müßte diese Anthropologie einen Neo-Rationalismus überwinden helfen und eine breitere Basis, besonders für Glaubensstiftung und Glaubensleben, vermitteln. Denn religiöses Leben, das sich „ausschließlich auf der Bewußtseinsebene abspielt" und die damit verbundene „Bewußtseinstheologie" stellen heute ein „bedeutungsloses Scheinleben" dar (154).

Aber und hier beginnt die Problematik – die Lebensäußerungen der natürlichen, religiösen Anlage müßten nicht nur angenommen werden, sondern sie sei schon „Religion in statu nascendi", zwar „extra ecclesiam, aber doch coram Deo" (159). Aus dem kollektiven Unbewußten steigen religiöse Symbole auf, die individuell von unzweifelhafter numinoser Wirkung sind. Sie veranlassen zu demütigem Hinhören, ehrfürchtigem Umgehen mit dem symbolischen Material, zur Bereitschaft, sich von dieser erfahrenen Übermacht führen zu lassen – genauso, wie die Kirchen es auch fordern. Mehr, solche religiöse Erfahrungen würden der Kirche helfen, ihren „jetzigen Status der Sklerosierung" (160), „ihr Siechtum" und „desolaten Zustand" (151) zu überwinden, „wie die Träume von der Kirche" (83f.) zeigen; Träume von Patienten natürlich! Denn durch die Aktivierung des kollektiven Unbewußten mit seinen religiösen Archetypen gehe der „Offenbarungsprozeß" weiter (159). Die „Selbsterkenntnis" aus den eigenen

[11] Vgl. Jean Gebser, Die Welt in neuer Sicht (München 1959) 110–114.
[12] C. G. Jung, Briefe II, 219.
[13] Helmut Barz, Selbsterfahrung – Tiefenpsychologie und christlicher Glaube (Stuttgart 1973).
[14] Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit (Stuttgart ^{3}1953). – Vgl. dazu auch Philipp Dessauer, Wahrheit als Weg (Freiburg 1948).

Tiefen ist gleichlaufend mit zunehmender Gotteserkenntnis wie z. B. die tiefenpsychologische Untersuchung des Sakramentes der Taufe zeige. Aus der ausgezeichnet dargestellten Symbolik des Wassers als „Projektionsträger" (nicht nur ein Waschmittel oder Grab, sondern Symbol des Unbewußten (66), wird geschlossen, daß Taufe ein „Hinabtauchen ins kollektive Unbewußte" (69) sei, und damit Bewußtseinserweiterung, d. h. Selbsterkenntnis, wie auch die Taufe Jesu am Jordan (68), s e i n e „erste Höllenfahrt ins Unbewußte" (66). Die Verbindung des Bewußtseins mit den Inhalten des kollektiven Unbewußten, ob sie hell oder dunkel, gut oder böse sind, ihre „Gegensatzvereinigung" würde endlich auch wieder zu der Gotteserfahrung führen, so daß die dualistische Aufspaltung in „Christus und Anti-Christus" (78) nicht mehr festgehalten, sondern deren Zusammengehörigkeit akzeptiert werden könne, so daß die complexio oppositorum nicht nur im Selbst sich ereigne, sondern auch „eine entscheidende Qualität des Göttlichen" sei (78). Die Identität des Psychischen mit dem Göttlichen könnte nicht deutlicher aufgezeigt werden. Trotz aller einleitenden Beteuerungen, sich auf Psychologie zu beschränken, also doch eine theologische Aussage (z. B. 21)!

Auf ähnliche Weise endet das Kapitel über „Sexus, christlicher Glaube und Tiefenpsychologie"[15]. Es genüge nicht, daß die Kirche von der „Verteufelung des Sexus" (97) allmählich Abstand nehme und ihn alttestamentlich als „gute Gabe" in Gottes Schöpfung in Gnade anerkenne (98). Notwendig wäre – was die junge Generation während der Sexwelle für sich wieder entdeckt hat – die naturhafte, mystische Religiosität von Sexus und Eros zu sehen (117f.). Sexus habe numinose Qualität, neben dem faszinierenden auch einen „chthonischen" Aspekt, welcher das andere „dunkle Gesicht" (125) des Göttlichen darstelle.

Atmosphärisch ist zu dem Buch noch zu bemerken, daß der Vf. bezeichnenderweise katholische Autoren fast gar nicht verarbeitet und in seiner Abwehrhaltung gegen „Kirche" wohl die Befreiung von der protestantischen Erbsündenlehre mitspielt.

Die theologisch wichtigen Aussagen dieses Buches lassen sich erst herausstellen, wenn zuvor eine kritische Unterscheidung getroffen ist. Die christliche Offenbarung spricht nicht auf der physischen Ebene, auch nicht im psychischen Bereich (das ist der Ort der Tiefenpsychologie), sondern in einer anderen, neuen Dimension, der pneumatischen[16]. Taufe ist deshalb kein psychischer Individuationsritus, sondern Einweihung und Inkorperierung in den pneumatischen Bereich. Mit anderen Worten, die pneumatische Dimension ist die Entscheidende, nach ihr haben sich die anderen Bereich auszurichten, nur so wird Offenbarung wirksam. Das gilt auch für das Gottesbild, demzufolge in Gott nur „Licht und keine Finsternis" herrsche (1 Jo 1,5). Die Projektion auf das Göttliche von rein psychischen Dynamismen, wie die Funktion des Bösen in der menschlichen Psyche und die Integration des Bösen selbst, finden ihre Zurückweisung und Korrektur an der Offenbarung, aber nicht umgekehrt. Die unausgesprochene Vorentscheidung dieses Buches ist jedoch eine Identifizierung der pneumatischen mit der psychischen Dimension.

Jetzt erst ist zu fragen, welche Bedeutung die natürliche religiöse Anlage des kollektiven Unbewußten für den christlichen Glauben habe. Die Evangelien sind ein Ruf an den Menschen, sein Bewußtsein, aber auch an sein Unbewußtes. Die Antwort darauf kann nur gegeben werden, wenn diese beiden Instanzen der menschlichen Natur aktiv werden. Der desolate Zustand kirchlichen Lebens ist – hier ist Barz zuzustimmen – zum großen Teil darauf zurückzuführen, daß eine reine Bewußtseinstheologie betrieben wird. Sie entbehre der Attraktivität für Menschen von heute, die mit ihrer vollen Menschlichkeit leben wollen. Insofern ist die Aktivierung der religiösen Archetypen (die Organe der natürlichen, religiösen Anlage) sowie die numinose Qualität der Geschlechtlichkeit in allen Sparten einer zukünftigen Theologie und Verkündigung zu berücksichtigen. Bewußtsein u n d Unbewußtes sind „Acker" für den „Samen" – allerdings nur Ackerboden.

Dabei ist der Bezug zwischen den Dimensionen zu berücksichtigen. Die Offenbarung spricht in Bildern und Motiven, die ebenfalls in den beiden anderen Ebenen, der physischen und der psychischen, vorkommen. Das Musterbeispiel dafür ist die „Wiedergeburt" durch die Taufe in die pneumatische Dimension hinein (Jo 3,1–12). Geburt ist physisches Geschehen. Nur wer Geburt in die Welt hinein versteht, kann „Wiedergeburt" begreifen. Wiedergeboren werden in der psychischen Dimension nach einer seelischen Krisis z. B. hilft als Vergleich noch tiefer zu verstehen, was in der „Wiedergeburt der Taufe" geschieht. Wer seelische Wiedergeburt erfahren hat, durch Psychotherapie, durch eine geistige Krisis hindurch, durch eine Alterskrise hindurch, durch Individuationsschritte, die das kollektive Unbewußte integrieren, a h n t, was in der pneumatischen Geburt zum Glauben geschehen kann. Die numinose Erfahrung in all diesen Geschehnissen ist der Boden, auf den das Pneuma einwirkt. Auch das Unbewußte ist Acker für den Samen des Evangeliums. H i e r ist auch der Ort für den „Weg" zum individuell erarbeiteten Glauben.

Die Tiefenpsychologie vermittelt also neue Kenntnis über die Schöpfungswirklichkeit der menschlichen Natur, ohne deren Einbeziehung religiöses Leben erstarrt. Daß aber aus Vergleichen, Ähnlichkeiten und Parallelen Identitäten gemacht und die pneumatische Dimension in die psychische eingeebnet wird, das ist die Gefahr vieler Tiefenpsychologen, die es an der Unterscheidung der „ontologischen Differenz" fehlen lassen. Auch Helmut Barz ist davon nicht freizusprechen.

IV.

Die Arbeit von G e r h a r d W e h r, Wege zu religiöser Erfahrung, trägt den Untertitel ‚Analytische Psychologie im Dienste der Schriftauslegung'[17]. Er zeigt im grundsätzlichen Teil genau die Schritte an, an der Tiefenpsychologie dem Verständnis der Schrift helfen kann; an den konkreten Beispielen jedoch ist abzulesen, welche Erwartungen nicht erfüllt werden.

Aus dem gläubig-evangelischen Bereich kommend, kämpft Wehr zunächst gegen die Auswirkung der Theologie von Barth, Bultmann, Bonhoeffer. „Das tief eingepflanzte Mißtrauen allem Religiösen gegenüber gehört zu den Nachwirkungen dieser Theologie" (21. – Daß dieses Mißtrauen auch die katholische Theologie weitgehend angesteckt hat, muß vermerkt werden.). Demgegenüber wird in solcher „religionsloser" Zeit ein „Schrei nach einer zeitgemäßen religiösen Erfahrung" laut (18). Daß das Evangelium sich in religiöses Leben inkarniert und deshalb „erfahren" werden kann, war zwar immer katholische Tradition; daß die Tiefenpsychologie diesen Voraussetzungen für solche religiöse Erfahrung beiträgt, aber ist Hilfe von nicht erwarteter Seite. Die Grundlage dafür ist die natürliche religiöse Anlage der menschlichen Psyche, konkreter die religiösen Archetypen des kollektiven Unbewußten. Sie sind der „Stoff", aus dem die Bilder der Offenbarung „gewoben" sind (Jung), sie sind die notwendigen Organe für religiöse Erfahrung. Ihre Aktivierung im Individuationsprozeß wäre also Voraussetzung für erfahrbare christliche Religiosität.

Soweit so gut. Aber nun operiert W. von der Position aus, daß der Individuations- oder Selbstwerdungsprozeß u n d der Christwerdungsprozeß in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen: Es gibt nicht nur Vergleiche, Analogien, Entsprechungen, sondern sie gehen nahtlos ineinander über. Demgemäß erscheint mehr oder minder deutlich einmal der Christwerdungsprozeß als Bestätigung des Selbstwerdungsprozesses (das Neue Testament also auch ein psychologisches Lehrbuch, wie viele andere religiöse Schriften) und ein andermal bestätigt der Individuationsweg der Analytischen Psychologie den Christusweg (nur mit der Kenntnis des Selbstfindungsprozesses sei die hl. Schrift zu erklären!).

W. exemplifiziert dies an acht Beispielen aus den Johanneischen Schriften.

H o c h z e i t i n K a n a: Natürlich „keine naive, vom Aberglauben" durchsetzte Verwandlung, aber auch nicht bloßes „Sprachereignis" (Existentialinterpretation), sondern Zeichen für die „verwandelnde Erlösung des Menschen im Kosmos" (78) in die Zukunft hinein. (Aber zu solcher Exegese braucht man keine Tiefenpsychologie.)

N i k o d e m u s g e s p r ä c h: Es ist Nacht, „die nächtliche Tiefe hat andere Bewußtseins-Dimensionen als die Höhe des Mittags", „das Unbewußte redet" (82). Wiedergeburt ist „Initiierung

[15] Dieses Kapitel ist emotional in Bekenntnisform geschrieben, was sich stilistisch – in einer bei wissenschaftlichen Darlegung fremder – Häufung des Wortes „Ich" zeigt. Auf manchen Seiten bis zu 11mal (102, 104), oder innerhalb 6 Zeilen gleich 7mal (118).

[16] Vgl. Nikodemus und Christus (Jo 3,10–12).

[17] Gerhard Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung (Olten o. J.).

eines geistig-seelischen Prozesses" (84), der sich im „Nacht-Bereich der Seele ereignet" (86). Wie Mose die Schlange erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden". – Schlange als Symbol kriecht aus den Tiefen der (kollektiven) Mutter Erde hervor, um auf dem Individuationsweg „aufgerichtet" zu werden. Das bedeutet neue „Bewußtwerdung einleiten, die einer Geburt von oben her gleichkommt" (85).

Samariterin am Jakobsbrunnen: Erlösung von „der gesellschaftlichen Deklassiertheit der weiblichen Rolle" zum „Ich-Sein und Selbst-Sein, auf das jeder Mensch, er sei Mann oder Frau, angelegt ist" (90).

„Ich Bin"-Worte: Das kleine begrenzte Bewußtseins-Ich des Menschen soll durch den Reifungsvorgang zum größeren Selbst erwachen (98), von dem die Ich-Bin-Worte Christ sprechen (94). Dieser „geistig-seelische Vorgang", den der Evangelist in „erster Linie" meint, ist der „Ereignisgrund für die Christusbegegnung" (100).

Judas als Schattenfigur: Die Anwesenheit des Bösen soll „zweifellos" die Ganzheit mitkonstituieren helfen. Jesus bejaht den Judas (Aufnahme in den Apostelkreis, Fußwaschung, Kennzeichnung als Verräter in Gestalt des Sakramentenempfangs (?! 102), Annahme des Judaskusses.) Eigentlich mache Jesus – psychologisch gesehen – nichts anderes, als was die Analytische Psychologie mit der „Integration des Schattenhaften tut" (104). „Ein Beispiel habe ich euch gegeben" (ebd.). Der Christusweg erscheint als Individuationsweg.

Unter dem Kreuz: „Mann und Frau, der Mensch" steht unter dem Kreuz als Anima und Animus. „Sohn, siehe da, deine Mutter" – die Anima wird Johannes überantwortet, er begegnet seiner Anima (110), er soll sie, die innere Anima „in das Seine" aufnehmen (111).

Menschwerdung des Menschen: Es besteht kein Zweifel, „daß der menschgewordene Gott sein irdisches Schicksal mit dem Entwicklungsweg des Menschen aufs engste verknüpft" (114), es ist der Wiedergeburtsweg. W.s Musterbeispiel ist die „Ecce homo"-Szene. „Nur der Mensch, der die vielfältigen Stufen und Erprobungen der Weltüberwindung durchschreitet... geht den Weg zur vollen Selbstwerdung" (118). Der Individuationsprozeß entspreche nicht nur „antiken Einweihungsvorgängen, sondern auch dem Christus-Mysterium".

Die Wirklichkeit des Auferstandenen: Ein neues Sehen und Hören, neue Wahrnehmungsorgane sind notwendig, um an den Auferstandenen zu glauben. Beim Sehen des Auferstandenen handelt es sich nicht „um das alltägliche Sehen mit dem Sinnesorgan" (121), nicht um ein „äußeres Ereignis in Raum und Zeit" (127), „kein von außen her gesehenes Hinzutreten, wohl aber leibhaft konkrete Zuwendung" (128). Ist das kein Widerspruch?

In merkwürdiger Spannung dazu stehen die Sätze: „Im Tasten der Finger und im Berühren der Hände erfährt Thomas, daß der Auferstandene nicht nur in der Dimension des inneren Schauens und des Hörens da ist. Die Täuschungsmöglichkeit auf dieser Stufe übersinnlicher Wahrnehmung ist allerdings sehr groß. Thomas erfährt die leibhafte Realität dessen, der den Tod überwunden hat und deshalb auch im Sinnenbereich auftreten kann, freilich auf neue Weise" (123).

Alle diese Aussagen – für die keine Tiefenpsychologie nötig ist – schwanken zwischen Auflösung der Leibhaftigkeit des Auferstandenen und ausweichender Andeutung. Die neue Dimension, die „spirituelle" nach Wehr, die pneumatische nach den Worten der Schrift, ist sie nur geistig im Glauben, oder drängt sie nicht doch zur Verwirklichung, so daß sie mit unseren jetzigen Sinnen erfahren werden kann? Man hätte sich hier mehr Klarheit gewünscht.

Apokalyptischer Ausblick: Der Reifungsprozeß der Menschheit ist abgebildet im Weg vom „Garten" der Genesis bis hin zur „Stadt" in der Apokalypse. Der Weg sei am Ende, es brauche keinen „Wandlungsweg" mehr, da die Straße selbst Gold geworden sei. (Straße kann allerdings auch als Bild des öffentlichen Lebens genommen werden, im Gegensatz zum Privatleben zwischen den vier Wänden. Öffentliches Leben „wird" wertvoll wie Gold und ist zugleich „durchsichtig wie Glas".) Es gebe nichts „Unreines" mehr – „das schattenhaft Böse selbst ist integriert". – Die Harmonisierungstendenz von W. zwischen Christwerdung und Selbstwerdung tritt hier deutlich in Gegensatz zur Tendenz der Geheimen Offenbarung, in der der Satan und das Böse in „alle Ewigkeit" verbannt werden (vgl. Apk 20,10 und 15).

Zusammenfassend ist zu W.s tiefenpsychologischer Interpretation von Johannes zu sagen, daß richtige und zweifelhafte Aussagen gemischt sind, vieles der Tiefenpsychologie gar nicht bedarf, alles zu einseitig auf den Individuationsweg hingebogen ist, aber alles in allem die Unterscheidung des Christlichen verfehlt wird.

Das ist in deutlicher Kritik an Wehr am „Ecce homo" zu zeigen. Der Archetyp Messias-König war auf Christus projeziert, gefüllt mit allen, auch religiösen Erwartungen – und dem soll dieses Spottbild eines Menschen – ecce homo! – entsprechen? Die Projektion wird zurückgestoßen, sie löst sich ab (ein Prozeß, den die Tiefenpsychologie z. B. bei einer Animaprojektion erfahrbar analysieren kann) – und wenn trotzdem im Glauben an Christus festgehalten wird, erfährt der Archetyp Messias-König eine Korrektur durch die Offenbarung des Neuen Testaments – und der Blick auf die Wirklichkeit Christi – ohne verdeckende Projektion, wird frei, Christusbegegnung findet punktuell statt.

Dieser Prozeß des Zusammenstoßes und der Korrektur spielt sich nicht im Bewußtsein allein ab, im sacrificium intellectus, die projezierten religiösen Archetypen werden affiziert. Der Konversionsprozeß greift in das Unbewußte über – und, da die Annahme in individueller Entscheidung verantwortet werden muß, geschieht die Christwerdung letztlich im freien Raum des Personalen. Die Dimension der Person aber ist in allen referierten Werken zu vermissen.

V.

Verallgemeinert heißt das, daß die natürliche Religiosität, die anima naturaliter religiosa, die natürliche religiöse Anlage und die Offenbarung des Neuen Testaments nicht geradlinig ineinander übergehen und harmonisiert werden können, sondern daß ein typischer „Brechungsprozeß" stattfinden muß. Brechung bedeutet nicht Zerstörung – die unbewußte religiöse Anlage ist Stoff, auf den das Evangelium einwirkt; Brechung (wie ein Stab im Wasser) bedeutet eine Veränderung, Korrektur, ein Umschmelzen, einen Reinigungsprozeß[18]. Alle großen religiösen Archetypen – z. B. das göttliche Kind, die große Mutter, Messias, der Richter, der Retter, der König, die Familie, der Friede usw. – müßten in einer zukünftigen Arbeit über die Begegnung von Tiefenpsychologie und Theologie auf diesen Prozeß hin untersucht werden. Guardini hat diesen Vorgang personal formuliert: Christus sagt zu jeder spontanen Frömmigkeit zunächst Nein[19]. Insofern enthüllt Christus das Religiöse, aber nicht, um es aus dem Bereich des Christlichen zu verbannen (wie Barth, Bonhoeffer usw.), sondern um es in einem Konversionsprozeß zu „erlösen".

Zu diesem Konversionsprozeß hätte die Tiefenpsychologie eine entscheidende Hilfe zur Verfügung zu stellen. Die Schritte der Selbstfindung (Schatten, Anima, bis hin zur Aktivierung der natürlichen religiösen Anlage) aber bereiten nur den Acker der menschlichen Psyche; dazu braucht es keine Offenbarung. Die hl. Schrift ist kein psychologisches Lehrbuch. Selbstfindung ist dem Menschen selbst aufgegeben – nur der letzte Schritt, die Konversion zum Christlichen (wenn sie gewagt wird) trifft auf Konfrontation mit dem Evangelium. Hier wäre auch der Ort für den Einsatz der Tiefenpsychologie in die Theologie.

Letztlich werden sich Theologie und Tiefenpsychologie nur treffen im Raum des Personalen. Theologie müßte sich in allen Disziplinen entwickeln von einer Sach-Theologie zu einer personalen Theologie; die Personalisierung des Christentums sei die wichtigste Aufgabe der Theologie heute – sagte schon J. A. Jungmann. Tiefenpsychologie aber hätte den Schritt zu vollziehen von der Analyse psychischer Dynamismen hin zu einer personalen Auffassung des „Selbst", in dem das uneinsichtbare Geheimnis der unberechenbaren freien Entscheidung lokalisiert ist. Dann könnte sie den theologischen Vorgang der christlichen Glaubensstiftung in Erfahrungsnähe bringen. Ihre Hilfestellung würde dem christlichen religiösen Leben Vitalität zufließen lassen.

[18] Siehe Anmerkung 8. – Es ist auch bei Wehr festzustellen, daß er, wie fast alle auf diesem Gebiet arbeitenden evangelischen Theologen, einschlägige katholische Literatur nicht berücksichtigt.

[19] Romano Guardini, Offenbarung (Würzburg 1940) 89.

Religionspädagogik zwischen Lerntechnik und emanzipatorischer Utopie

Von Rudolf Padberg, Bochum

Fraglos bedarf unser Religionsunterricht einer grundlegenden Neubesinnung. Zu groß ist der Wandlungsprozeß seines Umfeldes: Gesellschaft, Kirche, Theologie, Familie haben im Zuge des technischen Zeitalters und nicht zuletzt im Gefolge der zunehmenden Säkularität des Denkens eine Struktur- und Mentalitätsveränderung erfahren, wie sie mit früheren Veränderungsprozessen kaum verglichen werden kann. Unwillige und gelangweilte, aber auch hoch interessierte Schüler auf der einen Seite, und fragende verunsicherte Eltern auf der anderen Seite stehen Religionslehrern gegenüber, die sich redlich mühen, ihre Aufgabe im Fragehorizont der heutigen Jugend und im Kontext schulischer Arbeit mit völlig neuen Zielen und didaktischen Entwürfen unterschiedlichster Herkunft zu erfüllen.

So ist das Unternehmen, Theorie und Praxis der Religionspädagogik zu durchdenken und im Zusammenhang theologischer, pädagogischer und soziologischer Reflexion neu zu entwerfen, ein Gebot der Stunde. Wer Band 1 des Handbuches der Religionspädagogik gelesen hat[1], nimmt mit großen Erwartungen auch Band 2 und 3 dieses ökumenisch orientierten Sammelwerkes[2] zur Hand. Eines erkennt der Leser sehr schnell: Hier ist gründlich gearbeitet worden. Es gibt im Augenblick kein religionspädagogisches Werk, das einen so weit gefächerten und gediegenen Überblick über alle aktuellen Fragen und Tendenzen der gegenwärtigen religiösen Erziehung und Bildung bietet. Der Weg, eine große Zahl sachkundiger Autoren beider christlicher Bekenntnisse zu einem Gemeinschaftswerk zusammenzuführen, hat sich bewährt. So mag zwar, wie man gelegentlich gut erkennen kann, bei dem einen oder anderen Verfasser der Umfang der verarbeiteten Literatur und die Problemstellung bzw. -lösung stärker durch Haltung und Grundorientierung des eigenen Bekenntnisses bestimmt sein, durchweg ist aber die ökumenische Weite und Offenheit in allen Beiträgen unverkennbar.

Im Aufbau des Werkes nimmt die didaktische Fragestellung und hier wiederum die curriculare Theorie und Forschung verständlicherweise eine zentrale Stellung ein. Am Rande wird allerdings bereits festgestellt, daß die „Curriculum-Faszination" bereits wieder einem Überdruß Platz mache. So habe der im Jahre 1972 verfaßte Beitrag einer Neufassung bedurft, weil sich der aktuelle Kontext zu verschieben beginne (G. Stachel, II, 35). Tatsächlich kann aus der Mittelpunktstellung heutiger Didaktik und erst recht einer mit ihr als „deckungsgleich" betrachteten Curriculumarbeit (G. Stachel, II, 19), falls Didaktik als „Theorie des Lehrens bzw. des Unterrichts" definiert wird (G. R. Schmidt, II, 25), ein Überborden des Unterrichtlichen innerhalb der gesamten religiösen Erziehung und Bildung werden. Dem widerspricht jedoch die Erfahrung, daß das Letzte und Entscheidende religiöser Bildung heute, wie allgemein zugegeben wird, sicher nicht im Umkreis des Religionsunterrichts sich vollzieht. Erfreulicherweise geht gerade die Themenbreite des 3. Bandes weit über den schulischen Unterricht hinaus. Gerade die „Ausweitung religiöser Bildung zu einem lebenslangen Prozeß", die heute nach einer „Zwischenphase nahezu ausschließlicher Konzentration auf den Religionsunterricht" programmiert wird (E. Feifel, III, 21), bedeutet eine werkimmanente Korrektur der These, daß Religionsdidaktik das „Kernstück der Religionspädagogik" sei (G. Stachel, II, 19).

Unverkennbar ist das ernsthafte Bemühen der Schriftleitung und der Autoren, angesichts der Gefahr einer Mediatisierung des Gegenständlichen den Anspruch der Offenbarung durchzuhalten und die inzwischen klar erkennbaren Grenzen der curricularen Entwürfe zu berücksichtigen. Religiöse Erziehung wird mit Nachdruck auf die These hinweisen müssen, „daß Erziehung eben nicht mit Wissens-, Funktions- und Qualifikationsvermittlung zu Ende ist"[3]. Vokabular, Instrumentarium und historische Herkunft der orthodoxen Curriculumforschung vom Behaviorismus her verführen nicht selten dazu, daß das Machbare, Planbare und damit die Programmierung künftigen Verhaltens im Unterricht überschätzt wird. Gerade der Religionspädagoge sollte von seinem Fach und seiner Zielsetzung aus auch die „Lücken des Curriculum und seine Überflüssigkeiten" (Kl. Schaller) bedenken.

Die „Grenze des Planbaren" ist von G. Stachel (II, 63) mit hinreichender Deutlichkeit markiert worden. Die Versuche, in graphischen Darstellungen Unterrichtsmodelle durchschaubar zu machen, die in ihnen verborgenen Einzelfaktoren übersichtlich und in ihren Zusammenhängen und Gruppierungen zu erkennen, wird auch von G. R. Schmidt relativiert. Allerdings wird der kritische Leser, der mit Schmidt den „Wirrwarr" der Wechselwirkungen erkennt und die Grenzen einer „konstruktiven Nutzung" des Modells beachtet, den Wert des Modells noch stärker einschränken gerade im Blick auf den Religionsunterricht.

Die Fülle der Themen, die im Handbuch der Religionspädagogik sich vorfinden, verbietet es an dieser Stelle das drüben zum Teil sehr konzis und gerafft Dargestellte, zum Teil aber auch in anschaulicher Gestalt Vorgeführte, auch nur im Überblick wiederzugeben. Besonders hervorgehoben aber sei der Versuch, eine wissenschaftstheoretische Selbstbesinnung des gesamten religionspädagogischen Unternehmens durchzuführen.

Ernst Nipkow plädiert in seiner Abhandlung über das Theorie-Praxis-Problem zunächst für jene Sicht, die eine vorgängige Verschränkung von Theorie und Praxis beachtet und berücksichtigt. Gegenüber einer „geschlossenen, normativ-deduktiven" Religionspädagogik versucht Nipkow das Anliegen und die Bedeutung sowohl des hermeneutischen, als auch des empirisch-analytischen und des ideologiekritischen Ansatzes aufzuzeigen. Nipkow meint, Theoretiker und Praktiker sollten ihre Berufsplätze – wenigstens zeitweise – tauschen und das Praxis-Theorie-Problem nicht nur verbal, sondern real und ganz praktisch zu bewältigen suchen. Selbstkritisch möchten wir den Schlußsatz verstehen, daß eine Theorie-Praxis-Vermittlung durch Bücher allemal zu kurz greift (II, 249).

Zu kurz zu greifen scheint der Ansatz G. Biemers, der davon ausgeht, daß die Selbstdarstellung des Christlichen „in kirchlicher Lehre, Verkündigung und Praxis" zusammen mit der „wechselnden Reflexion der Theologien" weitgehend eine entfremdete Verwirklichung und selten den Anspruch des Christlichen zeige (II, 296). Biemer schlägt als Ausgangspunkt eines „kritischen Unterrichts" den „historischen Jesus" vor. Selbstverständlich weiß er um das Gewicht der „nachösterlichen Deutung" des Lebens und des Todes Jesu. In „Freiheit, Liebe und Hoffnung" möchte er den „emanzipativen" Sinn des Christlichen fassen und zur Wirkung bringen. Abgesehen davon, daß in diesem Ansatz eine kritisch zu hinterfragende Abhängigkeit von der Frankfurter Schule vorliegt, muß die Frage gestellt werden, ob nicht eine christliche Religionspädagogik, die einseitig den historischen Jesus herausstellt, den Erhöhten aber ausklammert oder nur als nachösterliche „Deutung" einbringt, noch ihre Aufgabe im Blick hat? Christlicher Glaube lebt aus der Verbindung mit dem „Erhöhten", wie die biblischen Texte, die Liturgie der Kirche und die theologische Überlieferung bezeugen.

Muß nicht das Originäre und Neue dieser Erfahrung seitens einer christlich orientierten Religionspädagogik vorgestellt und eingebracht werden? In der Konzeption Biemers, so will es scheinen, lauert die Gefahr einer Reduktion des Christlichen auf abstrakte Prinzipien, bei denen das Entscheidende herausgefiltert ist. Damit aber scheint die neue und andere Freiheit des Glaubenden allzusehr mit modernen utopischen Entwürfen auf eine Stufe gestellt zu sein. Genügt es wirklich, die Intentionen „der Kirchen" zusammen mit denen anderer gesellschaftlicher Mächte oder theologischer Entwürfe irgendwie in ein didaktisches

[1] Vgl. meine Besprechung zum „Handbuch der Religionspädagogik, Bd 1: Religiöse Bildung und Erziehung: Theorien und Fakten" in dieser Zeitschrift 70 (1974), 484–488.

[2] **Handbuch der Religionspädagogik.** Hrsg. von Erich Feifel, Robert Leuenberger, Günther Stachel, Klaus Wegenast. Bd 2: Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie. – Gütersloh, Zürich, Einsiedeln, Köln: Mohn/Benziger (1974). 400 S. Lw. DM 45.– Bd 3: Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung. – Ebd. (1975). Mit ausführlichem Sachregister, 484 S. Lw. DM 56.–

[3] K. Schaller: Pädagogik der Kommunikation in: K. H. Schäfer/K. Schaller, Kritische Erziehungswissenschaft und kommunikative Didaktik, Heidelberg 1971, 92. Schaller macht mit Recht darauf aufmerksam, daß menschliches „Handeln" sich nicht selten über „erlerntes Verhalten" in überraschender Weise hinwegsetzt.

Strukturgitter einzubringen, um dann in actu secundo diese mit den „christlichen Strukturelementen" zu „konfrontieren", um endlich brauchbare Lernziele zu erhalten? Will man ernsthaft die Realität des Christlichen, nicht nur seinen „Anspruch" in der religiösen Erziehung zum Tragen bringen, dann muß man die Zeugenschaft der Kirche und die in ihr lebendige Erfahrung des Herrengeistes als tragendes Moment der religiösen Erziehung berücksichtigen. Ein neuer Historismus, der letztlich nur das alte liberale Jesus-Bild zu repristinieren wüßte, auch wenn es aufgefrischt wäre mit einigen Farbtupfern aus der Palette der Frankfurter Schule, wäre eine unverantwortliche Verarmung unserer Religionspädagogik.

Gewiß wird an anderen Stellen dieses Handbuches viel behutsamer argumentiert. Vielerorts wird auch eine ausgewogene Theologie als entscheidender Faktor in die religiöse Erziehung eingebracht. Gelegentlich aber tritt jene Schwäche zu Tage, die man als Reaktion auf eine zu einseitige Reflexion des Kirchlichen in der jüngsten Zeit verstehen mag: Das Phänomen Kirche, ihre Zeugenschaft und der in ihr lebendige Erfahrungsbereich wird allzu wenig berücksichtigt. Statt dessen bewegt man sich – gefangen in der „kritischen" Linie – einseitig in der Distanz zu ihr, die man nur als eine soziologische Größe unter anderen zu sehen vermag. So anschaulich und plausibel beispielsweise die Darstellung der sozialethischen und makrosozialen Fragestellung bei Adolf Exeler erscheint, St. H. Pfürtners umstrittene Position sollte man nicht als „Lösung" für die Zielsetzung der Sexualpädagogik empfehlen (II, 99). Der Wille, unbefangen und offen alle Stimmen zu Wort kommen zu lassen, sollte in einem Handbuch nicht die Mühe überspielen, theologisch zu werten und die gewiß nicht leicht zu überschauende Diskussion in den anderen theologischen Disziplinen voll einzubeziehen.

Erfreulicherweise ist im Bd. 3 die kirchliche Verantwortung im Gesamtbereich der religionspädagogischen Handlungsfelder stärker berücksichtigt worden. Gewissen und Meditation, sakramentales Leben und die einzelnen Felder einer altersbezogenen Religionspädagogik erfahren hier von der Praxis der Großkirchen her eine wertvolle Aufhellung. Auch der von Karl Lehmann im 2. Band reflektierte ideologiekritische Ansatz wird neue aufgegriffen und bis in die Thematik von „Orthodoxie und Orthopraxie" hinein verantwortungsvoll bedacht. Die organisatorischen Möglichkeiten religiöser Erziehung vom Elementarbereich bis zur Erwachsenenbildung hin sind ausführlich bedacht. Gewiß wirft das Handbuch der Religionspädagogik mehr Fragen auf, als es beantworten kann. Das scheint unserer Situation in Gemeinde und Kirche, aber auch in Schule und Religionsunterricht zu entsprechen. An vielen Stellen bietet es eine vorzügliche Orientierung und eine Fülle wertvoller Anregungen. Kein Seelsorger oder Religionslehrer kann an diesem Werk heute vorübergehen. In seiner Aktualität ist es zeitbezogen und zeitgebunden, an manchen Punkten – wir machten nur auf wenige schwache Stellen aufmerksam – bedarf es sicher einer weiteren Diskussion und einer gründlicheren Reflexion. Den Herausgebern und Autoren sollten wir dankbar sein dafür, daß sie in einer sehr unübersichtlichen Lage durch den wuchernden Wald der Entwürfe, der Beiträge und Experimente Schneisen geschlagen haben und Wege zu bahnen versuchten. Auch wenn der eine oder andere „Trampelpfad" gefährlich ist und später nicht ausgebaut werden kann, das Unternehmen als Ganzes war notwendig und hilfreich.

Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von Siegfried Schwertner. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1976. XVIII, 398 S.

Ergänzend zu dem ThRv 71 (1976) 364–365 besprochenen Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete von 1974 (IATG) wird hier die schon nach zwei Jahren ergänzte Fassung angezeigt, die Material ab 1972 berücksichtigt. Die Käufer des IATG werden zu Recht die diesem aus Anlaß des Erscheinens der Lieferung I/1 der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) 1976 (im Abk.-Verz. unverändert „1974(?)ff.") herausgegebenen „unveränderte(n) Nachdruck" beigegebenen wichtigen Ergänzungen (345–398) als Separatum erwarten, dem auch die neuen Teile I. Allgemeine Abkürzungen, II. Biblische Bücher, III. Außerkanonische ... Schriften und IV. Rabbinisches Schrifttum beigegeben sein sollten (S. IX–XVIII).

Die „Einführung" des TRE-Abk.-Verz. (S. VII–VIII) ist knapper als im IATG und gibt keine Auskunft mehr über die bibliographischen Quellen und Hilfsmittel und über den Mitarbeiter Angel Nakoff/Uppsala.

Rasche und einfache Handhabung, Präzision und Plausibilität der vorgenommenen Abkürzungen werden auf die Dauer sich bei der Benutzung dieses Hilfsmittels bewähren müssen. – Im allgemeinen sind die drei Anforderungen auch in ersten Rezensionen als erfüllt anerkannt worden. Es bleiben Zweifel im einzelnen: Der raschen und einfachen Handhabung steht nun die Notwendigkeit im Wege, oft zweimal nachschlagen zu müssen; die Ergänzungen sollten unbedingt eingearbeitet werden in den Hauptteil. Die Präzision wird gelegentlich unter der zu ähnlichen Siglenwahl leiden; beim Satz – im Kleindruck! – wird rasch aus ThZ.S ThZS, aus RIS(S) RISS, aus Bil. Bill.! Nicht ganz plausibel sind auch andere Siglenfestlegungen: v. a. wer etwa an die RGG³ und ihr weit verbreitetes Abkürzungsverzeichnis gewöhnt ist, wird sich wundern, nun ThW ganz anders verwendet zu sehen, dto. DB, SAM. Vielleicht hätte man auch den Abkürzungsvorschlägen folgen können, wenn sie von den Herausgebern von Zeitschriften oder Monographienreihen selbst vorgeschlagen und praktiziert wurden; ZRP hätte so für die „Zeitschrift für Religionspädagogik" reserviert sein müssen (nun ZRelPäd), dto. SI für Studia Irenica (nicht berücksichtigt). Mitunter erschweren die Siglenvorschläge auch ein rasches Erfassen des Gemeinten: „Zedler" dürfte allgemein schneller erkannt werden als nun GVUL, dto. Jöcher/AGL, Sehling/EKO, Schottenloher/BDG, (Backer-Sommervogel/–).

Erfreulich ist das Nachtragen von Siglen wie KuM, GuV. Die Ergänzungen bringen ohnehin eine erhebliche Aktualisierung, wie sie auch in Zukunft in Abständen nötig sein wird. Corrigenda könnten gelegentlich ebenfalls gesammelt werden (88, 337: ZSRG: Romanistische usw. Abteilung, nicht Romanische usw.). Das Recht oder die Notwendigkeit mancher Aufnahmen werden immer strittig bleiben (BWV war allerdings immer aufgenommen; gegen ThLZ 1976, 412).

Das TRE-Abk.-Verz. bzw. IATG wird sich wohl mehr und mehr durchsetzen. Eine Vereinheitlichung der Abkürzungen kann dadurch gefördert werden. Wer aber das Abkürzungsverzeichnis nicht ständig zur Hand hat, kann als Leser theologischer Literatur (Studenten! Nicht-Profis) über einem zu perfekten Abkürzungsverfahren auch seine Schwierigkeiten bekommen.

Erlangen Dietrich Blaufuß

Diepold, Peter: **Taschen-Tutor Altes Testament. Teil 1:** Von den Anfängen Israels bis zum Exil. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1974, 121 Karten, geh. DM 16.80

Preuß, Horst Dietrich: **Taschen-Tutor Altes Testament. Teil 2:** Vom Ende des Staates Juda bis zum Ausgang des Alten Testaments. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975, 132 Karten, geh. DM 17.50

Der von Peter Diepold und Ulrich P. Ritter herausgegebene Taschen-Tutor will Studenten für Einzelstudium wie Gruppenarbeit eine neuartige hochschuldidaktische Arbeitshilfe geben, indem er das Grundwissen des jeweiligen Fachs übersichtlich skizziert und Examenskandidaten anleitet, den Lernstoff sinnvoll zu organisieren, ohne doch die entsprechenden Lehrbücher zu ersetzen. Angesichts der Stoffülle der Einleitung in das AT wie der Geschichte Israels und der zahlreichen divergierenden Lehrmeinungen wird der Student den Taschen-Tutor Altes Testament (TTAT) begrüßen, dessen beide Teile (Teil 1: Kap. 0–9, Teil 2: Kap. 10–18) hier gemeinsam vorgestellt werden, da sie zwar von verschiedenen Autoren, aber nach denselben formalen Gesichtspunkten verfaßt sind.

Der TTAT besteht aus meist beidseitig beschriebenen Karteikarten DIN A 6, deren unterschiedliche Farben und Siglen unterschiedliche Funktionen anzeigen. Kapitelleitkarten nennen alle Karten des Kapitels. Karten mit der Überschrift „Einführung und Lernziele" strukturieren den Stoff. Aufgabenkarten definieren Arbeitsschritte und schlagen für jeden Schritt exakt eingegrenzte Literatur vor. Sie beziehen sich vornehmlich auf W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Seitenangaben nach der 1. Auflage 1972), A. H. Gunneweg, Geschichte Israels bis Bar Kochba und G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament (11. Auflage). Literaturkarten listen knapp kommentierte grundlegende und/oder neueste Spezialliteratur zu einzelnen Themen auf. Materialkarten enthalten Skizzen und (in Teil 2) über das Grundwissen hinausführende Information. Die bisher aufgezählten Karten sind weiß.

Rosa Diskussionskarten nennen wichtige, oft übergreifende, auf andere Kap. bzw. theologische Disziplinen hinführende Fragen sowie Gesichtspunkte, unter denen der gesamte Stoff des jeweiligen Kapitels durchgesehen werden sollte, schließlich Diskussionsthemen und Rollenspielvorschläge für Gruppensitzungen. Grüne Lernkarten stellen den Wissensstoff des Kap. in Stichworten übersichtlich dar. Rosa Testkarten zur Selbstkontrolle repetieren in Form von Fragen und Aufgaben schwerpunktartig den Stoff und leiten zur Wiederholung vorangegangener Teile an. Abschlußtests, Anleitungen zu „Probeexamina im Fach ‚Altes Testament'" und eine Registerkarte beschließen den TTAT.

Der TTAT will zur Erarbeitung des Grundwissens in Geschichte Israels, Entstehungsgeschichte der atl Schriften und Theologie des AT anleiten. Das leitende Interesse ist bibeltheologischer Art. Der Stoff ist chronologisch gegliedert. Nach einem allgemeinen geographischen und historischen Überblick werden die biblischen Bücher der Epoche der Geschichte Israels zugeordnet, in der sie geschrieben wurden, Traditionsblöcke den Zeiten, in denen sie entstanden, Themen den Jahrzehnten, in denen sie eine besondere Rolle spielten. Zuletzt werden Fragen der Textgeschichte, der exegetischen Methode, des Kanons und der Hermeneutik behandelt.

Das Spezifikum des TTAT liegt in seiner hochschuldidaktischen Abzweckung. Die exegetische Position der Vf. zeigt sich weniger in eigenen, neuen Thesen als in der Auswahl unter den vertretenen Meinungen und der Organisation des Stoffs. So sind nur einige allgemeinere Bemerkungen angebracht.

TTAT Teil 1 formuliert knapp und klar, Teil 2 dagegen ist weniger prägnant; vgl. L 17.9b: „Damit erweist das Problem christlicher Predigt alttestamentlicher Texte, daß in den Dialog mit dem Text hier eine kritische systematisch-theologische Besinnung hineingehört." D 17: „Hinterfragen Sie diese (wenn möglich: kritisch)." Sehr hilfreich sind die geographischen Skizzen, die übersichtlichen Zeittafeln und bibelkundlichen Strukturschemata der Material- und Lernkarten, die teilweise auf den Testkarten wiederkehren. Die Testfragen sind gut ausgewählt, auf das Wesentliche beschränkt. Die Diskussionsvorschläge sind zwar häufig sehr anregend, vermeiden aber gelegentlich nicht zu große Subjektivität und damit Beliebigkeit. Z. B. D 9: „‚Wenn Josia 609 nicht gefallen wäre ...' Phantasieren Sie aus, welche innen- und außenpolitische Entwicklung Israels die Folge gewesen wäre."

Das starke theologische Interesse, das sich u. a. im Gebrauch des Terminus Heilsgeschichte (z. B. L 11.7a; L 16.4a; Mat 17.5: „Alles ist dabei ... von einem gewissen heilsgeschichtlichen Denken nicht völlig ablösbar.") äußert, bricht auch an unvermuteten Stellen durch, so im kurzen methodischen Teil: „Die hist.-krit. Methode der Exegese hat ihren Grund in der Geschichtlichkeit göttlichen Handelns in Offenbarung wie Schrift" (L 17.5) „Die hist.-krit. Methode wird zur theologischen durch Person, Intention und erkenntnisleitendes Interesse des Auslegers wie durch seinen Ort in der christlichen Kirche" (L 17.9a). Wandelt sich hier die Methode selbst? Im stark wertenden Abschnitt über die atl. Hermeneutik verbreitert sich die Darstellung und sprengt fast den Rahmen des TTAT.

Die Stoffauswahl ist angesichts des knappen Raums im einzelnen diskutabel, im allgemeinen reichlich. Manche Lernkarten allerdings sind allzu schlicht ausgefallen, z. B. L 1.4: „Semitische Sprachen". Sprachliche Gesichtspunkte tauchen im TTAT kaum auf. Ganz ungenügend ist die fast ausschließlich inhaltliche Charakterisierung der „Gattungen der Erzählung" L 2.8, die der Erläuterung des Terminus Gattung im kurzen methodischen Teil L 17.6 („besondere Vertextungstypen mit bestimmter syntaktischer und semantischer Matrix") zuwiderläuft. In der verkürzenden Vermischung verschiedener Ebenen der Entstehung des Endtextes zumindest äußerst mißverständlich ist die Behauptung, das „leitende Interesse der Sagen und Legenden" sei u. a. „die Verdeutlichung theologischer Konzeptionen (J, E, P, dtrG, ChrG)" (L 2.8). Überhaupt handhabt TTAT den Terminus Gattung sehr unsicher und unpräzise. Unter der Überschrift „Gattungen" begegnen oft simple Inhaltsangaben, z. B. „Berichte über Entrückungen und andere (ekstatische?) Erlebnisse" (L 10.3b), „Kyrosorakel" (L 11.5a), „Losorakel" (L 12.4b). Nach der Aufzählung von „Zionspsalmen, Königspsalmen, Jahwe-Königspsalmen" als Gattungen wird gesagt, diese seien „eigentlich keine echten ‚Gattungen'" (L 15.3). Das dürfte den um methodische und terminologische Klarheit bemühten Examenskandidaten eher verwirren. Kaum präziser ist die Verwendung der Termini Traditionsgeschichte und Tradition (In L 2.5 unterteilt sich die „Wüstenüberlieferung" in „Wüstenerzählungen", „Überlieferungen" und „Traditionen"). Eine contradictio in adiecto enthält der Terminus „praeeschatologische ... Epoche der E." (Eschatologie: L 16.2). Gerade im Interesse seiner didaktischen Ziele sollte der TTAT unter der Rücksicht einer reflektierten und konsequent angewendeten Terminologie überarbeitet werden.

Diese Bemerkungen schmälern aber nicht den Wert des TTAT als einer sehr begrüßenswerten, praktischen und individuell ausbaufähigen Hilfe für die Erarbeitung eines soliden Grundwissens in atl Einleitung.

Ginsheim Walter Groß

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd II, Lfg. 1–6: gillûlîm – ḥadāš. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1974–75). Sp. 1–768, br. je Bd DM 18.–

Der zweite Band dieses inzwischen bewährten theologischen Wörterbuchs ist schnell nach dem ersten[1] erschienen. Natürlich variieren auch hier die einzelnen Artikel qualitativ untereinander. Im großen und ganzen jedoch ist jeder von ihnen informativ und gut brauchbar. Insbesondere für künftige traditionskritische Untersuchungen wird dieses Wörterbuch überaus brauchbare Informationen liefern, wenn es einmal abgeschlossen ist. Im Gegensatz zu den ersten Lieferungen des ersten Bandes wird das hebräische Material mit Ausnahme der Stichwörter fast ausnahmslos in der billigeren Transkription dargeboten. Leider fehlt bei den Autorennamen in den Inhaltsverzeichnissen und am Ende der Einzelartikel immer noch der Vorname.

Sonst kann hier nur sehr wenig auf Einzelheiten eingegangen werden, wobei der Rezensent teilweise auf eigene frühere Studien zurückgreifen muß.

Zu Ez 27,31 (Artikel *gillaḥ*, Sp. 12) wäre zu ergänzen, daß das Schneiden einer Glatze letztlich ein Kastrationssymbol ist[2]; vgl. dazu die von Botterweck Sp. 10 erwähnte Entfernung der Schamhaare in Jes 7,20.

Das Substantiv *gal* (Sp. 24 – Münderlein) in Hld 4,12 soll in *gan* „Garten" geändert werden. Diese nicht zum erstenmal vorgeschlagene Textkorrektur ist jedoch keineswegs zwingend, da sie einen nicht eben schönen parallelismus syntheticus ergeben würde. Bei der Grundbedeutung von *gll*, rollen, wälzen (vgl. die lyb. Wurzel mit der Bedeutung „rund sein"), ist zu überlegen, ob *gal* in Hld 4,12 nicht mit „runder Brunnendeckel" übersetzt werden könnte (vgl. dazu das *maᶜjān ḥātûm* im gleichen Vers!).

Das *gan*-Symbol im Hohenlied (Stellen Sp. 38 – Jacobs-Hornig) versinnbildet das weibliche Enthalten[3]. Sp. 40 muß es statt „Gebiet" „Gebot" heißen. Nachzutragen wäre überdies, daß *gan* auch in Qumran vorkommt (Hodajot 8,5). Überhaupt werden die Qumran- und NT-Vorkommen sehr unregelmäßig erwähnt, ganz im Gegensatz zu dem inzwischen abgeschlossenen Parallelwerk von E. Jenni-Cl. Westermann[4].

Zur Problematik der Interpretation von *gānab* in Ex 20,15 (Sp. 44f. – Hamp) wäre neuerdings auf die Arbeit von H. Klein, Verbot des Menschendiebstahls im Dekalog? Prüfung einer These Albrecht Alts: VT 26 (1976) 161–169, zu verweisen.

Daß *dᵉbaš* in Hld 4,11 „die Lippen der Geliebten" bezeichnet (Sp. 138 – Caquot), vereinfacht zu stark den wirklichen Sachverhalt. Richtiger wäre zu sagen: Hier werden die Worte der Liebe (vgl. den Sprachgebrauch der Begleitbestimmung „unter deiner Zunge" an den Parallelstellen Ps 10,7; Ijob 20,12) als „mundgeboren"[5] und als Ausdruck mütterlicher Zuwendung der Braut zu ihrem Bräutigam[6] gekennzeichnet.

Das *dāg*-Motiv in Zef 1,3 (Sp. 146 – Botterweck) involviert gewiß die theologische Vorstellung, daß „die Tiere ... mit dem Los und Gericht der ‚Frevler' untrennbar verbunden (sind)". Diese Vorstellung kommt jedoch schon in der Sintfluttradition, auf die der Zefanjatext offensichtlich bezug nimmt, vor (vgl. Gen 6,7 J).

Daß *maelaek* im Hohenlied sekundär ist (Sp. 161 – Sanmartin-Ascensio nach O. Loretz), läßt sich nicht beweisen. Die Ablehnung der Bezugnahme der Begriffe „Hand"/„Loch", „Garten" usw. auf die Genitalien und den Liebesakt (Sp. 162) ist unmotiviert[7]. Schlicht falsch ist die Behauptung: „Kein einziges Mal ist [im Hld] ... von Ehe die Rede" (Sp. 166); vgl. den Ausdruck *jôm ḥᵃtunnātô* Hld 3,11. Etwas zu vereinfachend ist auch der Satz: „Eine religiöse Atmosphäre fehlt total" (Sp. 166), wenn man sich daran erinnert, daß Hld 8,6 immerhin den Gottesnamen, wenn auch wohl zur Kennzeichnung einer Art Superlativ, nennt; überdies sei an die zahlreichen Hinweise auf die von Erinnerungen an Jahwes Heilstaten volle palästinische Landschaft oder die

[1] Vgl. ThRv 68 (1972) 277–281; 69 (1973) 359–361. 447.
[2] Siehe meinen Aufsatz: Tiefenpsychologie im Dienste der alttestamentlichen Exegese. Zu Stil und Metaphorik von Ezechiel 27: ThQ 155 (1975) 139.
[3] Vgl. meinen Artikel: Die erotische Psychologie des Hohen Liedes: ThQ 150 (1970) 409.
[4] Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (hrsg. von E. Jenni unter Mitarbeit von Cl. Westermann), Bd I, München-Zürich 1971; Bd II, ebd., 1976.
[5] Vgl. meinen in Anm. 3 zitierten Artikel, S. 413, Anm. 46.
[6] Ebd., S. 413, Anm. 47.
[7] Ebd., S. 409f.

biblischen Gestalten wie Salomo gemahnt. Nicht sicher ist schließlich die oft geäußerte These, das Hohelied stelle die sexuelle Liebe bewußt entmythologisiert dar (Sp. 166).

Zur Gleichwertigkeit von *hōrāh* und *'ēm* könnte außer auf Hos 2,7 (so Sp. 495f. – Ottosson) auf Hld 3,4 hingewiesen werden. Mit den „Abendwölfen" von Zef 3,3 wird es wohl sein Bewenden haben müssen (gegen Botterweck, Sp. 505), da eine Textänderung die möglicherweise beabsichtigte Zuordnung von *ᶜaeraeb* und *bōquaer* zerstören würde.

In Hld 8,5 wird wohl in der Tat ein ägyptisches Motiv der „Liebe unter Bäumen" (Gerleman, zitiert von Fabry, Sp. 719f.) aufgegriffen.

Letztlich geht es aber bei dem „Apfelbaum" um keinen äußeren Ort, sondern wie in Hld 2,3 um eine Umschreibung der bergend-genußbietenden Nähe des Jünglings. Das *ᶜōrartîk*, der parallel-gegensätzliche Terminus zu *ḫibbelatᵉkā* (lies *ḫibbelātaek*) // *ḫibbelāh* in Hld 8,5, scheint zu besagen, daß die „Wehen" der Mutter des Mädchens das Ziel seiner eigenen sexuellen „Erweckung" – die Mutterschaft! – andeuten.

Die *ḫᵃbērîm* von Hld 1,7; 8,13 schließlich sind natürlich „die Gefährten des Bräutigams" (Cazelles, Sp. 725). Was bedeutet dies aber im Rahmen des ganzen biblischen Buches? Es handelt sich um literarische Zwischenfiguren wie die Mutter der Liebespartner, die Brüder des Mädchens und die „Töchter Jerusalems/Zions", die das Liebesgeschehen hilfreich oder ein wenig feindselig bzw. störend (letzteres trittft hier zu) umrahmen und so das Ganze beleben.

Regensburg Günter Krinetzki

Gross, Walter: **Bileam.** Literatur- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24. – München: Kösel 1974. 439 S., 8 Tabellen (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 38) kart. DM 58.–

Die Konzeption vom Elohisten als des Autors eines eigenständigen Erzählwerks kommt allem Anschein nach von dem Verdacht nicht los, ein „Irrweg der Pentateuchkritik" (Rudolph) zu sein. Dieser Eindruck gilt, obwohl erst in jüngster Zeit eine umfassende Bestandsaufnahme von E versucht (vgl. K. Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion, OBO 3, Freiburg/Göttingen 1974, 23ff.) und die „elohistische Geschichtsdarstellung" als „der zweite große Geschichtsentwurf" (P. Weimar – E. Zenger, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, SBS 75, Stuttgart 1975, 20) charakterisiert worden ist. Diesem umfassenden Verständnis könnte jedoch ein nicht unerhebliches Stück Boden entzogen werden, wenn sich erweisen ließe, daß die sogenannten Bileamgeschichten Num 22–24 eine quellenmäßige Zuteilung nicht gestatten und insbesondere Num 23,1–26 nicht mehr für den „letzten unbestritten elohistischen Abschnitt" (O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh ³1975, 98) genommen werden muß. Daß „die Haupteinheit der Prosa, wahrscheinlich sogar die gesamte Prosa" in Num 22–24 „nicht quellenhaft" sei, ist nun die These der von W. Groß vorgelegten, ausnehmend gründlichen Dissertation (11).

Der Gang der Untersuchung ist im wesentlichen an den bekannten methodenkritischen Überlegungen und Weisungen W. Richters orientiert, deren immerhin schon respektable Textbasis durch ausgiebige Analysen an narrativem Material erweitert wird. Jede Erprobung der Thesen Richters birgt freilich auch die Möglichkeit in sich, Modifikationen und Korrekturen anzubringen. Den in relativer Distanz gewonnenen und weiterführenden Erkenntnissen G.s sei im folgenden besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Hatte Richter noch die bedeutsame Feststellung, daß eine Kleine Einheit „erst auf der Ebene der Formkritik" eine „endgültig bestimmte Größe" sei, anmerkungsweise notiert (Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, 67.70), stellt G. von vornherein klar, daß „erst die Formkritik" erweise, „ob die negativ gefundenen Einheiten auch im positiven Sinn literarische Einheiten sind" (16). Dies führt zugleich zur Entschärfung des auf den ersten Blick apodiktischen Abgrenzungssystems Richters: in Num 22,22–35 „kann rigorose Trennung der methodischen Ebenen nicht aufrechterhalten werden" (17).

G. kündigt eine „Literarkritik in drei Schritten" an: „Literaturüberblick", „literarkritische Analyse" und – merkwürdigerweise – „formkritische Analyse" (16).

Hier möchte es uns zunächst sinnvoller erscheinen, den Einblick in die Literatur den Analysen auf den einzelnen Ebenen grundsätzlich vorzuordnen, da die Bewertung früherer Autoren nicht bloß von der neu bezogenen Sichtwarte der Literarkritik aus überzeugend geleistet werden kann. Auf eine den Kritikebenen voraufgehende vorläufige Kritik sollte dann die detaillierte Stellungnahme in Begleitung der Abfolge der methodischen Schritte geschehen. Der ausgedehnte „Literaturüberblick" (19–64!) bestätigt das Postulat, die vorläufige Auseinandersetzung nicht erst unter „Literarkritik" zu subsumieren. Damit wäre die zwar von G. gesehene, aber für unvermeidlich gehaltene Gefahr vermindert, daß schon der „erste Schritt" der Konfrontation mit anderen Autoren „an deren eigentlicher Intention vorbeigeht" (17). Die Formkritik wird sich bei allem komplementären Charakter nicht als „dritter Schritt" der Literarkritik ausweisen lassen, wie denn G. auch selbst im Vollzug die Formkritik der gewonnenen „Negativeinheiten" nicht mehr der Literarkritik subordiniert (vgl. S. 171ff.).

Die „literarkritische Analyse" nun findet zu vier Texteinheiten folgenden Umfangs (147): „E 1: 22,4c–6.7a*c–21.36 abc*. 37–41; 23,1.2 abc*. 3.4a. 5a* b–7b. 11–13b. 14–18b. 25; 24,11.25. E 2: 23, 26–30; 24, 1abd. 2.3ab. 10. 12–15ab. E 3: 22,2.3ab. 4a*b. E 4: 22, 22–34.35." Außerdem werden die nachstehenden „Zusätze" notiert: 22,3c. 4a* *('l zqny mdyn)*. 7a* *(wzqny mdyn)*. 7b.36c* *('šr ᶜl gbwl 'rnn)*; 23,2c* *(blq wblᶜm)*. 4bcd.5a* *(yhwh + blᶜm)*. 13cd (ohne *klw*); 24,1c.

Das noch für Richter „wichtigste Kriterium" der „Doppelungen und Wiederholungen" (a.a.O. S. 51) wird für den anstehenden Textzusammenhang in seiner Bedeutung relativiert. Allerdings, woher nimmt G. die Kriterien, um eine „Doppelung" zu identifizieren? Während Richter „ohne Rücksicht auf den Inhalt" (54) vorgehen will, führt G. semantische Kategorien ein: z.B. zu 22,3a//c: „Trotz leichten Bedeutungsunterschieds der Verben liegt hier eine Doppelung vor" (65). Im Anschluß an Überlegungen H. Schweizers zu den Möglichkeiten der Semiologie auf der Ebene der Literarkritik (Elischa in den Kriegen, StANT 37, München 1974, 181ff.) wäre eine Verhältnisbestimmung von GWR und QWṢ hilfreich. Eine Steigerung der Bedeutungseinheit von GWR oder einer sonstigen zu QWṢ wird nirgends mehr signalisiert. Mit *m'd* (3a) fällt überdies der abstrakte „Bedeutungsunterschied": die Prädikate werden gleichgewichtig. Die Feststellung einer „Doppelung" beruht somit weniger auf dem Wechsel „von *mpny hᶜm* zu *mpny bny ysr'l*", den G. vor allem für beweiskräftig hält (65), als auf einer Kombination formaler und semiologischer Beobachtungen, womit die Literarkritik im strengen Sinn durchbrochen wird. Man wird vielleicht gut daran tun, zwischen „Doppelungen 1. Grades" (wortwörtliche Wiederholungen im gleichen Kontext) und „Doppelungen 2. Grades" (inhaltliche Deckungsgleichheit) zu unterscheiden, wobei letztere erst auf der Ebene der Formkritik (Semantik inclusive) endgültig identifiziert werden können. Die Erklärung von 3c als „Zusatz" in „Anlehnung an Ex 1,12" (373) durch G. überzeugt im übrigen weitaus mehr als die verbreitete Zuweisung zu E.

Noch deutlicher wird der Einfluß semantischer Erwägungen auf das literarkritische Urteil G.s im Fall 22,7b (141f.). Mit der konkreten Bedeutung von *qsmym* („Wahrsageinstrumente") wird erschlossen, daß „der Satz in seinem Kontext sinnlos" ist (142). Es sei weder „anzunehmen, daß man berühmten Wahrsagern die Instrumente erst mitbrachte", noch vollziehe „Bileam ähnliche Praktiken". Das erste Argument rührt an sachkritische Erwägungen, die hier nicht notwendig am Platz sind; erst das zweite hat hier Gewicht: von den *qsmym* ist im Kontext keine Rede mehr. Auch die gut denkbare Motivation für den Eintrag, „Bileam als Vertreter der in 23,23 abgelehnten heidnischen Mantik bloßzustellen" (143), möchte man bei der sonstigen Abstufung der Beobachtungen und Urteile erst zu einem späteren Zeitpunkt skizziert wissen (vgl. in diesem Sinne S. 375). Es sei angemerkt, daß das wohl entsprechende akk. *kasāmu* „zerschneiden" (AHw 453) zwar ein dem hebr. *qōsim* (Jos 13,22) analoges Derivat *kāsimu* („Rohrzerschneider"? AHw 453) kennt, aber ebenfalls keine Ableitung mit der Bedeutung „Lohn", obwohl auch im Akk. der Kontext der Wahrsagerei belegt ist. Dafür existiert das VerbAdj *kasmu* („zerschnitten" AHw 454); mit allem Vorbehalt gegenüber semantischen Vergleichen könnte man analog dazu bei hebr. *qsmym* an das Material denken, das zum Zweck der Wahrsagung zerschnitten ist bzw. wird. G.s Deutung („Wahrsageinstrumente") würde dem nicht widersprechen.

Von speziellem Reiz sind G.s Ausführungen in einem Exkurs zur „Heimat Bileams" (96ff). Eine Diskussion der hier gebotenen Erkenntnisse erfolgt an anderer Stelle (vgl. Biblische Notizen, Heft 1, 1976). Gegenüber G.s Wertung von *'rs bny ᶜmw* (22,5) als „genuinen Textbestandteil" (114), wobei *ᶜmw* nicht als Eigenname gedeutet wird, dürfte an einen nicht quellenhaften Zusatz zu denken sein, der Bileam wahrscheinlich doch als Angehörigen der unbeliebten Ammoniter ausweisen soll. Es handelt sich vielleicht um eine alte politisch motivierte Ergänzung (zu einem ebenfalls „konkretem politischen Interesse" entspringenden Zusatz vgl. S. 373).

Die Transkription des gesamten Prosatextes (148–158) folgt Regeln aus einem unpublizierten Manuskript Richters in Fortführung bereits veröffentlichter Prinzipien (a.a.O. 82,29), die zu einem späteren Zeitpunkt im Zusammenhang bedacht werden sollen. G. erkennt selbst, daß nur eine hypothetische Rekonstruktion erzielt werden kann. Es fragt sich überdies, ob die Fiktion einer Vokalisierung unabdingbar für eine Formanalyse und notwendig ist, um neben der morphematischen Struktur auch die „Satzgrenzen des Textes" zu bestimmen (148). Die anschließend problematisierten Textstücke (22,6f.–h. 23a.24.31b.32d) lassen sich wohl auch ohne versuchte Vokalisation

syntaktisch interpretieren, im Kommentar zu *yrt hdrk* Num 22,32d (165f.) verzichtet G. selbst auf das Zitat seiner Umschrift. – Ob die Diskussion der Satzgrenzen nicht eher in den Bereich der Formkritik gehört, sei hier dahingestellt. Von Interesse sind auf jeden Fall die Beobachtungen G.s zur syntaktischen Funktion zweipoliger Ausdrucksformen (160ff): handelt es sich etwa bei *pnym 'l pnym* (Ri 6,22) um einen Nominalsatz (Hāl-Satz) oder – mit G. – um eine „zweipolige adverbielle Bestimmung"? In Analogie dazu möchte G. auch in Gen 12,8b einen asyndetischen zweipoligen Satzteil finden. Grenzfälle dieser Art sollten einmal erneut zusammenhängend untersucht werden.

Es folgt die Formkritik der 1. Einheit, die naturgemäß den breitesten Raum einnimmt (171–273).

Auf der Grundlage der von Richter eingeführten „Satzreihengliederung" wird eine Aufteilung in 7 Abschnitte vorgenommen (1: 22,4c–6h–2:22, 7a*cd.8–14 – 3: 22,15–21 – 4: 22,36–40 – 5: 22,41; 23,1–4a. 5–7 – 6: 23,11–13abe. 14–18 – 7: 23,25; 24,11.25). Die Kriterien für die Definition eines Abschnittes nach Anfang und Ende sind negativer Natur: „Wo wegen fehlender Verbindung ein neuer A beginnt, findet der vorhergehende sein Ende" (173). Dennoch wird auch nach positiven Kriterien für die Begrenzung eines A gefragt werden dürfen. Die Antwort läßt sich wohl erst nach Abschluß der Strukturerhebung geben.

Die „methodischen Erwägungen zur strukturalen äußeren Form und zu den Verbfunktionen" sind Gegenstand eines weiteren Exkurses (179ff), der im Blick auf den von Richter gebotenen Ansatz besondere Beachtung verdient. Gegenüber Richters Neutralisierung der Rolle der „ornamentalen Form" wird dieser auch strukturale Relevanz zugemessen: „syntaktische und ornamentale Beobachtungen" gelten G. als „Untergruppen der strukturalen äußeren Form" (179). Die zentrale Position der Verbfunktionen in der syntaktischen Deskription wird zu Recht betont, wobei G. Richters Deutungen aufnimmt und erstmals in konzentrierter Weise vorstellt (181f). Für die Inversionspaarung *qatal-x//x-yiqtol*-Langform kommt statt der Verbfunktionsbezeichnung „heischendes Präsens" die Neubenennung „Injunktiv" zur Wahl (181).

Die von G. gegen die Bezeichnung „heischendes Präsens" vorgebrachten Bedenken (Anm. 25) sind zu teilen. Die neue Funktionsbestimmung „Injunktiv" soll zwar „Befehl" oder „dringenden Wunsch" umschreiben, der Terminus wird sich aber ebenfalls kaum behaupten können. Nach Hofmann-Rubenbauer (Wörterbuch der grammatischen und metrischen Terminologie, Heidelberg ²1963, 46) werden mit „Injunktiv" zeitlich und modal indifferierte Verbalformen mit sekundärer Endung, z. B. lat. fuam, – bam" bezeichnet. Es handelt sich des näheren um einen besonders im ältesten Vedisch noch greifbaren Modus, dessen wichtigste Funktion nach K. Hoffmann (Der Injunktiv im Veda, Heidelberg 1967) in der Artikulation von Bekanntem besteht. So läßt sich weder morphologisch noch funktional eine vergleichbare Beziehung herstellen. Um die gemeinte Sache dennoch zu treffen, sei hier eine Bezeichnung wie „Petitiv" vorgeschlagen, die m. W. noch nicht vergeben ist.

Mit Recht stellt G. fest, daß die Funktionsangaben „keineswegs Vollständigkeit" für sich beanspruchen können (182): „Sie beschreiben, was gemeint sein kann, wenn eine bestimmte Verbform an einer bestimmten Position im Satz steht; behaupten aber nicht, dies sei formal (zu ergänzen ist wohl: eindeutig. Rez.) ausgedrückt". – Koinzidenz wird nicht als Funktion des „Inversionspaares" *yiqtol-KF-x//x-qatal* anerkannt. Weitere Begrenzungen der Inversionsregeln Richters notiert G. bei „voluntativ gefärbten" und „darstellenden" Verbformen (183ff).

Die Durchführung der Formkritik hält sich streng an die Abfolge „Äußere Form" – „Innere Form". Eine Fülle von wertvollen Beobachtungen und syntaktischen Bewertungen findet sich verstreut in den Anmerkungen (hier hätte ein besonderer Index gute Dienste getan), wie z. B. die Ausführungen zu *(w)ᶜatta* (186f, Anm. 45), zu HLK Imp (187, Anm. 47), zu den „Fügungspotenzen von *hinni*" (194, Anm. 58). Bei der Vorstellung der „geprägten Elemente" (249ff) beeindrucken die Erwägungen zum „Gehbefehl" (252, Anm. 183). Unter der Voraussetzung einer konsequenten Scheidung von „geprägter Wendung" und „Formel" wird der Formulierung „Gott kommt" (22,9a20a) ein formelhafter Charakter abgesprochen (262).

Nach Vollzug der Deskription des Textes wird eine inhaltliche Auswertung versucht, die sich allerdings auf die „Funktion Bileams" konzentriert (274ff). Es sei dahingestellt, ob eine semantische Musterung nicht noch weitere inhaltsrelevante Züge aufdecken könnte, die zu einer noch umfassenderen Zeichnung Bileams beitragen würden.

G. erkennt 2 Interpretationen in der Einheit 1: eine von Balak vertretene Deutung Bileams als ‚professioneller Flucher', die durch den „Verlauf der Ereignisse" nicht verifiziert wird, und eine vom Erzähler vorgenommene Interpretation Bileams als Jahwe-gehorsamer Prophet, die von „Verlauf und Ausgang der Handlung" gedeckt wird (287). Die Einheit 1 wird schließlich als „Beispielserzählung über prophetischen Gehorsam" (290) charakterisiert, die Gattungsbestimmung „Erzählung" will G. jedoch nicht gelten lassen: „Vielleicht steht E 1 dem Formenkanon der Novelle nahe" (291).

Von den verbleibenden Einheiten sei auf die Behandlung von E 4 (330ff) um des Ergebnisses willen hingewiesen. Der ursprüngliche Text der Eselinerzählung hat die Verspottung Bileams zum Ziel, der als blinder Seher lächerlich gemacht wird. Damit präsentiert die Einheit ein Bild Bileams, das dem Eindruck der E 1–3 und der Sprüche I–IV deutlich widerspricht.

Den Untersuchungen der wohl zu Recht als nicht quellenhaft ausgewiesenen Prosa muß nun eine Analyse der Sprüche zur Seite gestellt werden, deren Kritik ungleich kompliziertere Probleme aufwirft. Dazu sind Vorarbeiten an poetischen Texten notwendig. Den diesbezüglichen Studien des Autors der vorliegenden wertvollen Arbeit darf mit großem Interesse entgegengesehen werden.

Bamberg Manfred Görg

Barth, Christoph: **Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel.** Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1974). 120 S. (Stuttgarter Bibelstudien 72) kart. DM 16.–

Vf. geht (Einleitung S. 9–13) von der geläufigen Vorstellung aus, daß das Christentum als „Jenseitsreligion" in Spannung stehe zu der Erwartung eines „diesseitigen" Heils im AT, und will diese Alternative Jenseits – Diesseits kritisch hinterfragen. Denn wie kam das NT zu einem solchen Bruch mit der atl innerweltlichen Heilserwartung? Gibt es im späten Israel bzw. Frühjudentum schon feststellbare Tendenzen in diese Richtung? Eine Spiritualisierung? Die „religionsgeschichtliche Schule" hat diese Frage bejaht und den vermeintlichen Trend positiv gewertet. Heute wird in der Theologie wieder eher die Weltzugewandtheit und Diesseitsorientierung geschätzt. B. bezweifelt zu Recht, daß diese Alternative für AT und Frühjudentum überhaupt sachgemäß ist (und man kann es wohl auch für das NT zum Teil bezweifeln) und überprüft daraufhin die frühjüdische Literatur, von späten Zeugnissen zu älteren zurückschreitend.

In Kap. 1 (S. 15–34) behandelt er syr. Baruch und IV. Esra, wo die Zwei-Äonen-Lehre voll ausgeprägt vorliegt: Dieser Äon und der „Kommende Äon". B. sucht nun – v. a. in Auseinandersetzung mit P. Billerbeck – die Alternative Diesseits/Jenseits dafür zu entschärfen, indem er den Gegensatz „irdisch/überirdisch bzw. geistig" eliminiert. Es gehe um Vergänglichkeit und Verderbtheit einerseits und Unvergänglichkeit und Unverderbtheit (Verwirklichung des Gotteswillens) andrerseits, sichtbar verdorbenem Äon einerseits und sichtbar erneuerter Schöpfung andrerseits.

Hier fragt man sich freilich, warum Vf. der Zwischenperiode der messianischen Zeit so geringe Aufmerksamkeit widmete. Sie paßt nicht so recht in das Konzept B.s, der hier die Sachlage wohl etwas verharmlost hat, denn syr. Baruch und IV. Esra weisen bereits in die auch später im Judentum verfolgbare Richtung, in der man die Messiaszeit als endgeschichtlicher Heilszeit von der „Kommenden Welt" als endgültigem Heilszustand unterschied und zwar nicht zufällig, sondern in Zusammenhang mit einer entsprechenden Ausprägung der Gottesvorstellung.

Das 2. Kap. (35–63) gilt dem slav. Henochbuch, der Vita Adae et Evae, der Assumptio Mosis, den Psalmen Salomos, der Sapientia Salomos, den Testamenten der XII Patriarchen, dem äth. Henoch und dem Buch der Jubiläen.

Das Kap. 3 (64–81) behandelt die Qumrantexte. Auch hier sieht B. im Grunde nur die Erwartung einer Wende von der frevelgeprägten Jetzt-Zeit zur Gottesherrschaft hin bezeugt, kein „jenseitig-geistiges" Heil, zumal das Heil in seiner Bindung an die Umkehr ja stets schon in die Gegenwart hereinwirke und überdies sehr oft eine paränetische Absicht der Texte zu konstatieren sei. S. 65ff befaßt sich der Autor mit den „Regeln" von Qumran, wobei er S. 68f auch 1QSa wie 1QM miteinbezieht. Dabei zeigt sich der Pferdefuß seines doch etwas unscharf definierten Begriffs „Jenseits". Er mißdeutet z. B. jene Autoren, die (wie v. der Osten-Sacken und der Rezensent) in 1QSa und 1QM Regeln für die Endzeit (im engen Sinn des Wortes) sehen, als ob sie diese Endzeit als überirdisches „Jenseits" verstünden. Davon kann aber keine Rede sein, gemeint ist der Unterschied, der zwischen den Regeln für das empirische Gemeindeleben und programmatisch-utopischen Entwürfen für das endzeitlich wiederhergestellte Gesamtisrael besteht. B. war von der befehdeten Alternative Diesseits/Jenseits so gefangen, daß er sie hier so voraussetzte, wie sie P. Billerbeck vertreten hatte.

In Kap. 4 (82–100) werden Dan 8–12 und Dan 7 erörtert – mit demselben Ergebnis: es geht immer nur um die große, entscheidende Wende, um die Zeit der Krise davor, aber kaum je um den Heilszustand danach, schon gar nicht um dessen „geistig-jenseitigen" Charakter. Dies ist auch der Tenor des Schlusses S. 101–103.

So treffend die beabsichtigte Auflockerung der unangemessenen Alternative Diesseits/Jenseits auch geraten ist, ergeben sich doch Fragen an den Autor. Ist es sachlich gerechtfertigt, mit dieser gewiß fragwürdigen Alternative das Kind mit dem Bade auszuschütten? Nämlich 1. dadurch, daß der vorhandenen Differenz zwischen einem individuellen Schicksal nach dem Tod im Verhältnis zur heilsgeschichtlichen Erfüllung für das Gottesvolk überhaupt nicht Rechnung getragen wird, 2. dadurch, daß der Trend zur Ausbildung eines Transzendenzbegriffes und die dadurch entstehenden Probleme im Blick auf die herkömmliche heilsgeschichtliche Zukunftserwartung verharmlost werden? Ist es doch so, daß auch späterhin das Ernstnehmen der Überweltlichkeit Gottes diesbezüglich Konsequenzen für Weltbild und Heilsgeschichtstheologie gehabt hat und zwar im Sinne der bei IV. Esra deutlich sichtbaren Unterscheidung zwischen Messiaszeit und „Kommendem Äon". Auch das Verhältnis zum NT, anfangs angeschnitten, wird zuletzt nicht mehr berührt.

Die sehr einleuchtend geschriebene Darstellung ist somit nur als Teilbehandlung des im Titel umrissenen Themas „Diesseits und Jenseits" zu lesen, das Thema selbst ist vielfältiger und problemreicher. Für den beabsichtigten Zweck, die theologische Redeweise in Frage zu stellen, wird hingegen das Bändchen einen guten Dienst leisten – und das war ja wohl die Absicht Vf.s.

Köln Johann Maier

Goppelt, Leonhard: **Theologie des Neuen Testaments.** 2. Teil. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses. Hrsg. von Jürgen Roloff. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). S. 317–669 d. Gesamtwerkes, kart. DM 36.–; Subskr. DM 33.–

Der 1. Teil dieser Theologie des NT stellt Wort und Geschichte Jesu dar (s. ThRv 72, 1976, Sp. 18–20). Mit diesem 2. Bd liegt nun das Gesamtwerk so vollständig vor, wie dies nach dem schmerzlich frühen Tod des Autos möglich ist. Wie schon im 1. Bd ist auch in diesem die Forschungsgeschichte, insbesondere der neuesten Exegese, jeweils ausführlich behandelt. Können freilich die sich ablösenden Theorien so genau voneinander geschieden werden, wie es G. unternimmt? Die Grundhaltung ist überlegt zurückhaltend, nicht selten mit entschiedener Kritik an heute weithin geltenden Auffassungen. Die Darstellung reicht weit über das NT hinaus in die Zeit der frühen Kirche. Das apostolische Christuszeugnis soll zur Geltung gebracht und als Norm des Glaubens und Lebens auf die Gegenwart bezogen werden.

Der 1. Haupteil ist überschrieben: Die Urgemeinde (Die Kirche unter Israel). Quellen sind die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte und die synoptischen Evangelien.

Von Anfang an wird in der Kirche die Taufe gespendet. G. begnügt sich nicht mit der religionsgeschichtlichen Ableitung der christlichen Taufe aus jüdischen Taufgebräuchen und heiligen Bädern bei vielen Völkern. Die Taufe „wächst (wie das Abendmahl) aus Jesu personhaftem Eintreten in die Gemeinschaft der zur Umkehr gerufenen Sünder heraus". Diese Überzeugung wird von der Kirche im Taufbefehl Mt 28,19f formuliert. Die Einsetzungsberichte des Herrenmahles erweisen sich in ihrem Kern als historisch. Die Sakramente sind „in ihrer Umwelt einzigartig wie alles, was durch das Ostergeschehen gegeben war". Die Jüngergemeinde bildete zunächst in Israel eine Sondergemeinde, den Pharisäern oder der Bruderschaft von Qumran vergleichbar. Vom Unglauben des größten Teils Israels weg geht die Mission zu den Völkern. Unsere Quellen bezeugen von Anfang an Spannungen zwischen dem Judenchristentum und dem Heidenchristentum. Ohne Bruch bildet sich die Christologie. Jesus vertritt sie als verhülltes Selbstzeugnis. Die Apostel verkünden sie nach und aufgrund der Auferstehung Jesu als offenes Bekenntnis und vertreten sie als dieses Bekenntnis explizierende Lehre. Als ursprünglich sind vier Titel zu unterscheiden wie zu verbinden: Knecht Gottes, Christus, Sohn Gottes, Herr. Auch wurden die Menschensohnworte als Selbstzeugnis Jesu weitergegeben. Das Bekenntnis der Gemeinde sagt von Anfang an nicht, was Jesus war, sondern was der Erhöhte für sie ist. Älteste Christologie ist Dialog zwischen der Jesusüberlieferung und dem Kerygma der Gemeinde.

Ein zweiter Hauptteil ist überschrieben: Paulus und das hellenistische Christentum. Gegenüber der These von einem gesonderten hellenistischen Christentum macht G. Vorbehalte geltend, betont aber die entscheidende Wichtigkeit des Übergangs des Evangeliums aus der jüdischen in die griechische Welt. Schon aus dem Diaspora-Judentum hatte sich in Jerusalem eine hellenistisch-jüdische Jesus-Gemeinde gebildet, so daß die dortige Kirche von Anfang an zweisprachig war. Den entscheidenden Überschritt vollzog sodann Paulus.

Das Christuszeugnis gelangte zu Paulus schon in der Interpretation sowohl der jüdischen Apokalyptik wie des hellenistischen Synkretismus. Eine angebliche vorchristliche Gnosis ist jedoch nach G. weithin ungewisse moderne Konstruktion. Die von jüdischer Forschung bedrängend gestellte Frage, ob der Diasporajude Paulus die Weisung der Thora nicht etwa als forderndes und überforderndes Gesetz mißverstanden habe, wird von G. nicht aufgenommen. Im Schriftgebrauch des Paulus darf nicht überhört werden, daß er als Sprecher der Schrift Menschen nennt wie Mose, David, Jesaja. Gemäß rabbinischer und philonischer Hermeneutik besagt dies doch wohl, daß die Schrift nicht einfachhin Gottes Wort ist, sondern einen menschlichen Faktor enthält.

G. entwickelt die paulinische Theologie insgesamt ausführlich als Christologie. Die Präexistenztheologie ist nach G. hellenistische Schöpfung, die Jesu Ankunft – dem Wesen gemäß – auf den Kosmos bezog. Sind damit, so mag man wohl fragen, die atl. jüdischen Motive der Entwicklung der Präexistenzchristologie hinreichend gewertet? Die paulinische Theologie der Passion und des Kreuzes entfaltet wesentliche Herrenworte. Das echte Evangelium stammt vom Urzeugnis der Apostel her (Gal 2,2; 1 Kor 15,1–11). Doch berufen sich auch die Gegner (Gal 5,11; 2 Kor 11,22f) auf die Altapostel. Die Tradition bedarf also der echten, nämlich echten christologischen Auslegung.

In der sich bildenden Theologie des Geistes ist der Geist nicht als „Person" vorgestellt, sondern er ist worthafte Kraft, durch die Gott wie Christus gegenwärtig wirksam sind. Paulus will nicht, wie spätere Trinitätslehre, die innergöttliche Struktur erklären, sondern das soteriologische Widerfahrnis als das Aus-sich-Heraustreten des einen Gottes kennzeichnen. Ist damit auch Phil 2,6–11 und Röm 1,3f genügt wie 2 Kor 13,13?

Wenn heute die Lehre von der Rechtfertigung wieder im Brennpunkt ntl Theologie steht, lehnt G. neueres Verständnis ab, wonach Rechtfertigung die eschatologische Vollendung der Welt sein soll (so besonders E. Käsemann und P. Stuhlmacher); er versteht Rechtfertigung lutherisch und forensisch als die jedem Glauben geschenkte Gerechtigkeit.

Der kurze Abschnitt über die Kirche läßt offen, woher Paulus die Bezeichnung ekklesia nimmt. Die Vorstellung von der Kirche als dem „Leib Christi" stammt nach G. nicht, wie vielfach vermutet, aus dem gnostischen Urmensch-Mythos her, sondern ist (nach 1 Kor 10,17) in der paulinischen Auffassung des Herrenmahles begründet.

Ein letzter Hauptteil behandelt die Theologie der nachpaulinischen Schriften in der ausgehenden apostolischen Zeit. In der eschatologischen Hoffnung stehend, muß die Kirche in Gesellschaft und Umwelt leben und wirken.

So wird als Thema des ausführlich behandelten 1. Petrusbriefes gefunden „die heute quer durch die Ökumene diskutierte Frage nach der Verantwortung der Christen in der Gesellschaft, ... in Politik, Wirtschaft und Ehe". Der Brief habe eine „frühchristliche Tradition essenischen Ursprungs" aufgenommen. G. bietet in Grundzügen eine weithin neue und eigenwillige Exegese des 1. Petrusbriefes, den G. besonders schätzte und für den er seit langem einen Kommentar vorbereitete.

In der Apokalypse des Johannes wird aus dem Problem Kirche und Gesellschaft ein schwerer Konflikt zwischen beiden. Es bleibt offen, ob der Vf. Johannes mit dem Zebedäussohn Johannes personengleich ist. Die johanneische Apokalypse darf weder rein zeitgeschichtlich, noch rein endgeschichtlich verstanden werden. Das Eschaton ist in ihr stets ebenso gegenwärtig wie zukünftig. Die Wesenszüge der Endgeschichte werden so entworfen. Der Mensch ist an diesem Geschehen mitverantwortlich beteiligt. Dadurch ist ntl Eschatologie von Mythologie geschieden.

G. trennt sich von der lutherischen Kritik des Jakobusbriefes. Dieser Brief hebt wohl die Forderung des Evangeliums einseitig hervor, stellt damit aber alles Scheinchristentum bloß, das in leeren Worten und quietistischen Vorstellungen lebt. Doch ist der Brief eine Vorstufe des frühkatholischen Versuches, durch psychologische Pädagogik zu bewirken, was nur Gottes schöpferische Gnade wirken kann.

Der Hebräerbrief nimmt mit der Christologie des Hohenpriesters wohl einen Gedanken des hellenistischen Judentums auf. Der Brief entwickelt das Bild mit Hilfe seiner Schriftauslegung als Interpretation des Christusbekenntnisses der Gemeinde. In der Warnung vor dem Rückfall und der Verweigerung einer (zweiten) Buße meldet sich der Unterton einer quantitativen Begrenzung der Gnade an.

Im 1. Bd seiner Theologie des NT hatte G. die Evangelien als Zeugnis der ursprünglichen Christologie behandelt. Nun kommt er noch einmal auf die Evangelien zurück, indem er aus der Redak-

tion der Evangelisten je die theologische Absicht und Aussage erhebt.

Evangelium und Apostelgeschichte des Lukas geben eine Theologie der Heilsgeschichte. Die Konstituante der Epochen der Heilsgeschichte als Prophetie, Jesus, Kirche ist der Geist. Die Kirche ist die Vollgestalt des wahren Israel. Das Gesetz wird nicht abgetan, sondern bleibt Lebensnorm. Die allgemeine Erwartung der Parusie und des allgemeinen Gerichts wird durchlässig für die individuelle Eschatologie jeder Vollendung im Tod.

Das Matthäusevangelium ist nach G. wohl – wie dies weithin angenommen wird – für eine Gemeinde in Syrien verfaßt. Matthäus interpretiert die Messianität Jesu vor allem durch den Schriftbeweis, der aus der Kontroverse zwischen Kirche und Synagoge herstammt. Jesu Wirken ist auf das Ziel Mt 28,19, d. h. Taufe und Taufparänese, hin dargestellt. Ist Jesus bei Markus der verborgene Messias, so bei Matthäus der dem Leser als der Niedrige und Barmherzige offenkundige Messias. Das Evangelium nach Matthäus fordert nicht eine Gerechtigkeit aus neuer Gesetzlichkeit, wenn es auch so verstanden wurde. Denn es verheißt dem Lohn, der nicht mit Lohn rechnet (Mt 6,4.6.18). Die Jüngergemeinde trennt sich als „Kirche" von der Synagoge. Kirche ist die bleibende Gegenwart Christi (Mt 28,20) und Bereich der Gottesherrschaft (Mt 13, 36–43). Dies konnte freilich die Selbstüberhebung der Kirche als Repräsentation des Reiches Gottes verursachen.

Unbeschadet der Verfasserfrage hinsichtlich des Johannesevangeliums entscheidet sich die Frage nach der Apostolizität des Evangeliums danach, ob die Geschichte Jesu ihrer wahren Intention gemäß verstanden und ausgelegt ist. Die johanneische Begriffssprache hat – auch nach G. – ihre Analogien in frühen gnostischen Strömungen, mit denen sich das Evangelium jedoch auseinandersetzt. Die Ich-bin-Worte wollen dem Hörer weder die ewigen Ideen vermitteln – so erklärte der deutsche Idealismus, noch den Gewinn „der Eigentlichkeit" – so erklärt R. Bultmann, sondern ihn zur eschatologischen Erneuerung und Vollendung seiner Geschöpflichkeit führen. Gegenüber heute weithin angenommenen literarkritischen Hypothesen, welche die ausdrückliche Nennung der Taufe Jo 3,5 und jene Verse, die vom Sakrament des Mahles sprechen, Jo 6,51–58, einer späteren kirchlichen Redaktion zuweisen, erachtet G. diese Texte als ursprünglichen Bestand des Evangeliums, indem durch sie die Geschichte Jesu in die Gemeindesituation hinein verlängert wird. Auch die eschatologisch-apokalyptischen Verheißungen der Auferweckung am Jüngsten Tage (Jo 5,28; 6,39) sind nicht sekundäre redaktionelle Zufügungen, sondern gehören von Anfang dem Evangelium zu. Sie verkünden die eschatologische Endgültigkeit des schon jetzt dem Glauben gewährten Heiles.

Die Theologie des Neuen Testaments von G. bietet nicht nur eine Zusammenfassung heutiger exegetischer Ergebnisse und Einsichten, was vielleicht andere Darstellungen der Theologie des Neuen Testaments eher beabsichtigen, sondern sie steht mitten in Diskussion und Forschung.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Schelkle, Karl Hermann: **Theologie des Neuen Testamentes.** IV,1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung / IV,2: Jüngergemeinde und Kirche. – Düsseldorf: Patmos 1974 / 1975, 124 S. / 208 S. geb. DM 24.– / 32.80

Mit diesen beiden Bänden fand das große Werk des Tübinger Exegeten seinen Abschluß. Bereits dies darf als achtenswerte Leistung herausgestellt werden. Es geht dem Vf., auch in diesen Bänden, wie er im Vorwort von Bd. IV,2 vermerkt, „um das bleibende Wort (Gottes) in den Menschenwörtern der Schrift wie in Glauben und Leben der Kirche" (11).

Einerseits bieten auch diese Bände knappe Übersichten über die in ihnen behandelten Sachthemen:

IV,1: Königsherrschaft Gottes, Endzeit, Tod und Leben, Parusie, Auferstehung der Toten, Gericht, Himmel und Hölle, Neue Schöpfung; IV,2: Sondergemeinden, Jüngergemeinde, Kirche, Charisma und Amt, Ämter, Petrus, Wort (Gottes), Sakramente, Mahl, Israel und Kirche, Kirche und Völker.

Andererseits versucht der Autor aufgrund der oft divergierenden Vielfalt und Unabgeschlossenheit der ntl Aussagen vorsichtig aufzuzeigen, welche Fragen sich zu den einzelnen Sachaussagen und Vorstellungen in der heutigen Theologie erheben und in welcher Richtung die Lösung nach Auffassung der heutigen (katholischen) Theologie zu suchen ist. Dies zeigt sich gerade in diesen beiden Bänden deutlich, die ja z. T. wirklich „brisante" Fragen behandeln.

So stellt Sch. zur Frage der Naherwartung der Parusie fest: Jesus „teilte die Anschauungen seiner Zeit und Umwelt. Er verkündete „die drängende Nähe der Königsherrschaft Gottes", meint aber dann, die Fragen nach dem Zeitpunkt wäre „nicht wesentlich wichtig" gewesen, da die Gottesherrschaft nach Jesus bereits in die Gegenwart hereinragte. „Jesus verkündet die immerwährende Nähe des auf den Menschen in Gericht und Gnade zukommenden Gottes. Die Naherwartung ist nicht temporal, sondern personal zu verstehen" (29).

Zur Frage der Herrschaft und des Reiches Gottes stellt er fest: Dieser Begriff und die damit gemeinte Sache fände auch in der heutigen katholischen Dogmatik nur „verhältnismäßig wenig Beachtung" (35).

Zu den apokalyptischen Erwartungen und Vorstellungen des NT führt er aus, daß diese vom heutigen Weltbild und auch vom Gang der Entwicklung her (s. die Aussagen vom Kommen des Menschensohnes noch zur Zeit seiner Generation, Mk 9,1; 13,28–37) gedeutet werden müssen als bildhafte Aussagen von Wirklichkeiten, die sich in unseren Vorstellungskategorien nicht adäquat ausdrücken lassen (vgl. 42ff). Zur Vorstellung von der neuen Schöpfung erklärt Sch.: „Gemäß der Erwartung der Neuschöpfung erfährt die Welt nicht ein vernichtendes Ende, sondern eine allumfassende göttliche Vollendung" (12) und fährt dann fort: „Diese Hoffnung der Vollendung wird aufgenommen von heutigen politisch-evolutionären Vorstellungen ... Der Glaubende erwartet die Zukunft Gottes, indem er selbst sich in diese mitberufen und miteinbezogen weiß ... Der Mensch ist aufgeboten, zur Überwindung von Armut, Schuld, Zerstörung und Tod(!) zu helfen". Diese Zukunft ist aber zugleich „immer Zukunft Gottes", weil Gott „die ganze Zukunft ist" (121). Schelkle verbindet hier also evolutionäres Denken mit christlich-eschatologischer Hoffnung, die er aber nicht apokalyptisch entfaltet.

Im Abschnitt über Tod und Leben geht er auch auf die Frage nach dem Verhältnis von griechischer Unsterblichkeitslehre und biblischer Lebenshoffnung ein und stellt fest, daß die christliche Philosophie die griechische Unsterblichkeitslehre durch Aufnahme der biblischen Lebenskonzeption entscheidend modifiziert habe. Demnach bleibe der ganze Mensch ein dem Tod verfallenes, allerdings auf Leben hin ausgerichtetes Wesen. Die christliche Enderwartung ist aber ein Akt des Glaubens und der Hoffnung auf die Treue Gottes, nicht jedoch das Fazit einer unabänderlichen Naturgegebenheit (52ff).

Zur Parusiehoffnung wird gesagt, sie setze das antike mythische Denken voraus. „Die Verkündigung der Parusie bezeugt (danach) den Glauben der Kirche, daß das Heil der Welt noch verborgen ist", die Welt also offensteht für das vollendende Handeln des Schöpfergottes (78).

Ebenso läßt Schelkle das Wie der Gerichtserwartung des NT offen, wenn er auch das Daß betont (92ff).

Besonders aufschlußreich sind seine Ausführungen über Himmel und Hölle. „Himmel ist kein Ort, sondern Geschichte dann, wenn der Mensch zu Gott und Gott zum Menschen kommt ... Im Himmel sein heißt ... bei Christus sein" (112).

Zur Hölle wird gesagt, daß die ntl. Schriftsteller die Jenseitsvorstellungen ihrer Zeit durchaus teilten, jedoch nicht das Wie, sondern das Daß betonten, nämlich die Möglichkeit einer ewigen Verwerfung. Daß das NT im Anschluß an das AT und das zeitgenössische jüdische Denken das Böse auch personifiziert, dürfe nicht überbetont werden. Denn „das Neue Testament hat ... nicht die Absicht, eine Dämonologie aufzubauen, sondern es lehrt die Überwindung und das Ende der Dämonen. Der da und dort neuerdings mit Intensität geführte Streit um die Person des Bösen ist ein Rückfall in Dämonologie und Mythologie" (115, A 6).

Diese, allerdings nur in einer Anmerkung gebotene Feststellung zeigt, wie sehr auch Sch., der eine sehr maßvolle, bewußt kirchliche Position in der heutigen katholischen Exegese einnimmt, sich den Einsichten und Auffassungen der neuesten katholischen Exegese und Theologie öffnete und das positive Anliegen des Entmythologierungsprogramms aufgriff, nämlich die Heilsbotschaft des NT personal und geschichtlich zu verstehen.

Daß dabei auch die ekklesiologischen Positionen exegetisch und ökumenisch neu bedacht werden, zeigt der Teilband über die Kirche. Sch. stellt zunächst dar, wie die apostolische Kirche beides kennt und schätzt, Charisma und Amt, wie aber das Amt langsam das Charismatische verdrängt und aus geschichtlich einsichtigen Gründen die führende Rolle in der Kirche einnimmt.

Zur Frage des Sonderpriestertums neben dem allgemeinen aller Getauften stellt Sch. fest, daß „das Neue Testament Anfänge des einzelnen priesterlichen Amtes kennt, in dem sich das gemeinsame Amt darstellt" (69) und verweist auf Stellen wie Röm 15,15–19; Phil 2,17, dann auf die Zeugnisse der Apostolischen Väter. Doch besteht er energisch darauf, daß das NT zunächst und vor allem das Priestertum der ganzen Kirche betont, das sich in der Verkündigung, in der Spendung der Sakramente, der Mission, im Lebenszeugnis und im Gemeindeleben äußert. Dabei bemerkt er, daß diese Bevollmächtigung aller zum priesterlichen Dienst in der Kirche „auch von der Feier des Mahles und von der Vergebung der Sünden (Mt 18,18) gelten" müsse (69).

Im Zusammenhang der Ausführung über die urchristlichen Propheten bemerkt er: „Es kann in der Kirche nicht alles verwaltet werden. Es muß auch Neuheit und Freiheit des Geistes geben" (75).

Im Abschnitt über „Frau und Amt“ (83–89) wird abschließend gesagt, daß in der neuen Schöpfung die alten gesellschaftlichen Verhältnisse grundsätzlich überwunden seien (vgl. Gal 3,28), daß aber die Kirche nach 2000jähriger Prägung des Priesterdienstes durch Männer „erst andere Struktur erhalten (müßte), wenn die Frau am priesterlichen Amt teilhaben sollte, falls dies möglich ist“ (89). Hier erwartet der Vf. zuerst noch lange und gründliche Bemühungen theologischer und praktisch-pastoraler Art.

Sehr ausführlich wird die Petrus-Primatsfrage behandelt, wobei in sehr ausgewogener Weise der heutige Stand der Forschung ausgebreitet wird, ohne die geschichtliche Entwicklung aus katholischer Sicht einseitig zu interpretieren.

Wertvoll und in einer biblischen Theologie aus katholischer Feder bedeutsam ist der gedanklich reiche und anregende Abschnitt über das Wort (Gottes) in der Sicht der Antike, des AT und NT (104–112), wobei Schelkle besonders der Frage nach dem Verhältnis von Wort Gottes und Wort der Kirche nachgeht. Sehr erhellend für die katholische Sakramentenlehre ist das, was die breitangelegten Abschnitte über Sakramente (Taufe) und Mahl (Eucharistie) ausführen. So zeigt er, daß die christliche Taufe aus den jüdischen Taufbewegungen jener Zeit herauswuchs, besonders jener des Täufers. „Ein wichtiger Grund für die Taufübung der Kirche wird gewesen sein, daß Jesus selbst die Taufe des Johannes auf sich nahm“ (122). Allerdings erhielt die christliche Taufe ihr Charakteristikum durch die Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Jesu und auf die Sendung des Geistes Gottes. Ausgezeichnet informiert Sch. auch über den heutigen Stand der Eucharistieforschung nach dem Verhältnis von Tod Jesu – Abendmahl – Todesvergegenwärtigung – eschatologischem Ausblick. Besonders fruchtbar ist dabei, was er abschließend über das Verhältnis von Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben und dogmatischer Deutung durch Thomas, Duns Scotus, das katholische Lehramt und moderne katholische Dogmatik (155f) ausführt. „Zeichen und Gestalt von Brot und Wein gehen über allen natürlichen Inhalt und Wert hinaus, transzendieren die Täglichkeit, indem sie eschatologisch endgültiges Heil darstellen, verheißen, verbürgen“ (156).

Neu in einer Theologie des NT aus katholischer Hand ist der breit angelegte Abschnitt: Israel und Kirche, der alle Fragen aufgreift, die dieses Verhältnis in Vergangenheit (bsd. in der Sicht des Paulus), aber auch in der Gegenwart betreffen, wobei Sch. sich auch dem heiklen Problem: Antisemitismus im NT stellt. Er hat dabei den Mut, auf S. 166, A 9 zur Gerichtsrede Jesu über die Pharisäer und Schriftgelehrten Mt 23 festzustellen: „Ich würde heute nicht mehr sagen, daß Mt 23 ‚im ganzen im Geist Jesu der Gegensatz zwischen alter und neuer Gerechtigkeit‘ dargestellt sei (so Theol. NT 2,44)“, im Gegenteil, sie widerspricht nach ihm nun wohl „dem Geist Jesu“ (d. h. der von Jesus vertretenen Gerechtigkeit und Liebe). Sch. vergißt dabei nicht, die Umstände zu beachten, die hinter den ntl Aussagen über das Judentum jener Zeit stehen. „Die Verurteilung des Pharisäimus Mt 23 ist zeitgeschichtlich gebunden“ (167). Mt 23,39 versteht er als Verheißungswort (168): „Auch Israel wird den Wiederkommenden als Segensbringer begrüßen“. In dem Abschnitt: „Schuld am Tod Jesu“ bekennt Sch.: „Alle menschliche Schuld, der Juden und der ganzen Welt, ist darin (d. h. in der Selbsthingabe Jesu am Kreuz) endlich aufgehoben“ (171).

Mit dem Kap. „Kirche und Völker“ beschließt Sch. seine Theologie und bekennt sich darin zu der Hoffnung auf das durch Christus bewirkte endgültige Heil aller Menschen.

Die Theologie von Sch. erhält so den Charakter eines persönlichen Glaubensbekenntnisses. Sie wird zum Zeugnis eines Gläubigen, der als ökumenisch offener, katholischer Christ das schriftgewordene Zeugnis der Offenbarung gläubig und kritisch auf die heutige Situation von Menschheit und Kirche hin bedenkt und Weisung zu geben sucht für seine Mitchristen, aber auch für seine Zeitgenossen.

Was bereits in früheren Stellungnahmen festgestellt wurde, sei hier zuletzt wiederholt: Diese Theologie bietet eine gediegene, leicht zu lesende, theologisch ausgewogene, dabei gläubig fragende und dem Glauben dienende Übersicht über das, was das NT als das maßgebende Zeugnis der grundlegenden Zeit der Kirche über die in Jesus Christus ergangene, abschließende Offenbarung bekennt und sagt. Sie kann vor allem Studierenden der Theologie und der katholischen Religion, dann vor allem Seelsorgern und Religionslehrern wertvolle Dienste leisten, da sie hilft, Einzelerkenntnisse in den Gesamthorizont des Glaubenszeugnisses des NT einzuordnen und von dort her zu sehen, daneben aber einen guten Führer darstellt, mit den Zentralfragen der Offenbarung und des Glaubens auf sachgemäße Weise ins Gespräch zu kommen. (In dieser Hinsicht wäre allerdings zu wünschen gewesen, die heute erkannten Probleme zuweilen deutlicher darzustellen und dazu kritische Sachfragen aufzuführen). Daneben ist diese Theologie ein dem Glauben dienendes, die Glaubenserkenntnis wirklich förderndes Werk, das suchenden Christen ohne Vorbehalt empfohlen werden kann. Sch. Theologie ist nicht dazu geschrieben, neue Perspektiven für die Frage nach Wesen, Ansatz und Sinn einer ntl. Theologie im Gesamt der christlichen Theologie zu erschließen, sondern um Studierenden und den Glauben Bedenkenden eine gediegene Anleitung und Einführung in das Glaubenszeugnis des NT zu bieten. In dieser Hinsicht darf das Werk als gelungen und wirklich hilfreich bezeichnet werden.

Angeregt sei zuletzt noch, mit einem Gesamtregisterter die Brauchbarkeit dieses Arbeitsbuches zu erhöhen.

Passau Otto Knoch

Leroy, Herbert: **Zur Vergebung der Sünden.** Die Botschaft der Evangelien. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1974). 114 S. (Stuttgarter Bibelstudien 73) kart. DM 14.80

Die Studie geht auf eine Vorlesung zurück, die Vf. 1972 im Rahmen des Kontaktstudiums in Tübingen gehalten hat. Die „praktische Zielsetzung“ des Büchleins (im Hinblick auf das Thema „Versöhnung“ für das Heilige Jahr 1975) wird besonders im § 6 (Folgerungen und Anregungen) sichtbar. Die Paragraphen des Hauptteils erheben – exegetisch behutsam und in der Auswahl treffend – den Befund der Evangelien zum Thema Sündenvergebung. Daß dem ältesten Evangelium dabei kaum Beachtung geschenkt wurde, kann man bedauern. Die Ausklammerung der Beziehungen zwischen Sündenvergebung und Taufe (11) läßt sich von den Evangelien her rechtfertigen.

Bevor sich Vf. den Evangelien zuwendet, behandelt er im § 1 die Vergebungszusage im AT (an den Beispielen der „prophetischen“ Zusage 2 Sam 12,1–15a und der „kultischen“ Jes 6). Dann bespricht er die Vergebungsaussagen der Evangelien nach Mt und Lk (§§ 2.3). Hier kommen die Texte Mt 26,28; 16,16–19; 18,18; 9,1–8; Lk 3,3; 24,46–48; 7,36–50 zur Sprache. § 4 widmet sich dem vierten Evangelium (Joh 1,29–36; 13,10; 15,2f; 20,21–23), und § 5 faßt die Analysen unter der Überschrift „Vergebung in Überlieferung und Deutung der Evangelien“ zusammen.

Das Büchlein darf wegen seiner aktuellen Fragestellung und soliden Arbeitsweise gerade den Theologen empfohlen werden, die in der Seelsorge den Dienst der Versöhnung und den Zuspruch der Vergebung zu vollziehen haben.

Bochum Gerhard Schneider

Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer. Übersetzt und erklärt von Joachim Jeremias und August Strobel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 269 S. (Das Neue Testament Deutsch, Teilband 9, 11. Auflage = 1. Auflage dieser neuen Fassung) kart. DM 22.80

In dieser neuen Auflage liegen die Pastoralbriefe also wiederum in der Hand von J. Jeremias (allerdings überarbeitet und um einige Seiten vermehrt, nicht nur nachgedruckt), während der Hebräerbrief durch A. Strobel eine völlige Neubarbeitung erfuhr (früher H. Strathmann).

Es war nicht zu erwarten, daß J. Jeremias seine Beurteilung der Pastoralbriefe im Grundsätzlichen revidieren würde, aber an etlichen Stellen gibt er doch zu erkennen, daß ihn die Arbeiten zum literarischen und theologischen Charakter dieser Schreiben, die in den letzten Jahren von verschiedenen Seiten beigesteuert wurden, nicht unbeeindruckt gelassen haben. Darum lohnt es, einige seiner Änderungen der Einleitungskapitel zu notieren. Insgesamt lassen sie mehr Verständnis für die Annahme der Unechtheit erkennen und stellen deren Argumente profilierter dar, teils handelt es sich auch um kleinere Revisionen des früheren Urteils, die als solche respektabel sind.

So wird die Behauptung der Frühbezeugung (durch „vielleicht schon Ignatius, jedenfalls aber Polykarp“) in der Überarbeitung ersatzlos gestrichen (4). Im selben Zusammenhang werden Akzente vertauscht; es heißt statt früher: „das Fehlen (sc. der Pastoralbriefe) bei Marcion kann kaum auf Unkenntnis der Briefe zurückgehen, sondern muß auf Ablehnung der Briefe durch Marcion beruhen“ jetzt: „das Fehlen bei Marcion muß nicht auf Unkenntnis der Briefe zurückgehen, sondern kann auch auf Ablehnung beruhen“ (4) (gesperrt vom Rez.). Das sind Umformulierungen zugunsten größerer Sachlichkeit. Dazu gehört es auch, daß nach dem Vergleich der Pastoralbriefe mit den Paulusbriefen nicht mehr wie bislang „ein Unterschied“, sondern „erhebliche Unterschiede“ konzediert werden (5). Merkwürdig, daß der Terminus „Heiland“ (Phil 3,20) als Beispiel für einen „Hofstil“

bei Paulus stehenblieb (6; der Exkurs zu 2 Tim 1,14 stützt nach wie vor nicht diese Assoziation). – Auf S. 6f. ist ein neuer Passus eingefügt, der die Annahme von Pseudepigraphie als grundsätzlich möglich und als nicht ehrenrührig für den Vf. der Pastoralbriefe bzw. die Urkirche hinstellen will. Dazu werden allerdings verharmlosende, freilich konventionell gewordene Redensarten verwendet, die die literarische Fälschung in der Spätantike als „ein weitverbreitetes Verfahren", als „durchaus legitimes literarisches Verfahren" unterstellt. Daß dies angesichts der Tatsache antiker Fälschungskritik u. ä. so direkt nicht angeht, kann hier nicht diskutiert werden. J. hält jedenfalls die Unechtheitsthese für grundsätzlich möglich und für historisch zulässig, zeigt aber seinerseits in dem neu gezählten 7. Punkt („Indizien für die Echtheit der Briefe"), warum er sich ihr nicht anschließen kann (7–9). Hier ist nur das Argument a) neu und zeigt m. E. wieder, daß die literaturgeschichtlichen und kirchenhistorischen Bedingungen der Pseudepigraphie nicht genügend bedacht sind: Auch die „Menschen des christlichen Altertums", bemerkt J., waren zu kritischen Beobachtungen fähig, und doch ist nie jemand von ihnen auf die Idee verfallen, die Echtheit der Pastoralbriefe zu bezweifeln. Nur in einer anachronistischen Psychologie der literarischen Fälschung kann man daraus ein Indiz für die Echtheit machen. – Die früher schon benützten Argumente für die Echtheit sind weiter ausgearbeitet, ohne qualitativ überzeugender oder ausschlaggebender zu werden (8f). Am Ende dann „sträuben sich" die „geschichtlichen Einzelheiten", mit denen J. die Situationsangaben und Personalnotizen der Pastoralbriefe meint, nicht mehr wie ehedem „schlechterdings" dagegen, als Fälschung behandelt zu werden. Danach ist ein Satz neu eingeschoben (9), der die „Kunst der damaligen Pseudepigraphen" so verstehen will, daß man ihre Spuren am Klischeecharakter ihrer Nachahmungen erkennt; weil die erwähnten Angaben der Pastoralbriefe einen spontanen, echten Eindruck machen, sind sie nicht pseudepigraphisch nachgeahmt, sondern sind authentisch. Dabei äußerte sich die Routine der Fälscher doch durchaus nicht allein in Klischees. – Auf S. 10 ist die frühere Meinung gestrichen, daß in den älteren Paulusbriefen in erster Linie Timotheus der Schreiber war, gestrichen, auch, daß es im Fall der Pastoralbriefe dann Tychikos war. Man ist erstaunt, daß im kurzen Literaturverzeichnis (11) die Erklärung der Pastoralbriefe von G. Holtz (Berlin 1965) unter die wissenschaftlichen Kommentare eingeordnet ist, während seine Thesen und Methoden über weite Strecken diesen Anspruch nicht erheben können und J. selbst sich seinerzeit nicht begeistert zeigte (vgl. die Rez. ThLZ 93, 1968, 104–107).

Unter den Eingriffen des Vf. in die Übersetzung und den Kommentartext selbst sind mir keine sachlich gravierenden Änderungen aufgefallen. Es handelt sich um stilistische Verbesserungen, philologische Präzisierungen, Vermehrung von Querverweisen, Ergänzungen etc. – Drei neue Exkurse kamen hinzu: „Die ‚gesunde Lehre'" (14f), „Eines Weibes Mann" (24), „Palingenesia" (75f), von denen der zweite mir sachlich nicht klar in seiner Auskunft scheint: „So bleibt nur die Deutung der formelhaften Wendung ‚Eines Weibes Mann' auf unterlassene (sic!) Scheidung und Wiederheirat" (24). Gemeint scheint aber zu sein, daß nur Verwitwete als Wiederverheiratete noch in Frage kommen für ein kirchliches Amt (eben nicht Geschiedene). – Der Satz, wonach „die Mehrzahl der Forscher sich weder zu einer glatten Annahme der Unechtheit noch zu einer uneingeschränkten Echtheitserklärung entschließen kann, sondern zu vermittelnden Hypothesen ihre Zuflucht nimmt", blieb zwar auch in der Neubearbeitung stehen (4), kennzeichnet aber die tatsächliche Situation inzwischen noch weniger als schon während der letzten Auflagen.

Fast doppelt so stark wie sein Vorgänger von H. Strathmann ist der Hebräer-Kommentar von A. Strobel ausgefallen. Die 6 S. Einleitung enthalten treffende Charakteristiken des Briefes, etliche nur aphoristische Erwägungen und in manchen kritischen Punkten allerdings auch letztlich wertlose Aussagen.

So kann einerseits innerhalb einer Reihe wie des NTD legitim und nicht ungeschickt so verfahren werden, daß das geistes- und religionsgeschichtliche Milieu des Hebr additiv, nämlich als Summe von „hellenistisch-philosophischem Glauben" (mit platonischer Begrifflichkeit), „kultischer Religiosität" (welcher Provenienz?) und „nicht zuletzt einem jüdisch-schriftgelehrten Denkhorizont", umschrieben wird (80). Ein „homiletischer Entwurf" ist in die „Form des Vortrags" gefaßt, und zwar „zur Verlesung vor einer bestimmten Gemeinde". Die Nähe zu Philo wird erwähnt, literarische Abhängigkeit von ihm (mit H. Köster, H. Braun) einkalkuliert (81.85). Seltsam ist aber, wie wenig sich die religionsgeschichtliche Milieubestimmung auf die Findung der Entstehungsdaten des Hebr auswirkt. Man fragt sich z. B. bei den Hinweisen auf Philo und das hellenistische Judentum, wieso die Adressaten, wenn schon „im Osten des Imperiums", „doch sicher nicht in Alexandrien" zu suchen sind (84); plausibel wird diese Ablehnung nicht. S. schlägt „mit allen Vorbehalten Ephesus oder Korinth, jedenfalls eine größere Gemeinde des griechisch-kleinasiatischen Raumes" vor, weil auf die Erwähnung des Timotheus (13,23) und „derer aus Italien" (13,24) hin „vorzugsweise an eine Gemeinde im Umkreis der paulinischen Missionsarbeit der dritten Reise gedacht werden" sollte (84). Dabei gibt es keinen Hauch von Sicherheit dafür, daß dieser Timotheus der prominente Paulusbegleiter der dritten Missionsreise sein soll. Von der Richtigkeit dieser Annahme trotzdem absolut überzeugt (83), will S. daraus und aus Berührungen mit der Theologie des Paulus „auf eine Persönlichkeit (sc. als Verfasser des Hebr) schließen, die vielleicht Kontakte zu diesem größten der Apostel besaß" (83). Bei Licht besehen enthält diese Aussage keine faßbare Auskunft, ist also wertlos. Auf namentliche Benennung des Vf. wird entschieden verzichtet, sofort aber eine bemerkenswerte Sympathie angeschlossen, zur Lösung der Abfassungsprobleme des Hebr „von dem missionarischen Gespann Timotheus-Apollos her" zu denken (83f). In sehr sympathischer Absicht wird ein Plädoyer für die Verwendung eindeutiger Kategorien in der religionsgeschichtlichen Ableitung eingeschoben (84f), aber das geistige Milieu des Hebr dann dadurch gekennzeichnet, daß es „nur schwache Tendenzen zu einer Gnosis aufweist" (85). Das ist eine Aussage von genau der Unklarheit, die S. seinerseits inkriminiert hatte. Als religionsgeschichte Bestimmung ist sie dadurch wertlos. – Unter Absetzung von E. Grässers Hebr.-Verständnis wird die These von einer Transformation der überkommenen horizontalen Eschatologie in eine vertikale abgelehnt und durch die These einer Reanimierung lebhafter Naherwartung ersetzt (85). Das Rätsel von Theologie und Sprache des Hebr löst sich dann so, daß „das Christusgeschehen hellenistisch ausgesprochen, doch in Wahrheit durchaus apokalyptisch verstanden" ist (85f). Man hat bei solchen Formulierungen nicht mehr den Eindruck, daß hier zuvor „verschiedene Sachverhalte klargestellt" wurden (84). – Hermeneutisch problematisch scheint mir das Vorgehen, wenn S. historisch feststellt, daß der bestimmende theologische Inhalt des Hebr „eine Theologie des Opfers als unmittelbare praktische Anwendung einer Eschatologie des Kreuzes" ist (82) und aktualisierend daraus ohne jede weitere Reflexion den Schluß zieht, „daß in dieser Welt das Leben des Menschen nur durch das Opfer einen ewigen Sinn und eine bleibende Zukunft hat" (86). Zwischen „Opfer" in diesem Satz und dem „Opfer" der Hebr-Sprache ist da zuvor doch eine Vermittlung zu leisten.

Die Einleitung zu einem NTD-Band muß prägnant gefaßt sein und also abkürzen. Die bemängelten Formulierungen scheinen mir aber nicht darin ihren Grund zu haben. Zum Kommentar selbst ist schwer in Kürze gerechterweise Stellung zu nehmen: Hier auf sachliche Details einzugehen ist unmöglich. Es liegt natürlich nicht zuletzt am Hebr und seiner Schwierigkeit selbst, daß die Einzelauslegung das von S. als theologischer Zentralgedanke herausgestellte Thema nicht immer gerade deutlich hält. Aber mir scheint der Kommentartext auch in sich durch seinen Stil für den Leserkreis der Reihe schwierig zu sein. Und vor allem scheint er mir auch das zur Einleitung schon angemeldete Bedenken immer wieder zu begründen: Eine unvermittelte Aktualisierung, wie sie die einzelnen Auslegungsabschnitte oft genug abschließt, ist nicht wirklich aus dem biblischen Text heraus als verstehende Übersetzung einsichtig gemacht, sondern als Art Quintessenz oder als Reflexion „zusammenfassend" angehängt. Mir bleibt fraglich, ob der Leser tatsächlich die Sprache des bestimmten biblischen Textes zu verstehen gelernt hat, wenn z. B. die Verständnisschwierigkeit von 7,1–3 so beantwortet wird: „Können wir seine (sc. des Hebr) Gedanken auch nicht mehr nachvollziehen, so zwingen sie uns doch dazu, die Wahrheit des Todes Jesu ebenfalls im Blick auf seine Uranfänglichkeit und Herkunft zu durchdenken. Wo nämlich die Gotteswahrheit des Kreuzes Jesu festgehalten wird, muß der theologische Satz seines göttlichen Ursprungs denknotwendigerweise ebenfalls gefolgert werden" (150); oder wenn der Sinn von 10,1 sein soll: „Sisyphos als Erlebnis des frommen Menschen!" (189); Manchmal ist freilich wohl nur die Formulierung mißglückt (Glaube bezeichnet im Hebr „die gültige Wirklichkeit des Unwirklichen" 209). Anderem möchte man nachdrücklich zustimmen, so dem Nein auf die Frage: „Gnostisches Gut in 7,3?" (Exkurs 149f). Weil der Kommentar Seite um Seite viel Sorgfalt und Engagement beweist, bedauert man um so mehr, was man an ihm als Mängel empfindet.

Regensburg Norbert Brox

Epistola di Barnaba. A cura di Francesco Scorza Barcellona. – Torino: Società Editrice Internazionale 1975. 207 S. (Corona Patrum, 1) br. Lire 8000

Novaziano: La Trinità. A cura di Vincenzo Loi. – Torino: Società Editrice Internazionale (1975). 339 S. (Corona Patrum, 2). br. Lire 8000

Die hier anzuzeigende Sammlung Corona Patrum will die ältere Sammlung Corona Patrum Salesiana in erneuter Form fortsetzen. Es sollen ausgewählte Schriften altchristlicher Literatur veröffent-

licht werden, wie sie in griechischer und lateinischer Sprache vorliegen; in Aussicht genommen sind auch Texte in orientalischen Sprachen, die in der älteren Sammlung nicht vorgesehen waren. Als Präsident des Unternehmens zeichnet der Patristiker Kardinal M. Pellegrino, die Leitung liegt bei angesehenen italienischen Patristikern und bei J. Gribomont. Die beiden ersten Bändchen lassen schon klar werden, wie diese neue Serie ihre Aufgabe versteht und erfüllt und wie sie sich von älteren und ähnlichen Unternehmungen unterscheidet.

Am Anfang des Bandes steht natürlich die obligate Einleitung, dann folgt jeweils auf der linken Seite der Text mit dem textkritischen Apparat, auf der rechten Seite korrespondierend die Übersetzung mit dem Nachweis der Zitate. Nach Text und Übersetzung wird ein Kommentar geboten, der bei einzelnen Stellen beinahe zu einem Exkurs werden müßte, wenn nicht schon in der Einleitung wichtige Themen zusammenfassend behandelt worden wären. Der letzte Schritt ist jedoch nicht getan worden, daß nämlich Text, Übersetzung und Kommentar zur Einheit verbunden würden, damit man nicht gar so oft zum Kommentar blättern müßte. Es gibt dabei natürlich einige Schwierigkeiten mit dem Platz; wie man aber doch zurechtkommen kann, zeigt z. B. der Band 172 der Sources Chrétiennes (Barnabasbrief). Neben Einleitung, Text und Kommentar werden weitere recht nützliche Hilfen geboten: Indices der Bibelstellen, der antiken Autoren, Glossare, Sachregister und eine Bibliographie. Im Inhaltsverzeichnis des Barnabasbandes vermißt man eine Aufgliederung der Einleitung mit ihren 16 Abschnitten (7/65), während im Novatianband diesbezüglich keine Wünsche offen bleiben.

1. Epistola di Barnaba. Für Textgestaltung und Kommentar standen viele ältere und noch mehr neuere Arbeiten zur Verfügung, insbesondere P. Prigent – R. A. Kraft, Epître de Barnabé, Sources Chrétiennes 172 (1971) und K. Wengst, Tradition und Theologie des Barnabasbriefes, Berlin 1971; letztere Arbeit konnte nur noch in einem Anhang berücksichtigt werden. Der Text stützt sich auf die Kollationen und Vorschläge der bisherigen Hrsg. und bietet einen textkritischen Apparat, der alle Wünsche erfüllt und für weitere Arbeiten eine gute Grundlage bietet. Einleitung und Kommentar bringen reiches Material und führen zu den Problemen, die ja gerade beim Barnabasbrief ebenso zahlreich wie ungelöst sind.

2. Novaziano, La Trinità. Während zu einzelnen Problemen der Trinitätschrift Novatians immer wieder Arbeiten erschienen sind, wurde in unserem Jh. erstmals 1909 eine kritische Edition von W. Y. Fausset herausgegeben, dann erst wieder 1961 von H. Weyer und 1971 von G. F. Diercks im Corpus Christianorum, Band 4. Loi hat diese letzte Edition nur noch in Addenda berücksichtigen können (21 und 48/50 mit Verzeichnis der Abweichungen gegenüber Diercks und Korrekturen von Fehlern und Auslassungen bei Weyer). So ist Gewähr dafür geboten, daß man sich, wenn auch mit einiger Mühe, über die Textkritik gut informieren kann. Loi erkennt gern an, wieviel er der Einleitung und dem Kommentar von Weyer verdankt. Eine gewisse Ergänzung darf man darin sehen, daß Loi den Problemen der Latinitas christiana immer wieder im Kommentar und in Verzeichnissen besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Bochum Alfred Stuiber

Origenes: Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele; Die Aufforderung zum Martyrium. Teilweise erstmalig übers. von Edgar Früchtel (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd 5). – Stuttgart: Hiersemann 1974. VIII, 170 S. Leinen. DM 72.– (Serienpreis DM 60.–)

1971 hat der Hiersemann-Verlag damit begonnen, in der von Peter Wirth (Abteilung: Byzantinistik) und Wilhelm Gessel (Abteilung: Patristik) hrsg. „Bibliothek der griechischen Literatur" bedeutsame Werke der antik-heidnischen, griechisch-patristischen und byzantinischen Literatur in kommentierter, meist erstmaliger deutscher Übersetzung vorzulegen.

Die beiden vorgestellten Werke, das 1941 auf einem Papyrus entdeckte Stenogramm des ‚Gespräches mit Herakleides' und die ‚Aufforderung zum Martyrium' sind insofern glücklich in einer einzigen Ausgabe zusammengestellt, als sie Denken und Handeln als zwei konstitutive und korrelative Momente der origeneischen Weltauffassung pointieren (das um begriffliche Klarheit ringende Theologisieren wird uns im ‚Gespräch' vorgeführt; die sich am geschichtlich Bedingten bis zum Äußersten bewährende Gewißheit des Glaubensgrundes kommt in der ‚Aufforderung' zum Ausdruck) und, wie Früchtel selbst andeutet, in der „Thematik der Unsterblichkeit der Seele" (26) eine hintergründig gestaltende Sachverbindlichkeit aufweisen können.

F. hat die beiden Werke in einer lesbaren und, soweit geprüft, korrekten Übersetzung dargeboten, welche den Mittelweg zwischen allzu engem Haften am Text und vager Paraphrase geht. Seine Anmerkungen zu einzelnen Textstellen sind in philosophisch geschliffener Diktion vorgetragen und gehen in die Breite und Tiefe zugleich. Sie verraten eine gründliche Auseinandersetzung mit der Origenesforschung und können deswegen, weil sich ihre dogmen- und philosophiegeschichtlichen Exkurse bei aller Liebe zum Einzelnen nicht in der Einzelheit verlieren, sondern mit systematischer Absicht betrieben werden, zur Erhellung der Textprobleme beitragen und dieselben als eine lebendige Totalität durchsichtig machen.

Eine kleine Ergänzung wäre bei Anmerkung 7 (121) anzubringen. Hier hätte nach einem Vergleich von exh. mart. 5 (GCS 2, 6.16–21) mit platonischen Stellen wie resp. 427e.10f, Protag. 349b.1f, Euthyd. 279b.4–c.2, leg. 630a.7–b.2 und Phaid. 69a.6–c.3 darauf aufmerksam gemacht werden können, daß Origenes die in der nachplatonischen Überlieferung kanonisierte Tetras der Kardinaltugenden aufgenommen hat (zur antiken Tradition derselben vgl. etwa Cic., fin. 42–53; off. 1,15; Philo, leg. all. 1,63; Orig., hom. in Luc. 35, GCS 49,201.21–24; Hieron., com. in Zach. 1,1, CCL 76a,762.500f; tract. in psalm. 14, CCL 78, 32.58–81; Ambr., off. 1,119–121; ebd. 2,48f; parad. 12–22; Isaac 65; Aug., c. acad. 1,20; lib. arb. 1,27; trin. 12,22 u. a.).

Auf einen deutlich platonischen Anklang wäre auch aufmerksam zu machen, wenn Origenes von der ‚körperlichen Fessel' spricht (SCh 67, 102.5f; vgl. dazu Tim. 44a.7–9; Phaid. 67d. 1f). Überhaupt ist, obwohl Origenes eigens sagt, daß er sich an den Sprachgebrauch der Hl. Schrift und nicht an den der Griechen halten wolle (SCh 67, 102.4–6), ein Einfluß der platonischen Todesfinitionen unübersehbar, so z. B. wenn er von der ‚von der vom Körper befreiten Seele' (SCh 67, 100.18f) oder vom ‚Abscheiden aus dem Körper' spricht (SCh 67,102.10f; vgl. dazu Phaid. 64c.4f; Gorg. 524b.2–4. Zur Orientierung des Lesers wäre es also nützlich gewesen, wenn Früchtel in seiner Anmerkung 95 [78f], welcher hinsichtlich der Todesproblematik der beiden Origenesschriften eine zentrale Bedeutung zukommt, im Anschluß an H.-C. Puech und P. Hadot, Vig. Christ. 13, 1959,220–228, etwas deutlicher herausgehoben hätte, daß Origenes bei der Einarbeitung platonischer Todesauffassungen in der philonisch-neuplatonischen Traditionslinie zu sehen ist). Auch beim „Wir wollen uns danach sehnen, uns aus dem Körper auszubürgern" (SCh 67, 108.11f) sollte vielleicht die platonische Provenienz des Motives der Todessehnsucht (Phaid. 64b.4f; ebd. 80e.2–81a.2) nicht unangedeutet bleiben. Es müßte hierbei allerdings, damit wir durch eine „anti-somatische" Auffassungsweise nicht zu Opfern der sokratisch-platonischen Ironie würden, herausgearbeitet werden, daß Platon, welcher sagt, daß es unmöglich sei, mit dem Körper etwas rein zu erkennen (ebd. 66e.4f), daß Wiedererinnerung ohne den Körper geschehe (Phileb. 34b.6–8), daß ohne das (tönende) Wort die Wahrheit der Sache (Krat. 438d.6), daß ohne alle (äußeren) Sinne durch Vernunft und Überlegung das Wesen des Guten zu erreichen sei (resp. 532a.5–b.3), mit all dem nicht eine dualistisch-gnostizistische Herabminderung der sinnlich gegebenen Welt meint, sondern vielmehr dies, daß das endliche Denken, um vom Zufall und von der Beliebigkeit dieser Welt frei werden und die nämliche Welt in der Lauterkeit ihres Wesens begreifen zu können, am Ende seines Sterbens und Fliehens: im Kulminationspunkt des Entzeitlichungsaktes seiner Reflexion: in der plötzlichen Erfahrung des integren Leben des Todes durch intentionale Teilhabe an der gestaltungsmächtigen Idee zu souveräner Herrschaft über das Chaos gelangt und dabei innewird, daß das, was Welt wirklich sein läßt, nichts anderes als es selbst ist. Wir können von daher zu verstehen anfangen, was Platon meint, wenn er im Schlußmythos des Phaidon sagen läßt, daß die von der Weisheitsliebe genügend Gereinigten, der Macht der Tartaros entzogen und von allen Gefängnissen gleichsam freigelassen, ohne Körper in reinen Behausungen oben auf der Erde lebten (ebd. 114b.3–c.4): Keine ‚armen' Seelen, die ohne die Freiheit des Körpers und der Welt zu leben gezwungen wären, sind damit gemeint, sondern ‚reiche' Seelen, welche die Aporie ihres sterblichen Daseins durch Selbsterkenntnis zu überspannen vermögen und aus der Fülle in sich geordneten Sachaustausches leben, insofern sie durch Erkennen vollendeter Wahrheit die Güte des Grundfriedens als ursprünglich Schönes verwirklichen.

Nach diesen Überlegungen, die nicht als sachliche Korrektur, sondern als Supplement und Explikation beabsichtigt sind, vermögen wir nunmehr die Spur von F.s Interpretation des origeneischen Denkansatzes aufzunehmen: Das Grundstreben der platonischen Todesphilosophie ist hier als „Anagogie" (3) ausgelegt, in welcher die Seele zur „Weltgesetzlichkeit" (5) des Logos gebracht wird. Der personale Horizont, in welchem Origenes argumentiert,

kann dabei als Vollendung des platonischen Entwurfes durchschaut werden und jeder, welcher mit der Brautmystik der origeneischen Hoheliedauslegung, einer Christologie der Geistinnerlichkeit, welche auf der römischen Synode von 382 durch Hieronymus publiziert, von Ambrosius dort aufgenommen und in Mailand an Augustin herangetragen wurde, vertraut ist, wird Früchtel voll zustimmen, wenn er sagt, daß bei Origenes der „Ansatz zu einer dialogisch fundierten Metaphysik der Person" (8) vorbereitet sei.

Von der Logosmystik aus läßt sich, sofern die beschauliche Unvernunft ausgeschlossen bleibt, der innere Zusammenhang zu dem erkennen, was Früchtel im ersten Kap. seiner Prolegomena als „Geistmetaphysik" zu umschreiben versucht. Er hat damit, abgesehen von der quellenbezogenen Darstellung der Vita und der übersichtlichen Allgemeincharakteristik des literarischen Werkes des Origenes, welche im ‚Anhang' durch eine 16seitige Tabelle der Text- und Übersetzungsausgaben desselben abgerundet wird, einen Markstein für all diejenigen gesetzt, welche sich künftighin die Erschließung des origeneischen Meditationsgutes als Sorge und Aufgabe vornehmen. Denn im Geiste, der als Kreativgrund durchschaut wird, kann es gelingen, ontologische Kriterien zu entwickeln, welche es dem Denken erlauben, in der Reinigung vom „Körperlichen" zur Selbstentfaltung im Konnex des Weltgrundes zu gelangen. Man darf hoffen, daß die nächsten Origenes-Hrsg. – die Schrift vom Gebet, der Johannes- und Matthäuskommentar sowie die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien sollen demnächst in der BGL erscheinen – das von F. erreichte Reflexionsniveau nicht verlassen, sondern vielmehr als eine Verpflichtung zur Anstrengung des Begriffes auffassen werden.

Spardorf Erwin Schadel

Aurelius Augustinus: Die Retractationen in zwei Büchern. Retractationum libri duo. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. – Paderborn: Schöningh 1976. XV, 241 S. (Aurelius Augustinus' Werke) geb. DM 24.–

Zweifelsohne stellen Augustins Retractationen in der Literaturgeschichte des Abendlandes „ein absolutes Unikum" (S. XII) dar. Allein schon von diesem Standpunkt aus ist die Übersetzung der „Retractationes" („Verbesserung, Zurückweisung, Weigerung, Umarbeitung, Überlegungen" – dies alles beinhaltet der Begriff) zu begrüßen. Wie die meisten Werke in der Reihe „Deutsche Augustinus Ausgabe" besorgte auch dieses C. J. Perl. Während jedoch die früheren Übertragungen sich durch mehr oder weniger umfangreiche und nützliche Anmerkungen auszeichneten, fehlen solche diesmal ganz. Dies ist um so mehr zu bedauern, als sich der Leser gerade wegen der vielen Verweise und Anspielungen in den Retractationen im Stich gelassen fühlen muß.

Zu beklagen sind daher in dem Band vor allem die fehlenden Verweise auf die retraktierten Stellen im lateinischen Text, obgleich die von P. Knöll (CSEL 36) besorgte kritische Ausgabe nicht nur diese, sondern auch zahlreiche andere Referenzen (z. B. Autoren, von denen Augustin abhängig ist) bringt. Die Zitatenangabe ist uneinheitlich und verwirrend. Die Bücher und die Kapitel werden bald mit römischen, bald mit arabischen Ziffern wiedergegeben (vgl. S. 33, 35, 37, 81, 83, 85, 87 u. a.). Einige Stellenangaben aus der Hl. Schrift fehlen (vgl. S. 53, 99), andere sind falsch (S. 113: Sir. 34,25 statt 34,30).

Die Übersetzung weist zum Teil gravierende Fehler auf: Augustin hatte nicht 12 von insgesamt 15 Büchern seines Werkes De Trinitate noch nicht vollendet, als diese ihm entwendet wurden, sondern er hatte das 12. „duodecimum" noch nicht beendet (S. 168f). „Summum bonum" heißt nicht der „Höchstgütige" (S. 48f), sondern das höchste Gut (bonum = Neutrum). Der Terminus ist nicht biblisch, wie dies die Übersetzung vielleicht suggerieren will; er stammt aus der platonischen Philosophie. Das Werk „De Genesi ad litteram" gibt nicht „mehr Fragen als Erfahrungen", sondern mehr Fragen als Lösungen (inventa) auf (S. 184f). „Illi" meint nicht ein anonymes „man", sondern die Gegner der Kindertaufe; und „pertinacia animositas" bedeutet nicht „wütende Hartnäckigkeit", sondern die „äußerst hartnäckige Animosität" des Pelagius gegen die biblische Lehre (im Sinne Augustins) von der Gnade (S. 198f).

Paraphrasierende Übersetzungen mögen das Verständnis eines Textes erleichtern. Man sollte jedoch Informationen, die nicht im Text stehen, in Klammern setzen wie auf S. 179 gegenüber S. 35, wo Platon im Text nicht erwähnt wird.

Diese kritischen Bemerkungen mögen genügen. Sie unterstreichen die Wichtigkeit der Wiedergabe des besten lateinischen Textes neben der Übertragung, was hier nicht geschehen ist. In seiner Art mustergültig ist das Vorwort. Auf knapp 6 Seiten versteht es der Autor ein Bild von der Persönlichkeit Augustins zu entwerfen, das den Leser fasziniert. Augustins „schriftstellerische Beichte" (S. XIV) wirft in der Tat vielleicht mehr Licht auf seinen Charakter als die bekannteren Confessionen. Der aufmerksame Leser wird darin, was die Persönlichkeit Augustins betrifft, vieles wahrnehmen – auch Schatten. Aber solches Wahrnehmen vermag zugleich die Einsicht zu vermitteln, daß wahrer Fortschritt nicht selten in der Erkenntnis der Irrtümer gründet (S. XIII).

Würzburg Cornelius Mayer

Arbeitsbuch Geschichte. Neuzeit 1 (16. bis 18. Jahrhundert) Repetitorium. Hrsg. von Eberhard Büssem/Michael Neher. Bearb. von Eberhard Büssem, Anselm Faust, Hermann-Friedrich Kopp, Michael Neher. Bibliographische Mitarbeit: Ulrike Schiller. – München: Dokumentation Saur ^{3}1976. 391 S. (UTB 569) DM 21.80

Das 1970 in 1. und nun in 3. überarbeiteter Auflage als UTB-Tb hrsg. Repetitorium zur Geschichte des 16. bis 18. Jh. ist in der überarbeiteten Fassung in 5 Abschnitte gegliedert: I. Wirtschaftliche und soziale Grundströmungen (1500–1800) [gegenüber der 1. Aufl. vorangestellt], II. Das Zeitalter der Reformation (1493–1555), III. Das Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (1555-1648), IV. Das Zeitalter des Absolutismus (1648–1789), V. Das Jahrhundert der Aufklärung [gegenüber der 1. Aufl. als eigener Abschnitt]. Den 2 bis 5 Unterpunkten der einzelnen Abschnitte sind jeweils meist Themen und Fragen zur eigenen Weiterarbeit, Staatsexamensthemen und Literatur beigegeben. Im Anhang sind eine ausgewählte Bibliographie zur Geschichte der Neuzeit; ein Verzeichnis der Karten, Stammbäume, Erläuterungen und Exkurse; ein Sach- und Personenregister sowie eine Herrschertabelle beigefügt.

Das aus Examensvorbereitungen Münchener Geschichtsstudenten hervorgegangene Repetitorium will als Arbeitsbuch der Examensvorbereitung dienen und darüber hinaus „eine neue Form des Geschichtsstudiums erleichtern, bei dem der Lehrende den Stoff nicht mehr vorliest, sondern – auf einem Hilfsmittel wie diesem Repetitorium aufbauend – mit den Studierenden einen gemeinsamen Standpunkt erarbeitet" (6).

Während in der 1. Aufl. die rechte Seite für Vermerke des Lesers (abgesehen von einigen Karten und Stammbäumen) fast völlig freigehalten wurde, ist dieser Raum in der überarbeiteten 3. Aufl. teilweise mit Erläuterungen zum Text (der weitgehend aus der 1. Aufl. übernommen wurde) aufgefüllt.

Die folgenden kritischen Bemerkungen wollen die Bitte der Hrsg. um „Verbesserungsvorschläge und Anregungen" (6) aufnehmen.

1. Der schwerwiegendste Mangel dieses Arbeitsbuches liegt darin, daß eine Hinführung zu den Quellen in keiner Weise intendiert zu sein scheint. So wird die für die Gewinnung eines fundierten eigenen Standpunktes unerläßliche Kenntnis der wichtigen Quellensammlungen wie der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (WA), des Corpus Reformatorum (CR) oder des Corpus Catholicorum (CCath) – von Sehling, BSLK, CT oder der Melanchthon-Studienausgabe (St.A.) gar nicht zu reden – nicht vermittelt. Abgesehen von der im Anhang beigegebenen Bibliographie, wo unter 20 S. etwas mehr als 1 S. für den Punkt D „Quellen" vorgesehen ist, begegnet bei der Literatur, die den einzelnen Unterpunkten beigegeben ist, nur beim Punkt „Der Große Bauernkrieg" ein Hinweis auf Quellen, der jedoch nicht auf dem neuesten wissenschaftlichen Stand ist. So ist für Thomas Müntzer die 1933 hrsg. Ausgabe von O. Brandt angegeben. Ein Hinweis auf die 1968 von G. Franz hrsg. kritische Gesamtausgabe fehlt. Auch die Tb-Ausgaben: Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Hrsg. von G. Wehr (1973: Fischer-Tb 1378); Flugschriften des Bauernkrieges. Hrsg. von K. Kaczerowsky (1970: rororo Klassiker 526/527); Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Hrsg. von W. Lenk (1974: Reclam-Leipzig 561) werden nicht genannt. Die wenigen zitierten Quellentexte sind durchweg ohne genauen Nachweis des Fundortes angegeben. Der unter der Überschrift „Instruktion Erzbischof Albrechts an die Ablaßkommissare" gebrachte Text ist, wie die Zitationsweise zeigt, unkritisch aus R. Stupperich, Die Reformation in Deutschland (dtv 1972) 167 übernommen. Es handelt sich dabei jedoch um eine solche Entstellung des lateinischen Originaltextes (W. Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit von 1517, Tübingen ^{2}1934, 104–124), daß hier von einer Quelle nicht mehr geredet werden kann (vgl. ThRv 69, 1973, 44). Sonst vermißt man fast durchweg einen Hinweis auf die entsprechenden Quellen (etwa für die Gravamina der deutschen Nation auf DRTA. JR 2) oder Quellenausgaben (etwa S. 155 bei Bucer auf Opera latina und Deutsche Schriften Bucers). Auch die

für die Reformationsgeschichte m. E. an erster Stelle zu empfehlende Quellenauswahl: Die Reformation in Augenzeugenberichten, hrsg. von H. Junghans (dtv 887) findet man im Arbeitsbuch ebensowenig wie etwa die von H. J. Hillerbrand hrsg. Sammlung: Brennpunkte der Reformation (1967).

2. Ein weiterer erheblicher Mangel besteht darin, daß der Student meist nicht mit den neueren Forschungsproblemen vertraut gemacht wird. So wird etwa das Problem der Datierung und des Inhalts von Luthers sogenanntem Turmerlebnis (vgl. dazu Wege der Forschung Bd 123: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Hrsg. von B. Lohse, 1968), bei dem es um den nicht unbedeutenden Tatbestand geht, daß von den Vertretern der Spätdatierung (1518), das als katholisch angesehen wird, was die Vertreter der Mittel- oder Frühdatierung als Inbegriff des Reformatorischen ansehen, mit dem schlichten Satz überspielt: „Um 1512/13 hatte er die entscheidende religiöse Erkenntnis (‚Turmerlebnis' . . .)" (130).

Im Unterschied zu der in der neueren Forschung betonten und von den Quellen sehr gut zu belegenden Abgrenzung Luthers vom Nominalismus (vgl. Luthers Disputation gegen die scholastische Theologie mit Luthers Randbemerkungen zum Sentenzenkommentar von Gabriel Biel) wird nur auf Luthers Abhängigkeit von Occam hingewiesen (130).

Während im Text selbst kurzerhand behauptet wird, daß „Luther am 31. Oktober 1517 95 Thesen an der Schloßkirche von Wittenberg anschlug" (130), wird in den Erläuterungen zum Text darauf hingewiesen, daß der Bericht Melanchthons über den Thesenanschlag neuerdings von einigen Historikern bezweifelt wird. Besser wäre eine Hinführung auf die Quellen, nämlich Luthers eigene Äußerungen, die einen Thesenanschlag auszuschließen scheinen. Bei der hier angegebenen Literatur dürfte ein Hinweis zumindest auf E. Iserloh (vgl. Luther zwischen Reform und Reformation, Münster ^{3}1968), den Urheber der Bestreitung von Luthers Thesenanschlag, nicht fehlen.

3. Die Literaturangaben sind nicht auf dem neuesten Forschungsstand. Seltsam antiquiert mutet es an, wenn bei J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, als Charakteristik beigefügt wird: „vom katholischen Standpunkt aus, aber frei von Polemik" (112). Das neuere Standardwerk, die 1967 in 1., 1975 in 2. Aufl. erschienene Darstellung der Reformation von E. Iserloh im Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin, Bd IV wird nicht erwähnt, desgleichen aber auch nicht die von F. Lau und E. Bizer in dem evangelischen Pendant. Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd III. Vgl. auch J. Lortz / E. Iserloh, Kleine Reformationsgeschichte (Herder-Tb 342) und G. R. Elton, Europa im Zeitalter der Reformation 1517–1559 (Siebenstern 157/158).

Weitere Ergänzungen: zu S. 110 (Bibliographie de la réforme; Archiv für Reformationsgeschichte (Zeitschriftenschau); ab 1972 Beiheft Literaturbericht; Handbuch der Kirchengeschichte (Jedin) IV (mit ausführlichen Literaturangaben zu den einzelnen Kap.). – S. 128: Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance (Genf 1966ff). – S. 138.140 ist für Luther auf die im Luther-Jahrbuch erscheinende Bibliographie zu verweisen. Auch das von K. Aland bearb. Hilfsbuch zum Lutherstudium sollte der Student kennen. J. Köstlin/G. Kawerau, Martin Luther (Berlin ^{5}1903) ist immer noch die zuverlässigste Lutherbiographie. Zur Literatur über das Lutherbild wäre (abgesehen von O. Wolff, Die Haupttypen der neueren Lutherforschung, Stuttgart 1938, und E. W. Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Freiburg 1950) noch zu nennen: Wandlungen des Lutherbildes. Studien und Berichte der kath. Akad. in Bayern, hrsg. von K. Forster, H. 36 (Würzburg 1966). Für das neuere Verständnis der Theologie Luthers ist von Bedeutung: E. Iserloh, Luther und die Reformation (Aschaffenburg 1974). – Unter den neueren Arbeiten zum Bauernkrieg (144f) sollte auch P. Blickle, Die Revolution von 1525 (1975) genannt werden; zu Th. Müntzer (143): W. Elliger, Thomas Müntzer, Leben und Werk, 1975. – Die neuere Literatur zur Confessio Augustana und zum Reichstag von Augsburg von 1530 fehlt. Vgl. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre. Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (1970); H. Immenkötter, Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530 (1973). – Zum Interim vgl. Das Augsburger Interim von 1548. Nach den Reichstagsakten deutsch und lateinisch hrsg. von J. Mehlhausen (Neukirchen-Vluyn 1970); H. Rabe, Reichsbund und Interim (1971). – Zur Täuferbewegung (189) vgl. H. J. Hillerbrand, Bibliographie des Täufertums 1520–1630 (Gütersloh 1962); Das Täuferreich zu Münster 1534–1535, hrsg. von R. van Dülmen (dtv WR 4150). – Die Literatur zu Calvin (190) ist veraltet, desgleichen zu Melanchthon (135); vgl. W. Maurer, Der junge Melanchton, 1967/1969; W. Hammer, Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte, 1967/1968; S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchton, 1976. – Zu S. 354 ist zu ergänzen: Meyers Enzyklopädisches Lexikon; Dictionaire de spiritualite. Zu S. 362: Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von Kirschbaum (1968ff); S. 364: Großer Historischer Weltatlas, hrsg. vom Bayerischen Schulbuch-Verlag; Atlas zur Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin u. a. (Herder 1970); F. van der Meer, Bildatlas der abendländischen Kultur (Gütersloh 1962). Unter den Handbüchern (365ff) fehlen die Handbücher zur Kirchengeschichte (Das Handbuch der Kirchengeschichte und die Ökumenische Kirchengeschichte begegnet unter der Rubrik: Allgemeine Hilfsmittel und Lexika), unter den Zeitschriften etwa: Annuarium historiae conciliorum, Archivum historiae pontificiae oder auch Bibliothèque d'humanisme et renaissance (Revue d'histoire ecclésiastique dagegen ist zweimal: S. 368,369 aufgeführt).

4. Fehler: Daß sich Melanchton bei der Abfassung der Confessio Augustana „an die Bucersche Tetrapolitana angelehnt" (154) habe, ist falsch. Vielmehr lag umgekehrt bei der Abfassung der Confessio Tetrapolitana eine Abschrift der Confessio Augustana vor. Die Confessio Tetrapolitana selbst wurde erst aufgrund des Scheiterns des Bemühens um ein gemeinsames evangelisches Bekenntnis vorgelegt: etwa zwei Wochen nach Übergabe der Confessio Augustana. Bei der Aufzählung der Unterzeichner der Confessio Augustana fehlen die Städte Nürnberg und Reutlingen. Auch die angegebene Zahl der Fürsten ist zu berichtigen. Statt Ziedler (354) muß es Zedler heißen.

5. Anordnung des Stoffes und formale Konzeption: „Der Große Bauernkrieg" erscheint unter I,2 (26ff) sowie unter „II,4 (140ff). Die Literatur ist an drei Orten aufgeführt: im Text (links), in den Erläuterungen (rechts) und in der im Anhang beigebenen Bibliographie. Dies führt sowohl zu Trennung von sachlich Zusammengehörigem (vgl. für Müntzer: S. 143 und S. 144 wie zu unnötigen Wiederholungen (vgl. R. Stupperich 110, 112, 358). Die vorliegende Aufteilung in Text und Erläuterungen dürfte noch nicht die beste Lösung sein, da auf der rechten Seite zu sehr verschiedene Arten von Erläuterungen oft ohne inneren Zusammenhang zu stehen kommen: vgl. S. 129: Gravamina deutscher Nation, Eschatologie; S. 135ff: Gattinara, Melanchthon, Hutten, Luthers Ächtung, Carolina, Franz von Sickingen; ferner Quellentexte und Exkurse. Im einzelnen ist nicht einzusehen, weshalb etwa die zur Confessio Augustana gegebene Erläuterung (155) nicht in einem Nebensatz im Text erscheinen könnte. Vgl. auch die unnötigen Verdoppelungen zur Confessio Tetrapolitana (S. 155 unter Bucer und Confessio Tetrapolitana, vgl. S. 154 – genaue Daten und eine Angabe der neuesten kritischen Ausgabe [Bucer, Deutsche Schriften, Bd 3] fehlen jedoch).

Diese kritischen Anmerkungen wollen die positiven Seiten des Arbeitsbuches nicht verdecken. Um aber im Sinne der Hrsg. als Arbeitsbuch empfohlen werden zu können, bedarf es einer gründlichen Überarbeitung.

Münster-Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Scheib, Otto: **Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg 1522–1528.** Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche. – Münster: Aschendorff (1976) XII, 266 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 112) br. DM 68.–

Das Ziel dieser theol. Diss. von Freiburg i. Br. ist es, am Beispiel Hamburgs einen Beitrag zu Entstehung, Form, Funktion und Grenze des Religionsgesprächs der Reformationszeit zu liefern (1–5).

Dazu werden zunächst wichtige Quellen zur Hamburger Reformationsgeschichte im Blick auf ihren theologischen Standpunkt und ihren Aussagegehalt noch einmal sorgfältig und überzeugend analysiert (5–24). Auf ein einigermaßen dürftiges Kapitel über Hamburg am Vorabend der Reformation (25–29) folgen in chronologischer Reihenfolge zunächst Verhöre eines Mönches beim Eindringen der Reformation in die Stadt im Jahre 1522 (30–45), Diskussionsversuche der neuen Prädikanten (46–57), gefolgt von der Verordnung des Rats, wonach an die Stelle der öffentlichen Polemik interne Gespräche unter den streitenden Theologen zu treten hätten (58–62). Scheiterte das Bemühen der Prediger im Frühjahr 1527, aufgrund dieses Mandats eine Diskussion mit dem Dompredigter zugestanden zu bekommen (63–81), so waren sie doch noch im gleichen Jahr erfolgreich (82–122). Daraus resultierte im nächsten Jahr das Verhör altgläubiger Theologen vor dem Rat auf der juristischen Grundlage jenes früheren Erlasses, das mit dem Sieg der reformatorischen Partei und der Ausweisung ihrer führenden Gegner endete (123–179). Mehr anhangsweise wird danach die endgültige Sicherung der Reformation in Hamburg in Umrissen (180–189) und sehr formal die allgemeine Bedeutung der hier erhobenen Diskussionsstruktur für die Reformationsgeschichte (190–200) abgehandelt. Eine Zusammenstellung der biographischen Daten für die behandelten Gestalten (201–218), 8 Quellentexte (218–230) sowie eine Liste der Bürgermeister und Juraten im behandelten Zeitraum (238) sind als Anhang beigegeben.

Die Bedeutung der Arbeit liegt darin, daß Vf. überzeugend herauszuarbeiten vermag, in wie hohem Maße die Gespräche und Diskussionen über theologische Themen bei der Durchsetzung und Einführung der Reformation in Hamburg sich innerhalb der traditionellen Rechtsnormen bewegten, wie wenig es sich dabei um theologische Disputationen im eigentlichen Sinn handelte, sondern um Verfahren nach allgemeinem weltlichen und insbesondere

städtischen Recht – wodurch naturgemäß der Rat und mithin die weltliche Obrigkeit entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung und nicht zuletzt auch einen erheblichen Machtzuwachs gewann. Dabei neigt Vf. allerdings dazu, diese Beobachtungen zu verabsolutieren. Die Tatsache, daß man sich bei diesen Gesprächen gewiß nach Kräften an die vorgegebenen formalrechtlichen Bestimmungen hielt, diese jedoch durchweg nicht dazu geschaffen waren, derartige Auseinandersetzungen zu regeln – weshalb sie denn auch von beiden Seiten durchbrochen wurden! – scheint mir nicht hinreichend berücksichtigt zu sein. Andernfalls hätte kaum in solcher Selbstverständlichkeit von den Anfangsjahren der Reformation an von zwei geschlossenen theologischen und kirchlichen Parteien die Rede sein können, wie es hier der Fall ist (39, 49, u. ö.): wobei die Neuerer als geschickte, ja raffinierte Politiker erscheinen (129f, 143), ihre Gefolgsleute als theologisch kenntnis- und verständnislose Masse (66, 76, 107, A. 1, 147, A. 9), während die Altgläubigen aber auch in jede ihnen gestellte Falle tappten (98f, 102, 139, 142, 169f)! Wie fließend diese Grenzen in Wirklichkeit gewesen sind, geht aus den Texten unzweideutig hervor (vgl. etwa 79, aber auch 82f). Ebensosehr überspitzt Vf. die theologische Alternative Hl. Schrift hier – das Lehramt der Kirche dort (105–111) und wirft dann der reformatorischen Seite vor, die hermeneutische Frage nicht reflektiert zu haben (159f). Wie wenig sich in breiten kirchlichen Kreisen damals die Autorität des kirchlichen Lehramts in solcher Eindeutigkeit darstellte, gehört doch wohl mit zu den Ursachen der Erfolge der Reformation. Erwähnt sei endlich, daß die Feststellung des Autors, den Predigern sei es nicht um „objektive Wahrheitserkenntnis" gegangen (178f, auch 175), sondern um die Durchsetzung ihrer Auffassung, mir entweder eine Banalität zu sein scheint oder aber eine Sicht der Dinge, die oberhalb historischer Argumentationen ideologische Voraussetzungen zur Norm erhebt. Denn daß der Appell der Altgläubigen an Kaiser, Papst oder auch an die Universität Paris in den zwanziger Jahren die „objektive Wahrheitserkenntnis" und „ein sachlich... richtiges Urteil" in der vom Vf. offenbar für möglich gehaltenen Eindeutigkeit hätte zutage fördern können, darf vielleicht doch mit einem Fragezeichen versehen werden.

Diese kritischen Anmerkungen wenden sich, wie ich ausdrücklich betonen möchte, nicht gegen die Zentralthese der Arbeit. Sie möchten allerdings vor dem deutlichen Trend zur Verabsolutierung einer formaljuristischen Sicht warnen und vor der darin liegenden Verengung, die die Reformationsgeschichte primär von hierher begreifen zu können meint.

An Druckfehlern sind mir nur einige kleinere Versehen aufgefallen, jedoch wird der Name des Genfer Reformationshistorikers Pierre Fraenkel durchgängig falsch angegeben (3, 249). Inwiefern es angemessen erscheint, einen führenden Anhänger der Reformation als deren „Fähnleinführer" zu bezeichnen (212), ist vielleicht doch mehr als eine Stilfrage!

Münster Martin Greschat

Kalista, Zdeněk: **Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku** (dt.: Die gottselige Maria Elekta von Jesus. Auf den Spuren der spanischen Mystik im böhmischen Barock). – Rom: Křestanská akademie 1975. 321 S. („Sůl země", Bd 10). kart. Lit 3000

Der in der Tschechoslowakei lebende kath. Historiker Kalista geht in der vorliegenden Monographie dem Phänomen der spanischen Religiosität im böhmischen Barockzeitalter nach. In der Tat besteht eine gewisse Affinität zwischen dem spanischen und böhmischen Barockgeist auf dem Gebiet der Politik, der Literatur, der kirchlichen Institutionen (Prämonstratenser, Benediktiner, Jesuiten) und auch der Spiritualität (Kult des Prager Jesukindes und der Muttergottes von Montserrat).

Wer das religiöse Leben in Böhmen nach der Schlacht auf dem Weißen Berg vom 8. November 1620 in seinen tieferen Schichten und seiner Ideenentfaltung verfolgt, begegnet der seit 1626 unbeschuhten Karmelitin Maria Elekta von Jesus (1605–1663) aus dem St.-Joseph-Kloster auf der Prager Kleinseite, einer geborenen Italienerin Caterina Tramazzoli aus Terni in Umbrien, der aber Spanien zur wahren geistlichen Heimat geworden ist und die mit ihrem inneren Leben und ihrer Glaubenskraft einen bedeutsamen Kristallisationspunkt der „neuen Frömmigkeit" der hl. Theresia von Avila (1515–1582) darstellt. Mit Francisco de Osuna, Petrus von Alkántara, Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola und der eben genannten Theresia de Ahumada entstand im Spanien des 16. Jh.s eine geistliche Bewegung, die in der Geschichte der westlichen Christenheit ohne Beispiel ist (35). Im Unterschied zur neoplatonischen Mystik der Florentiner Akademie (nichtchristlicher Herkunft) haben die dynamischen christozentrischen Grundlagen der theresianischen Spiritualität – Demut (als Voraussetzung jeglicher Kontemplation), Askese (Señor, u morir u padecer), Armut (keine materielle Sicherung), Gehorsam (nicht erst aufgrund rationaler Überlegungen), Strenge (als Mittel der Erziehung), „puritas angelica" (Sublimierung durch Christus), Ordnungssinn (als Ausdruck der Gottesliebe) und Gebet (Sammlung, Versenkung, Vereinigung mit Gott) – eine überragende Bedeutung gewonnen, nicht nur für Spanien und Italien, sondern auch für Frankreich (Franz von Sales), Österreich und Böhmen.

Schon längst vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges 1618 konnte man in Böhmen von einer wirklichen „facion española" sprechen, denn die seit 1526 in Böhmen herrschenden Habsburger wurden im Geiste der spanischen Tradition erzogen, die Aristokratie verstärkte durch Eheschließungen die Bindungen an Spanien und die ersten Jesuiten von Prag und Olmütz kamen aus den spanischen Niederlanden und der iberischen Halbinsel. In den literarischen Werken der tschechischen Barockdichter Adam Michna von Otradowitz und Friedrich Bridel sind deutlich theresianische Motive des Leidens, der extatischen Erhebung des Geistes und der mystischen „Verlobung" mit Christus nachzuweisen. Auch die Familienatmosphäre des Königreichskanzlers Slawata in Neuhaus strahlte diesen Geist aus. Aber die weit verbreitete Empfänglichkeit des Landes für die hispanische Spiritualität sollte erst nach der Schlacht auf dem Weißen Berg voll zum Vorschein kommen. Unmittelbar vor dieser Schlacht betrat den böhmischen Boden der Karmeliterordenspriester Dominicus a Jesu Maria Ruzzola (1559–1630), der durch außerordentliche Gnadengaben, wie Ekstasen, Wunder und Weissagungen, die Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Als General Buquoy noch kurz vor der Schlacht eine zögernde Haltung einnahm, bemerkte Pater Dominicus: man sollte sich doch auf Gott verlassen und zum Kampf antreten! Darauf beugten sich die Generale Buquoy, Tilly, Verduq und Spinelli vor dem „übernatürlichen Argument" eines vom Vertrauen auf Gott erfüllten Ordensmannes. Ruzzolas schlichtes Eingreifen gehört zur Geistesgeschichte Böhmens. Mit ihm betrat die „neue Frömmigkeit" der hl. Theresia von Avila festen und entschlossenen Schrittes den böhmischen Boden. Mit den politischen Verwicklungen des kaiserlichen Sieges hatte Ruzzola nichts zu tun; ihm ging es allein um die Sache Gottes: die Niederlage oder den Sieg des Katholizismus vor den Toren der böhmischen Hauptstadt (119).

Als der Dreißigjährige Krieg und der Bauernaufstand von 1631 im Lande wüteten, wurde die Sicherheit der festgefügten alten Lebensformen im Grunde erschüttert. Aber auch die aus dem protestantischen Ausland wieder zurückgekommenen Heimkehrer (deren Geschichte noch nicht geschrieben steht!) brachten neue Ansichten und Gewohnheiten mit sich nach Hause. Die dadurch erzeugte weit verbreitete Unsicherheit unter dem Volk fand einen logischen Ausweg in der Flucht auf den Boden einer anderen Welt, in die Geborgenheit und Sicherheit der theresianischen „neuen Frömmigkeit" (118). Nach dem Friedensschluß von 1648 konnte sich das Vermächtnis der hl. Theresia in Böhmen voll entfalten, nicht mehr unter dem Druck äußerer Umstände, wie Not und Verzweiflung, sondern aus dem Innern der Menschen.

Am 1. September 1656 traf Schwester Maria Elekta in Prag ein, nachdem sie schon vorher 14 Jahre im Wiener und 13 Jahre im Gratzer Konvent verbracht hatte. Sie wurde zur Vikarin sämtlicher in Prag weilenden Karmelitinnen ernannt, eine undankbare Aufgabe, die ihr viel Ärger bereiten sollte. In Prag weilte nämlich damals eine Gruppe von 1655 vor den Schweden aus Krakau geflüchteten Karmelitinnen, deren Umgebung mit der strengen Disziplin der neuen Vikarin nicht einverstanden war. Die unliebsame Episode vermochte jedoch die Bewunderung für Maria Elekta in Prag nicht zu schwächen, im Gegenteil, das Interesse an ihr und ihrem Werk nahm ständig zu: 1662 zählte der Prager Konvent 12 „böhmische" Schwestern. Der sofort nach dem Tode Maria Elektas einsetzende Gebetskult konzentrierte sich um den unversehrten Leib der Verstorbenen; er sprach nicht nur die einheimische und auswärtige Aristokratie, sondern auch das Bürgertum und breitere Volksschichten an und dauerte bis in die 30er Jahre unseres Jh.s (210).

Bedauerlicherweise geht Vf. der seit 1677 mehrmals angestrebten Beatifikation nicht weiter nach. Auch einige Kurzbiographien der in dem Buch genannten Personen sowie ein Abdruck der erwähnten kaiserlichen Dekrete und Dokumente im Anhang wären angebracht. Als gewagt erscheint die Behauptung des Vf., Ferdinand II., Ferdinand III. und Leopold I. seien im Grunde genommen gar nicht besonders fromm gewesen, sondern ließen sich in ihrer Gunst zum Karmel nur vom politischen Kalkül leiten (198f).

Andererseits gibt Vf. nüchtern und offen zu, daß es völlig falsch wäre, die theresianische Frömmigkeit in Böhmen bloß unter dem verengten Blickwinkel des politischen Kalküls des Wiener Hofes zu sehen und sie deshalb abzulehnen (200). Die Wiederherstellung und Erneuerung der Ordnung in Böhmen kam nicht nur den Habsburgern zugute. Das gesamte gesellschaftliche Leben in Böhmen zeigte schon im 16. Jh. ernste Merkmale der Zerrüttung und der

Dreißigjährige Krieg führte erst recht zu einem vollständigen Chaos. Mit der Sehnsucht nach Gott verband sich im Volke die Sehnsucht nach geordneten Zuständen im Lande als Voraussetzung jeglicher Lebenserneuerung. Dieser geschichtlich entstandenen Situation kam die „neue Religiosität", die ein waches Gespür für Ordnung mit der Idee Gottes in Einklang zu bringen wußte, erfolgreich entgegen. In diesem Sinne hat die religiöse Gedanken- und Gefühlswelt der gottseligen Maria Elekta der böhmischen Gesellschaft mehr Nutzen gebracht als den politischen Ambitionen der Habsburger; sie hat den Menschen ein stabiles geistiges Fundament gegeben, ohne das sie nicht weiter hätten existieren können, ein in der Absolutheit verankertes Ordnungsprinzips, mochte sie auch aus nichtnationaler Motivation geBerg und dem Chaos des Dreißigjährigen Krieges für das Land als unbedingt notwendig erwies. Jegliche Stärkung dieses Ordnungsprinzips, mochte sie auch aus nichtnationaler Motivation geschehen, bedeutete zugleich eine Stärkung und Gesundung des gesamten gesellschaftlichen Lebens in Böhmen sowohl unter den Tschechen als auch unter den Deutschen (201). Darin besteht die bleibende Bedeutung Maria Elektas für die Geistesgeschichte Böhmens. Sie ging mit ihrem Tode nicht unter, sondern blieb als eindrucksvolles Vermächtnis für künftige Generationen bestehen, denen friedlichere Zeiten beschieden werden sollten.

Dülmen Emil Valasek

Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850. Hrsg. von A. Langner. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen) 250 S. kart. DM 24.–

Der Bd bringt die Referate eines vom Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" 1973 durchgeführten wissenschaftlichen Symposions zum Abdruck, ergänzt durch einen wertvollen Bericht über die Diskussion und zwei zusätzliche Beiträge. Behandelt wird einesteils das sozialpolitische Denken Adam Müllers, andernteils das Echo auf den Frühsozialismus im deutschen Katholizismus vor 1848. Adam Müllers und Franz von Baaders romantisch-konservative Kritik an der liberalistisch-kapitalistischen Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspraxis stellt ja zeitlich und sachlich eine höchst interessante Parallele zu den Konzepten der französischen und englischen Frühsozialisten dar. Dabei ist deutlich, wie verschieden die gesellschaftlichen Voraussetzungen waren. In Deutschland setzte die Industrialisierung richtig erst nach 1850 ein und es fehlte der Impuls revolutionärer Erfahrungen. So ergibt sich aus den vorliegenden Untersuchungen doch vor allem, wie wenig die konservative Kritik an der kapitalistischen Entwicklung der Mitwelt und Nachwelt hilfreiche Wegweisung zu bieten vermochte. Erst recht zeigt die sorgfältige Bestandsaufnahme der deutschen katholischen Publizistik im Vormärz, daß der westeuropäische Frühsozialismus bei den literarischen Wortführern des deutschen Katholizismus kaum ein nennenswertes Echo fand. Erst nach 1848 setzte dann die entschiedene Zuwendung zu den sozialpolitischen Fragen und Aufgaben ein.

Bern Andreas Lindt

Auer, Johann: **Die Welt – Gottes Schöpfung.** – Regensburg: Fr. Pustet (1975). 576 S. (Kleine Katholische Dogmatik, Bd 3) kart. DM 18.50

Im Vorwort legt A. dar, welche Aufgaben er sich gestellt hat. Er wolle „nicht bloß Bericht über das Vielerlei heutiger Versuche" erstatten, er wolle auch nicht eigentlich den „neuen Versuch" einer Schöpfungstheologie vorlegen, vielmehr gehe es ihm darum, die Glaubenslehre der Kirche mit den Fragen und Gedanken unserer Zeit zu konfrontieren, oder – wie er sich ausdrückt – sie neu in Frage zu stellen und aussagbar zu machen. Näherhin sieht er drei Grundprobleme. 1. Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem Wandel des statischen (nämlich des antiken und mittelalterlichen) Weltbildes hin zum dynamischen Weltbild, und – im Zusammenhang damit – wie lassen sich die biblischen Aussagen aus ihrer Gebundenheit an ein veraltetes Weltbild lösen? 2. Wie verhalten sich Weltgeschichte und Heilsgeschichte, natürliches und übernatürliches Geschehen? 3. Wie sollen wir uns zur Metaphysik stellen?

Daß die Schöpfungslehre „von allerhöchster Bedeutung für die Theologie und für den Menschen von heute" sei, zeigt Vf. sodann durch Aufzählung einiger Sinnspitzen der Schöpfungslehre. Sie behandle das christliche Bild vom Menschen und stelle es in das Ganze des Weltbildes der Zeit hinein. Die Welt werde beschrieben als „Schöpfung Gottes" und als „Welt des Menschen". Auch auf das Gottesproblem falle Licht. Das Gottesproblem der Gegenwart sei in Wahrheit zu einem erheblichen Teil ein Problem des Weltverständnisses.

Das Werk zerfällt in vier Teile, denen einige Einleitungsparagraphen vorangestellt sind. In diesen gibt Vf. eine Vororientierung über Bedeutung, biblische Grundlegung und Geschichte der Schöpfungstheologie.

Der erste und zweite Teil entsprechen der Grundeinteilung einer scholastischen Schöpfungslehre. 1. Teil: Allgemeine Schöpfungslehre. 2. Teil: Spezielle Schöpfungslehre. Auch die Gliederung dieser beiden ersten Teile verweist auf scholastische Tradition. 1. Abschnitt: Die Welt, Schöpfung Gottes – Gott der Schöpfer der Welt (vgl. De creatione passiva und activa). 2. Abschnitt: Endziel und Erhaltung der Welt. 3. Abschnitt: Folgerungen. Die spezielle Schöpfungslehre behandelt (nach Abwicklung einiger Vorfragen) Anthropologie und Angelologie.

Nicht gleichgewichtig gegenüber der speziellen Schöpfungslehre folgen ein dritter Teil über die Gnade und ein vierter Teil über die Sünde (Hamartiologie). Der dritte Teil stellt eine Ergänzung dar zu Bd 5 der „Kleinen Kath. Dogmatik". Dieser trägt den Titel: Das Evangelium der Gnade.

Die Welt als Geschöpf. – Bei der Betrachtung der Welt als Geschöpf ist die Welt als Kosmos ins Auge gefaßt (50). Zunächst versucht Vf. zu rechtfertigen, daß wir die Ergebnisse der Naturwissenschaften hinterfragen (59f). Sodann skizziert er Grundtypen der „geschichtlichen Weltbilder" (60ff). Sinn unseres Redens von Schöpfung liege darin, ein rechtes Selbst- und Weltverständnis zu finden, so die Rätsel des Lebens zu beantworten und die Verantwortung Menschen und Dingen gegenüber wahrnehmen zu können (63).

In einem weiteren Paragraphen wird Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Welterschaffung erörtert. Vf. bespricht unter anderem „Hilfsvorstellungen", um die Tatsache der Schöpfung aufzuhellen (67ff), gibt auch einen kurzen Einblick in die Vielfalt naturwissenschaftlich orientierter Theorien der Weltentstehung (71f). Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Metaphysik auch heute noch bei der Deutung der Welt als Ganzer ein wichtiges Wort mitsprechen müsse.

Zum Problem der Zeitlichkeit der Welt gibt Vf. einen kurzgefaßten Überblick über die Geschichte des Problems und verweist auf neue Denkansätze in der modernen Naturwissenschaft.

Im folgenden Kap. handelt Vf. von Gott als dem Schöpfer der Welt. Mit Nachdruck stellt er heraus, daß Gott als dreifaltiger der Schöpfer ist. Die Welt ist „Dreifaltigkeitsspiegel" (80). Das weite historische Wissen des Vf.s kommt in diesem Zusammenhang besonders gut zum Tragen, aber auch in den folgenden Paragraphen über Gottes Ideen, Ratschluß und Allmacht als Urgrund seiner Schöpfungstat (90ff), über die Freiheit der göttlichen Schöpfungstat und über deren Sinn und Ziel (97ff und 106ff).

Im Zusammenhang mit der Frage nach der göttlichen Freiheit behandelt Vf. die Frage, ob die christliche Weltsicht als optimistisch oder pessimistisch bezeichnet werden müsse. Das Kap. über Endziel der Welt und die Erreichung dieses Zieles gibt Gelegenheit, eine Reihe aktueller und historisch bedeutsamer Fragen anzureißen: das Problem des Säkularismus, der weltlichen Welt, die Erschütterung des Fortschrittsglaubens, das Weltverständnis Teilhard's de Chardin. Im Kap. über die Erhaltung der Welt durch Gott hat Vf. wiederum Gelegenheit, seine theologiegeschichtlichen Kenntnisse systematisch auszuwerten. Die Lehre von der göttlichen Vorsehung wird historisch und biblisch abgehandelt. Ein Seitenblick auf die evangelische Theologie, etwa Karl Barth's Lehre von der göttlichen Vorsehung, fehlt.

Vf. schließt seine allgemeine Schöpfungslehre ab mit einer Erörterung der Konsequenzen, die sich aus den grundlegenden Aussagen für unser Leben ergeben. Er versucht, die theoretischen Wahrheiten nun auch als „praktische Wahrheiten" (152) zu verdeutlichen. Er legt dar, daß die Welt gekennzeichnet sei durch die „Einheit im Gegensätzlichen" (154). Das Thema des „unvollendeten Universums" (156ff) gibt Gelegenheit, über Zweck-, Sinn-, Seins- und Wertordnung zu handeln. Die alte Frage „Wozu bin ich auf Erden?" so legt Vf. dar, erhalte im Rahmen des Schöpfungsglaubens ihre angemessene Antwort. Das menschliche Kulturschaffen erhalte seine Ordnung vom Gedanken der Teilhabe am Ganzen, nicht von der Grundhaltung der Selbstherrlichkeit. Kulturarbeit sei Entfaltung der vorgegebenen Natur. Schließlich werde vom Schöpfungsgedanken her die Grundhaltung menschlicher Selbstgenügsamkeit korrigiert (162ff). Verständlicherweise, aber doch nicht zu Recht, erläutert V. diesen Gedanken der Selbst-

genügsamkeit einseitig an dessen marxistischen Ausprägungen. Wenn er etwa den Deutschen Idealismus mit ins Auge gefaßt hätte, so hätte er das als so wichtig erscheinende Verhältnis von Selbstgenügsamkeit und Freiheit vielleicht anders oder wenigstens differenzierter gekennzeichnet.

Zum Thema Sinn und Teilhabe wäre zu verweisen gewesen auf W. Weier, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung, Salzburg 1970.

Als Kernstück der speziellen Schöpfungslehre behandelt Vf. die Anthropologie (192–388). Nach einem Überblick über die Geschichte (außer der abendländischen Geistesentwicklung werden auch chinesisches und indisches Menschenverständnis tangiert) wendet sich Vf. systematischen Fragen zu.

Er setzt ein bei einer Behandlung der durch die Abstammungslehre aufgeworfenen Probleme (Bibel und Naturwissenschaft), wendet sich sodann dem Thema Gottebenbildlichkeit des Menschen zu. Ein Verweis wo nicht eine Auseinandersetzung mit der Anthropologie von Ludwig Berg, die ganz am Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen orientiert ist, wäre hier nachzutragen. Vgl. ders., Das theologische Menschenbild. Entwurf – Ethos, Köln 1969. – Es schließt sich ein Paragraph über die Wesensstruktur des Menschen an, in dem Vf. seine Auffassung vom Aufbau der personalen Welt schematisch zusammenfaßt (236).

Die Leibhaftigkeit des Menschen: In drei Paragraphen handelt Vf. über die Leibhaftigkeit des Menschen. Zunächst spricht er vom Leib des Menschen und von dessen Verhältnis zu Gott. Dabei findet er Gelegenheit, einen Überblick über die theologiegeschichtliche Entwicklung des Problemes zu umreißen. Er setzt sich auch mit modernen Ideologien auseinander, die sich am Leibproblem entzündet haben (244f). Kritisch anzumerken ist, daß er das Verhältnis von Leibhaftigkeit und Geschichtlichkeit des Menschen eher von der Evolutionslehre (also vom Biologischen) her als etwa von der Existenzphilosophie her aufrollt (241).

Sodann behandelt Vf. das Verhältnis von Mann und Frau als „zwei Erscheinungsweisen, zwei Ausprägungen des einen Wesens Mensch" (249). Wichtig ist ihm, zu zeigen, „daß sowohl der Mann wie auch die Frau allein ganz und ohne Abstrich Mensch" seien (153). Im einzelnen legt er die unglückliche philosophisch-theologische Beurteilung des Verhältnisses von Mann und Frau in weiten Bereichen der Tradition dar, bemüht sich um eine Charakterisierung dieses Verhältnisses, nicht zuletzt im Anschluß an F. J. Buytendijk (154ff.). Abschließend behandelt Vf. die Frage der geschichtlichen Einheit des Menschengeschlechtes.

Die geist-seelische Wirklichkeit des Menschen: Vf. beginnt mit einem geschichtlichen Überblick zum Problem, der für Altertum und Mittelalter interessant, für die Neuzeit sehr skizzenhaft ausfällt. Zu Wesen und Natur der personalen Geistseele behandelt Vf. die Substantialität der menschlichen Geistseele, ihre Geistigkeit, ihre „individuelle personale Gestalt", ihre Freiheit, ihre Unsterblichkeit. Sodann fragt Vf. nach Ursprung und Entstehung der menschlichen Geistseele und behandelt besonders die Auseinandersetzung zwischen Traduzianismus und Kreatianismus. Wieder ist der geschichtliche Überblick interessant. Das Kap. schließt mit einer Darlegung über die Leib-Seele Einheit des Menschen.

In dem Kap. über das „personale Wesen des Menschen" behandelt Vf. in besonderer Weise die „schöpferische" Tätigkeit des Menschen: der Mensch schafft sich seine eigene Welt (197). Bei der Bestimmung des Personbegriffes geht Vf. zunächst wieder historisch vor. Sodann versucht er das „Phänomen ‚Person'" (303) durch vier „Urbezüge" zu erhellen: die „existentielle Entfaltung der Ich-Person", die „transzendental-kommunikative Entfaltung", die „dialogale Selbstvergewisserung", die „konszendentale Begründung der Ich-Person" (304f).

Anschließend entwirft Vf. eine Skizze existenzphilosophischer Sicht des Menschen. Die existenzphilosophische Aufarbeitung des Schöpfungsproblems im Blickfeld der Philosophia perennis durch Friedrich Rotter hätte an dieser Stelle eine Würdigung finden können. Ders., Die Gabe unseres Daseins. Das Problem der Existenzphilosophie im Blickfeld der „immerwährenden Philosophie", Mainz 1962.

Der folgende Abschnitt über Geschichtlichkeit des Menschen und christliche Geschichtstheologie ist Skizze, läßt aber doch die Vielschichtigkeit und Fülle der Probleme ahnen.

Ähnliches gilt für den Abschnitt über den Menschen als gesellschaftliches Wesen (336ff). Jedoch ist hier die postive Darlegung der eigenen Auffassung des Vf.s differenzierter. Er zeigt, wie die menschliche Gemeinschaft vom Schöpfungsgedanken (34ff), vom Erlösungsgedanken (348f), und von der Idee der Kirche her (349ff) gesehen werden müsse.

Unter der Überschrift „Der schöpferische Mensch und seine Welt" wendet sich Vf. den Problemen der Kulturanthropologie zu. Es sucht vor allem zu klären, in welcher Weise der Mensch als schöpferisch bezeichnet werden kann: „Die schöpferische Freiheit des Menschen bleibt die Freiheit des gottebenbildlichen Geschöpfes" (367). Der Mensch bleibt in seiner Freiheit gebunden an die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Seins- und Wertgebiete (369). In der existenzphilosophischen Forderung, daß der Mensch sich selbst entwerfen könne und solle (Sartre), erblickt Vf. „nur den extremen Ausweg aus dem extremen Weltpessimismus des gottlosen Nihilismus" (367). – Die Auseinandersetzung mit dem Problem, wie weit der Mensch sich und seine Lebensordnung selbst bestimmt und „schafft", scheint mir trotz aller dem Vf. durch die Gesamtanlage des Werkes gebotenen Kürze nicht ausreichend. Zu sehr ist doch das Denken der Gegenwart von der Selbstbestimmungskraft des Menschen fasziniert. Etwa ein Hinweis auf Fr. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart ^{4}1967, 326ff, wäre am Platze gewesen. – Vf. behandelt sodann die Themen Arbeit (369ff), Wissenschaften (373ff), Technik (377ff), Kunst (381ff).

Die Engel. – Vf. verteidigt die Engellehre in ihrer Bedeutung für den Glauben im Ganzen. Er behandelt die Aussagen der Schrift über die Engel, die Geschichte der Engellehre. Verbindliche Aussagen der Theologie über die Engelwelt stellt er systematisch dar. Beachtung verdienen die auf Wesentliches konzentrierten Ausführungen über die Bedeutung der Engellehre für unsere christliche Gottes- und Weltfrömmigkeit (425ff).

Im dritten Teil seines Werkes stellt Vf. das Verhältnis von Schöpfung und Gnade dar: Wesen der Gnade (438ff), übernatürliche Ausstattung von Mensch und Engel (446ff).

Im vierten und letzten Teil behandelt Vf. das Geheimnis der Sünde. Er setzt sich als Aufgabe, „die Wirklichkeit Sünde allein in ihrer von der Offenbarung her gegebenen theologischen Sicht" vorzustellen (489). Er verzichtet also auf eine Auseinandersetzung zum Beispiel mit psychoanalytischen oder existenzphilosophischen Deutungen des Bösen. So sehr man diesen Verzicht verstehen kann, so scheint mir doch nicht, daß eine bloß offenbarungstheologische Beschreibung der Sünde als deren „Phänomenologie" (492) bezeichnet werden kann.

Es folgen Darlegungen über die Sünde der Engel. Das Werk schließt mit einem inhaltlich gedrängten, aber durchgefeilten Abriß der Erbsündenlehre. Die Stellungnahme des Vf.s zu diesem Problemkreis ist behutsam.

Auf's Ganze gesehen ist das Werk ein gelungener Versuch, die scholastische Grundkonzeption im Gespräch mit der Geschichte und in der Auseinandersetzung mit der andrängenden Flut moderner Probleme zu bewähren und weiterzuentwickeln. Die so erreichte Problemweite verdient großen Respekt.

Trier Reinhold Weier

Lonergan, Bernard, **Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen.** Hrsg. von Giovanni B. Sala. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 192 S. (Quaestiones Disputatae 67) kart. lam. DM 29.50

Lonegan, der als einer der bedeutendsten Anreger der angelsächsischen Theologie gelten darf, ist – wie der Herausgeber der vorliegenden Aufsatzsammlung in der Einleitung feststellt (7) – im deutschsprachigen Kulturraum praktisch unbekannt geblieben. Keines seiner grundlegenden Werke, weder das 1957 erschienene philosophische Hauptwerk „Insight" noch eine der großen Thomasarbeiten noch die 1972 erschienene theologische Methodologie, sind ins Deutsche übersetzt bzw. in der deutschen Theologie rezipiert worden. Auch der 1970 in Florida veranstaltete Lonergan-Kongreß hat in dieser Hinsicht keine Brücke zu schlagen vermocht.

So stellt sich denn angesichts der vorliegenden Aufsatzsammlung die Frage, ob es ihr gelingen kann, für den kanadischen Theologen eine Bresche zu schlagen. Die in diesem Band zusammengefaßten Aufsätze stammen aus den Jahren 1967 bis 1974 und sind in nicht chronologischer Reihenfolge in drei Teilen zusammengestellt: 1. Der neue Kontext, 2. Erkenntnismäßige und religiöse Grundlagen, 3. Auf dem Weg zu einer neuen Theologie.

Der Titel des ersten Teils ist der Überschrift des ersten der drei Kapitel entlehnt: „Die Theologie in ihrem neuen Kontext" (19–32). Die Entstehung dieses neuen Kontextes oder Horizonts (20) sieht L. am Ende des 17. Jahrhunderts mit der Entstehung der modernen Wissenschaft gegeben. Innerhalb der Theologie vollzieht sich seither eine „Verschiebung von einem deduktivistischen zu einem empirischen Zugang" (23), der sich vor allem an der Aufwertung der positiven Theologie ablesen läßt. Damit verbindet sich eine neue theologische Sprache. L. ist der Ansicht, daß eine erneuerte Theologie auch einer erneuerten Grundlage bedarf, da die alte nicht mehr brauchbar ist. Zur Beschreibung dieser neuen Grundlage verweist er aber dann vor allem

auf seine grundlegenden Arbeiten (vgl. 28f). Ganz allgemein formuliert, ist die neue Grundlage „die Methode, die die heute akzeptierten Schlüsse, Gesetze und Prinzipien hervorbringt. Sie ist die Methode, die morgen die Revision der Schlüsse, Gesetze und Prinzipien bewirken wird." (29) Kap. 2 und 3 beschäftigen sich dann mit dem (vernachlässigten) Subjekt bzw. der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur. Letztere wird in fünf Punkten sichtbar: 1. „Die Religionswissenschaft hat die alte Theologie gerade ihrer Quellen in der Heiligen Schrift, in den patristischen Schriften, in den mittelalterlichen und späteren theologischen Autoren beraubt", weil sie sie einer umfassenderen Kritik unterwarf (60), 2. in der Entmythologisierung der Schrift, 3. im Druck der modernen Philosophie, 4. im Zusammenbruch des Thomismus, 5. in der „spürbare(n) Erweichung, wenn nicht sogar Schwächung der einst so wichtigen dogmatischen Komponente in der katholischen Theologie" (60ff). Auf der konkreten Ebene der modernen Kultur kommt es zudem zu einer Neuinterpretation des Menschen und seiner Welt, einer Transformation der Gesellschaftsordnung und der Kontrolle über die Natur und einem neuen Verständnis von Macht und Verantwortung (63). In der faktischen Abwesenheit sieht L. aber dann eine potentielle Anwesenheit am Werk „in dem Sinne, daß unsere Kreativität die Zukunft entdecken und unsere Entscheidung sie verwirklichen muß" (67).

Drei der vier Kapitel, die den zweiten Teil des Buches ausmachen, entstammen der von F. E. Crowe herausgebrachten Aufsatzsammlung L's „Collection". Sie behandeln die „Dimensionen der Bedeutung" – „meaning", ein Wort, das außer mit „Bedeutung" auch mit „Sinn", „Sinngebung", „Sinngehalt" wiedergegeben werden kann, –, die „Erkenntnisstruktur", „Existenz und Aggiornamento", das vierte die „natürliche Gotteserkenntnis". L. geht davon aus, daß die Krise, in der sich der Mensch von heute befindet, „eine Krise nicht des Glaubens, sondern der Kultur" ist, da die klassische Sinnvermittlung zusammengebrochen ist (86), folglich auch diese neu bedacht werden muß. Somit bedarf dann auch der menschliche Erkenntnisprozeß der Neubesinnung. Das Kapitel über die natürliche Gotteserkenntnis ist insofern von Interesse, als es L. darum geht, die Lehre des 1. Vatikanums in die Gegenwart hinein zu vermitteln. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Überlegung zur Bedeutung des Wortes „Objekt" (125–128). Zwar kann Gott kein „Objekt" im etymologischen Sinne sein, wohl aber in dem Sinne, als Objekte „das durch die Fragen Intendierte (sind) und das, was in dem Maße besser erkannt wird, als unsere Antworten auf die Fragen umfassender und genauer werden" (127). Die Frage wird weiter vertieft durch die Bestimmung dessen, was in diesem Zusammenhang „Verifikation" bedeuten muß. Entscheidend aber ist, daß schließlich das Intellektuelle, das Sittliche und das Religiöse als drei verschiedene Phasen der Entfaltung des menschlichen Geistes, „jenes Eros der Selbsttranszendenz, der sich intentional in der Erkenntnis, wirksam in der Sittlichkeit und vollständig in der Religion überschreitet", erkannt werden (133f).

Die vier Kapitel des dritten Teils sprechen von der „Zukunft des Christentums", des „Thomismus", vom Verhältnis von „Philosophie und Theologie", von der „Revolution in der katholischen Theologie". Nach dem Eingangsessay skizziert L. die fünf Transpositionen, die sich in der katholischen Theologie seit dem 13. Jahrhundert vollziehen: 1. von der Logik zur Methode, 2. vom Wissenschaftsbegriff der „Analytica posteriora" zur modernen Auffassung der Wissenschaften, 3. von der Seele zum Subjekt, 4. von der menschlichen Natur zur menschlichen Geschichte, 5. von den ersten Prinzipien zur transzendentalen Methode. Auch wenn mit den neuen Schwerpunkten eine Aufgabe der entsprechenden Schwerpunkte des Thomas verbunden ist, ist L. doch der Ansicht, daß er die Aufgabe im Geiste des Aquinaten vollzieht. Ein Stück des Wandels wird dann an der Umschreibung des „Philosophie-Theologie"-Verhältnisses genauer umschrieben. Was hier wie im Schlußkapitel angedeutet wird, ist die Richtung, in die das Denken der Theologie in der Zukunft verlaufen wird.

Am Ende dieses letztlich doch sehr skizzenhaften Aufrisses, der eine Einladung zur Beschäftigung mit L's grundlegenden Werken darstellt, stellt sich die Frage nach dem Ertrag. Da aber ist eine gewisse Enttäuschung angesichts des Buchtitels nicht zu verbergen. Denn auch wenn durchgängig die Rede ist vom Wandel der Kultur, so ist doch die These von einem Pluralismus heutiger Kulturen, wenn man darunter mehr versteht als nur den Zerfall von Universalwissenschaften in die Pluralität der positiven Wissenschaften, nirgends überzeugend artikuliert. Man muß sogar annehmen, daß L. in dem Wandel, der sich im Raum abendländischer Wissenschaft vollzogen hat, ein schlechthin weltumfassendes Phänomen erblicken möchte. Darüber ließe sich zweifellos diskutieren; nur müßte es geschehen. Der Leser sollte jedoch gewarnt sein, an das Buch nicht mit falschen Erwartungen heranzugehen. Die Frage der Kulturen im Koordinatensystem Ost-West, Nord-Süd kommt nicht zur Sprache.

Die andere Frage, warum L. mit seinem Denken im europäischen Theologiebetrieb eher unberücksichtigt geblieben ist, wird man nur mit dem Hinweis auf beidseitige Introvertiertheit beantworten können. Einerseits hätte L. vielleicht weniger Ausstrahlungskraft entwickelt, wenn im angelsächsischen Raum die Bemühungen der deutschen und französischen Theologie um dieselben Fragen deutlicher zur Kenntnis genommen worden wären. Andererseits ist der mitteleuropäischen Theologie der Vorwurf nicht ganz zu ersparen, daß sie im Windschatten der nachidealistischen Philosophie die angelsächsische Sensibilität für das analytische Denken, für das Empirisch-Positive doch eher spät zur Kenntnis nimmt. Beide Seiten der vom abendländischen Geist geprägten Welt aber werden sich in der Zukunft ohne Zweifel entschiedener dem im Titel des 1. deutschen Lonergan-Buches beschworenen „Pluralismus heutiger Kulturen" öffnen müssen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Hrsg. von Elmar Klinger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1976. 294 S. (Quaestiones Disputatae Bd 73) kart. DM 30.–

In den siebzehn Beiträgen dieses K. Rahner gewidmeten stattlichen Bandes versuchen Christen und Nichtchristen, Theologen und Philosophen, Systematiker und Exegeten (beider Konfessionen) eine interdisziplinäre Aufarbeitung des Theologoumenons von den „anonymen Christen", dieses „Schlagwortes auf höherer Ebene" (so H. Ott, S. 87).

In dem nur losen Zusammenhang der einzelnen Artikel unternimmt es E. Klinger, einleitend („Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit") die anonyme Christlichkeit als „Lebensweltgegebenheit" innerhalb der Subjektivität zu erweisen, als „Perspektive in der Welt", im Unterschied zu einem Christentum objektiver, historischer Verfaßtheit in einer gegenständlichen Weltwirklichkeit. Zur Verdeutlichung der Begrifflichkeit trägt H. Fries („Der anonyme Christ – Das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens") bei, wenn er den Begriff als Bestimmung des Außerkirchlichen vom Mittelpunkt der Kirche und des Glaubens her interpretiert und auf seine Rückverbindungen zur Tradition (logos spermatikos, anima naturaliter christiana; S. 35) hinweist, ohne damit das Neuartige im Inhalt und in der tendentiellen Erstreckung des Begriffes zu verdecken. Die folgenden Beiträge haben nicht alle die gleiche Nähe zum zentralen Thema. Besonders die am Ende des Bandes stehenden Beiträge von K. G. Steck („Karl Barths ökumenisches Testament"), E. von der Lieth („Autoritätskrise – Krise der Autorität") A. Szennay („Das Zeugnis der Praxis") und A. Raffelt („K. Rahner im Gespräch. Eine bibliographische Übersicht") behandeln (unbeschadet ihres Wertes) das Thema nur am Rande. Dem Zentralanliegen näherkommend, zeigt J. Heinrichs die praktische Nutzanwendung dieses Begriffs auf („Das ideologiekritische Gewicht der Lehre von den anonymen Christen") und sieht in ihm die Gewähr „für den nicht-ideologischen Charakter des christlichen Bekenntnisses" (S. 49) gegeben, insofern er die Offenheit mitbringt, in den positiven Angeboten anderer Sinngebungen das Eigene zu finden. Freilich wäre hier zu fragen, ob das Gleiche nicht besser, weil unmißverständlicher, im Begriff der „Katholizität" der Kirche zu finden wäre. Ideologiekritisch (auch schon gegen das biblische Denken) verwendet auch H. R. Schlette diesen Begriff („Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit. Als Beitrag zur Friedensforschung"), wenn er das Theorem als Mittel zur Überwindung des „Freund-Feind-Denkens" innerhalb des Christentums empfiehlt. Aber so ganz scheint der Beitrag selbst von dieser Antithetik nicht loszukommen, wenn er die christliche „Entweder-Oder-Dualität als ein gefährliches schleichendes Gift" (78) bezeichnet, das man offenbar doch bekämpfen muß, so daß das „Schema" auch hier noch vorausgesetzt bleibt. Am Ende wird aber zugestanden, daß einer „totalen Amikalisierung" nicht das Wort geredet werden soll (84). Zu der für das Ganze fundamentalen Frage nach einem neutestamentlich-christologischen Ansatzpunkt der These vom anonymen Christentum nimmt W. Thüsing in subtilen Ausführungen Stellung („Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte"), einer Frage, die „trotz ihrer Schwierigkeit gestellt werden muß" (100). Nach einer Umschreibung des „Glaubens Jesu" kommt der Autor zu der Feststellung, daß der jesuanische Glaube auch „unthematisch" gelebt werden könne, vor allem in der radikalen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, wie sie etwa in der Gerichtsrede Mt 25,31–46 greifbar wird. Allerdings sollten hier keine Gedanken einer transzendentalen Christologie „eingetragen werden" (114). Der Verfasser plädiert mehr für eine „transzendentale Theologie", unter welcher die Offenheit für Gott und die Verwiesenheit des Menschen auf Ihn verstanden wird. Aber – konsequent gedacht – müßten so in dieser stark philosophisch gehaltenen Erklärung des Exegeten aus den „anonymen Christen" anonyme „Theisten" werden. Immerhin deckt er damit die Schwierigkeit auf, die sich besonders bei der transzendentalen Ableitung des Christusereignisses einstellt. Besonderes Interesse dürften die Beiträge evangelischer Auto-

ren auf sich ziehen, insofern die evangelische Theologie aus ihren Voraussetzungen konsequent jede Form einer „fides implicita" ablehnt. Dennoch räumt H. Ott („Als protestantischer Theologe unterwegs mit dem Theologoumenon von den «anonymen Christen» ") die Möglichkeit eines „anonymen Glaubens" ein, der sich aufgrund der universalen Mittlerschaft Jesu Christi (97) einstellen kann und zwar in der Weise einer unbewußten Struktur, die im ethischen Verhalten zum Ausdruck kommt. Offenbar bedeutet diese Antwort aber den Übergang vom Glauben in das Ethos, weshalb der Autor auch eingesteht, gegenwärtig noch keine Lösung des Problems vorlegen zu können (92), was immerhin für ein deutliches Problembewußtsein spricht. Kritischer und geradezu „kontroverstheologisch" (123) geht E. Jüngel („Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie") gegen den „alles andere als glücklichen Ausdruck" vom anonymen Christentum (123) zu Werke, allerdings mit der Absicht, die mit dem Ausdruck signalisierte Sache beizubehalten. Er vermag diesen Anspruch allerdings nur insoweit zu erfüllen, als er die These von den anonymen Christen als „natürliche Christologie" versteht, die einen ontologischen Zusammenhang zwischen Menschsein und Christsein im Seinsmodus der Möglichkeit herstellt, aus dem heraus sich jedoch „das spezifische Plus" des Glaubens nicht notwendig ergibt, so daß sich am Ende geradezu die „Einsicht in die existentielle Unmöglichkeit anonymen Christentums" (136) einstellt. Versteht man diese nicht leichten Gedanken zur Kritik und gleichzeitiger Annahme des Theologoumenons richtig, so ist hier (ganz im Sinne einer natürlichen Theologie) wohl gesagt, daß der Glaube eine Neuqualifikation bedeutet, die nicht mit der Anonymität zusammengehen kann, daß demnach dem die Rechtfertigung annehmenden Nichtchristen nur ein virtuelles und prospektives Christsein zugebilligt werden kann. Auch der Marxist M. Machovec steht dem Theorem verständnisvoll gegenüber und betont, daß es kein Zufall sei, wenn Rahners Theologie „von mehreren Theoretikern in meiner Heimat und in der Sowjetunion relativ positiv bewertet wird" (141). Er selbst sieht das Positive in der kritischen Kraft dieses Prinzips gegenüber der Opportunität, Selbstzufriedenheit und Institutionalisierung aller „ausdrücklichen" weltanschaulichen Phänomene (143). Das Prinzip könne daraufhin eine ähnlich fruchtbare Rolle spielen wie die Häresie. Aber es ist zu fragen, ob eine solche Interpretation des Prinzips eine Empfehlung darstellt.

In einer etwas weiteren Beziehung zum Thema stehen die als „fragmentarisch" bezeichneten, aber doch eindringlichen Ausführungen. J. Spletts über „Transzendentale Erfahrung und geschichtliche Begegnung", welche die These ins Philosophische, näherhin ins Transzendentale übersetzen möchten, worin sie offenbar auch wurzelt. Ihr Sinn wird hier als die transzendentale Voraussetzung angesehen, als „so etwas wie ein Apriori eines personalen Heilandes" (161), das von dem Ereignis des Kommens dieses Heilandes sich selbst vorausgesetzt wird. Wie vielfach scheint auch hier die Problematik in der Verhältnisbestimmung von Kategorialem und Transzendentalem zu liegen.

Als Ausdruck für „Distanzierte Kirchlichkeit" versteht F. W. Kantzenbach das Theorem wie für die seit der Aufklärung steigende Tendenz, die Nichtidentität zwischen Christentum und Kirche theologisch wie existentiell zu begründen. Wie weit die Diastase vorangetrieben erscheint, wird an der Erklärung deutlich, daß „ein gemeindebildendes Wortgeschehen auch außerhalb der soziologisch umgrenzten Kirchen nicht ausgeschlossen sei" (176). Konsequent gedeutet, wird hier die These vom „anonymen Christentum" erweitert zu der der „Kirchlichkeit außerhalb der Kirche". Dieser Entgrenzung der Kirche entspricht die Forderung zur „Vermeidung des weit verbreiteten kirchlich-missionarischen Zweckdenkens" (176). Dennoch wird die Beibehaltung des Missionsgedankens verteidigt, nur erscheint die hier vorgenommene Zuordnung der Einzelthesen nicht ganz kohärent.

Von einer anderen Seite versucht G. Muschalek die Bedeutung des Axioms aufzuzeigen, indem er es als heuristisches Prinzip zur Wiederauffindung des Heiligen durch die Kirche und für die Welt versteht. In den Überlegungen über die „Erfahrung Gottes in neu erfahrener Kirche" wird nicht nur in der (in dem Band vorherrschenden) kirchenkritischen Wendung die Forderung an die Kirche zur Darstellung des Heiligen erhoben, sondern auch in weltkritischer Absetzung die Beanspruchung einer neuen Sakralität durch die Welt kritisiert. So kommt eine realistische Sicht der „anonymen Christen" auf, die nicht mehr nur als die Träger eines reinen Weltlichkeitsideals verstanden sind, sondern auch als solche, die „Bestrebungen des Menschen vorschnell als Auskunft seines tiefsten Wesens ansprechen" (186). Die Aufgabe der Kirche bestünde hiernach spezifisch in der (auch herausfordernden) Bezeugung des „ganz Anderen" der Heiligkeit. In einer gewissen Abwandlung tritt die gleiche Thematik in der Abhandlung von D. Mieth „Zum Thema Objektbereich und Tiefendimension" auf, der es um die „Probleme einer weltlichen Basis der kirchlichen Verkündigung" geht. Danach müsse kirchliche Verkündigung in ihre weltliche Basis eingehen, ohne in ihr förmlich aufgehen zu dürfen (198). Die zur Erreichung dieses Zieles notwendigen Mittel liegen in neuen „Erfahrungsstilen" (199ff), die nicht mehr aus der Natur, sondern aus der sozialen Wirklichkeit abzulesen seien. Der hier vorliegende anthropologische Ansatz wird von D. Wiederkehr auch auf die Deutung der Sakramente übertragen („Der menschliche Glaubensvollzug als Legitimation und Kritik der institutionellen Sakramente") und zwar „im Blick auf diese (d. h. zur Kirche gehörigen) nicht-sakramental Glaubenden" (212). Hier wird deshalb von „einer ersten Zone des ‚anonymen Christentums' gesprochen, die in der Kirche selbst gelegen ist, was für die Klarheit des Begriffes nicht gerade förderlich ist. Zur Überwindung der behaupteten (aber nicht eigentlich begründeten) „Inadäquatheit zwischen anthropologischer und institutioneller Sakramentalität" (225) wird „das Wagnis ... neuer Schritte in eine inzwischen veränderte neue Sprach- und Symbolwelt" (229) empfohlen, wobei allerdings keine konkreten Hinweise gegeben werden.

Im Ganzen bieten die gehaltvollen Beiträge eine Fülle von Gedanken für die Anwendungsmöglichkeiten des Theologoumenons, denen allerdings keine gleichgewichtigen kritischen Erwägungen zur Seite stehen. Deshalb erfolgt auch keine eigentliche Auseinandersetzung mit den gegen die These erhobenen Einwänden. So viel wird allerdings doch klar, daß die Distinktion „implizit – explizit" nicht zur Bestimmung des Verhältnisses von anonymer und formeller Christlichkeit hinreicht. Das Theorem erscheint (was vom transzendentalen Denkansatz her erklärlich wird) zu sehr von einem Gnadenverständnis bestimmt, das in der Gnade vorzugsweise ein individuelles und nicht ein interpersonales und soziales Heilsgut versteht. Wenn aber Gnade die Sendung und Einbeziehung der Christusgläubigen in den Leib Christi (die Kirche) und damit auch „Miterlösersein" bedeutet, dann ist sie nicht in der Anonymität vorfindlich, ohne daß damit irgendein Zweifel an der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen aufkommen müßte. Daß der gedankenreiche Band solche weitergehende Fragen offenhält, ist nicht sein geringster Vorzug.

München Leo Scheffczyk

Mosiek, Ulrich: **Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche.** Band I: Grundfragen. – Freiburg: Rombach (1975). 283 S. (rombach hochschul paperback, Bd 72) Pb. DM 29.–

Das vorliegende Lehrbuch versteht sich als ein erster Versuch, das Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der bisherigen nachkonziliaren Gesetzgebung in seinen Grundfragen darzustellen (6). Es ist übersichtlich gegliedert und geeignet, die Studierenden des Kirchenrechts mit den verfassungsrechtlichen Grundfragen vertraut zu machen. Die manchmal etwas langatmigen Konzilszitate, die meist nicht unmittelbar geltendes Recht zum Inhalt haben, vermögen den Blick für die theologischen Grundlagen des Kirchenrechts zu weiten. Die jedem Pargraphen angefügte Auswahl aus der seit dem Konzil veröffentlichten Literatur regt dazu an, sich in Einzelfragen weiter zu vertiefen.

Im I. Kap. (22–85) über Kirche und Kirchengliedschaft werden Wesen und Begriff der Kirche, ihre hierarchische Struktur, Wort und Sakrament als Aufbauelemente der Kirche, das Subsidiaritätsprinzip als Strukturelement der Kirche und die rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche und ihren ritusgebundenen Teilgemeinschaften behandelt. Im II. Kap. (86–106) werden Weihe- und Hirtengewalt, ihre Funktion in der Kirche und ihr Verhältnis zueinander dargestellt. Das III. Kap. (107–161) ist dem Kirchenamt gewidmet. Hier werden Begriff und Wesen des Kirchenamtes, Errichtung, Besetzung und Verlust des Kirchenamtes, das Benefizium als besondere Form des Kirchenamtes sowie das Patronatsrecht vorgestellt. Im IV. Kap. (162–178) über die kirchlichen Personenstände werden der kirchliche Personenstandsbegriff sowie die kirchlichen Stände im allgemeinen und im besonderen erörtert. Im V. Kap. (179–229) über die rechtliche Stellung der Laien in der Kirche wird ein Überblick über Begriff und Aufgabe des Laien, das allgemeine Priestertum der Laien, ihre Teilnahme an der Sendung der Kirche, ihre Rechte und Pflichten und die Frage, ob der Laie Jurisdiktionsträger sein kann, geboten. Im VI. Kap. (230–263) über die rechtliche Stellung der Kleriker in der Kirche werden Begriff und Aufgabe der Kleriker, ihre Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Teilgemeinschaft, ihre Rechte und Pflichten sowie die Rückversetzung eines Klerikers in den Laienstand vorgeführt. Ein reichhaltiges Register (265–283) rundet das Werk ab.

Vf. geht mit Recht davon aus, daß die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils „eine vorausgehende tiefgründige theologische Durchdringung notwendig" machen (17). In den Konsequenzen versucht er aber zuweilen, Aussagen des Konzils, die deutlich über das Gesetzbuch hinausweisen, mit diesem zu harmonisieren.

Die folgenden Bemerkungen möchten für eine wünschenswerte Neuauflage Anregungen geben.

Als Ergebnis der Frage nach „Wesen und Begriff der Kirche“ (22) wird eine begriffliche Umschreibung des „Wesens der Kirche vom Standpunkt des Kanonisten aus“ gefunden (38). Daß verschiedene theologische Disziplinen die Kirche von einem je verschiedenen Standpunkt aus betrachten, ist berechtigt und notwendig. Aus einem verengten Gesichtswinkel jeweils „das Wesen der Kirche“ begrifflich erfassen zu wollen, dürfte jedoch ein nicht ungefährliches Unterfangen sein. Daß die Eucharistie, der „als Zeichen der Einheit eine gemeinschaftsbildende Funktion eignet“, nicht zu den „für den Aufbau der Kirche wesentlichen“, sondern zu den „mehr auf das Fruchtbarwerden und lebendige Gnadenwirken“ bezogenen Sakramenten gezählt wird (56f), mag auf die Fragwürdigkeit dieser Unterscheidung hindeuten. In den Ausführungen über die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Kirchengliedschaft (73–76) wäre ein Hinweis darauf angebracht, daß das Konzil die nichtkatholischen Christen nicht mehr als minderberechtigte Glieder der katholischen Kirche betrachtet, sondern sie als Glieder der Kirche Christi anerkennt, weil und sofern sie Glieder einer getrennten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft sind.

Vf. stellt wiederholt fest, daß die Weihegewalt (potestas ordinis) und die Hirtengewalt (potestas iurisdictionis) zusammen die eine Kirchengewalt (sacra potestas) bilden (33, 47, 86), hält aber zugleich daran fest, daß Weihegewalt und Hirtengewalt je eigenständige Gewalten seien.

Er lehnt zwar die Auffassung ab, „die Hirtengewalt habe es nur mit der äußeren Leitungsgewalt zu tun, die Weihegewalt dagegen sei allein als die sakramentale Gewalt zu verstehen“, erklärt dann aber selbst die Weihegewalt als jenen Teil der Kirchengewalt, der „direkt auf die Heiligung des Menschen und damit auf sein übernatürliches Heil zielt“ und „beim Spenden der Sakramente und Sakramentalien, vornehmlich bei der Feier der Eucharistie, tätig“ wird (89), und die Hirtengewalt als „jenen Bestandteil der Kirchengewalt, der sich auf die Leitung des Gottesvolkes bezieht ... und die hoheitliche Lehrverkündigung sowie die Leitung der Kirche umfaßt“ (91). Die Darstellung des Verhältnisses von Weihe- und Hirtengewalt (102–106) lehnt sich an die bekannte Theorie von K. Mörsdorf an.

Vf. beachtet nicht, daß das Zweite Vatikanische Konzil mit Bedacht vermeidet, von einer potestas ordinis und einer potestas iurisdictionis zu sprechen. Das Konzil kennt überhaupt nicht mehrere Gewalten, sondern nur die eine sacra potestas, die gemeinsam durch sakramentale Weihe und durch kanonische Sendung übertragen wird. Diese Lehre des Konzils bietet in der Zusammenschau mit der Entwicklung zur sog. absoluten Ordination den Schlüssel zur Lösung dieses wohl schwierigsten Problems des kirchlichen Verfassungsrechts.

Die kanonische Sendung kann nicht nur durch Verwaltungsakt (Amtsübertragung oder Delegation), sondern auch durch Gesetz oder Gewohnheitsrecht erfolgen (Lumen Gentium n. 24). So ist z. B. durch Gesetz die kanonische Sendung für die Feier der Eucharistie (in den Ostkirchen auch für die Spendung der Firmung) mit der Spendung der Priesterweihe und die kanonische Sendung für die Spendung der Sakramente der Firmung und der Weihe mit der Spendung der Bischofsweihe verbunden. Die Vollmacht des Priesters Eucharistie zu feiern und die Vollmacht des Bischofs zu weihen sind daher nicht, wie es vordergründig den Anschein hat und bisher gesehen wurde, allein und unmittelbar Wirkung der sakramentalen Weihe. Auch unter dem System der sog. absoluten Ordination (= von der Übertragung eines Amtes losgelöste Weihe) ist die Spendung der sakramentalen Weihe nicht von jeder kanonischen Sendung losgelöst, da sonst die sakramentale Weihe selbst ihres Sinnes und damit auch ihrer Wirkung völlig entleert wäre (vgl. Konzil von Chalkedon, c. 6). Mit der Spendung der sakramentalen Weihe bleibt daher in jedem Fall (durch Gesetz oder Gewohnheitsrecht) wenigstens in einem gewissen Umfang kanonische Sendung verbunden. Der Ordinierte erlangt jeweils und nur insoweit sacra potestas, als er im Zusammenhang mit der Spendung der sakramentalen Weihe oder getrennt davon durch kanonische Sendung von der Kirche als ihr Organ in Dienst genommen wird. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht daher häufig von Weihe und Sendung der Priester in einem Atemzug und meint gewöhnlich, ohne dies ausdrücklich zu sagen, den Diözesanbischof, wo es allgemein vom Bischof spricht (vgl. M. Kaiser, Absolute Ordination? in: Mysterium der Gnade. Regensburg 1975, 183–194). Darum ist der Ordinierte nur in dem Umfang, in dem er durch kanonische Sendung (in welcher Form auch immer) als Organ der Kirche in Dienst genommen ist, „im wirklichen Besitz heiliger Vollmacht“ (vgl. S. 48 Anm. 7).

Von diesem Verständnis der heiligen Vollmacht (sacra potestas = ἱερὰ ἀρχή) her fällt auch neues Licht auf den Begriff der Hierarchie. Was Vf. über Begriff (45) und Wesen (46) der Hierarchie sagt, läßt sich kaum miteinander vereinbaren. Die vom Herrn (auf dem Weg über die sakramentale Weihe und die kanonische Sendung) empfangene heilige Vollmacht, ihn selbst in der Kirche zu vertreten, ist etwas genuin und ausschließlich Kirchliches und mehr und etwas anderes als ein bestimmtes Ordnungsgefüge, das auch außerhalb der Kirche anzutreffen ist.

Die Unterscheidung zwischen hierarchischem und kollegialem Element (34f) bedarf einer weiteren Durchdringung. In dem dort vorgetragenen Sinn ist die Unterscheidung zwischen dem Amt einer Einzelperson und dem eines Kollegiums angesprochen. Bei dem zugrundegelegten Hierarchieverständnis ist zu beachten, daß es auch Kollegialität auf verschiedenen Ebenen der Kirche gibt. Bei der Behandlung des Subsidiaritätsprinzips (63f) wird angedeutet, aber nicht näher ausgeführt, daß einem Kollegialorgan der Kirche nicht in gleicher Weise wie einer Einzelperson als Organ der Kirche Vollmacht zukommen kann. Auch wenn alle einzelnen Glieder eines Kollegiums das Sakrament der Bischofsweihe empfangen haben, kann das Kollegium als solches keine Sakramente spenden. Dem Bischofskollegium fehlt also gerade jene heilige Vollmacht, die dem einzelnen Bischof kraft der empfangenen Weihe und Sendung zukommt.

S. 31f wird festgestellt, daß das Zweite Vatikanische Konzil an der „ständischen“ Gliederung der Kirche festhalte, aber auch von einer wahren Gleichheit aller Glieder der Kirche spricht. Vf. meint daher mit Recht, daß man besser nicht von „ständischer“, sondern von „organischer“ Gliederung der Gemeinschaft sprechen sollte, zumal die Sprechweise von der ständischen Gliederung leicht „im Sinne des mittelalterlichen Ständewesens verstanden werden“ könnte.

Die weiteren Aussagen über die „Stände“ in der Kirche sind nicht ohne Widersprüche.

Zunächst spricht Vf. von zwei kirchlichen Ständen, die durch die Taufe und die sakramentale Weihe begründet werden (88). Diese bezeichnet er unter Berufung auf can. 107 als die zwei „Grundstände“, die auf göttlicher Einsetzung beruhen (166). Dann aber versteht er als „das Fundament des kirchlichen Ständewesens“ die Taufe, die „den alle Getauften umfassenden Grundstand“ begründet (170). Weiterhin unterscheidet er „die durch die Taufe begründete Eingliederung in die Kirche“ und die durch die Taufe als ein „standesbegründendes Faktum“ zugleich bewirkte „Aufnahme in den Laienstand, den status communis in der Kirche, die standesgemäße Grundstellung innerhalb der kirchlichen Ständeordnung“ (171). Gibt es nun zwei Grundstände oder nur einen? Ist dieser eine Grundstand der aller Kirchenglieder oder der der Laien? „Innerhalb des Laienstandes“ sieht Vf. einen durch die Ehe begründeten „Sonderstand“ als eine „sakramental gewirkte konstitutionelle Sondergliedschaft in der Kirche“ (172). Schließlich versteht er den geistlichen Stand als eine durch die heiligen Weihen bewirkte „Sondergliedschaft in der Kirche“, die „auf dem Grundstand der Laien“ aufbaut und eine „Aussonderung der Geweihten aus dem Gottesvolk“ darstellt, „wodurch der die Kirchenverfassung prägende Unterschied zwischen Klerikern und Laien gegeben ist (can. 107 CIC)“ (173). Besteht also das Volk Gottes nur aus den Laien und gehören die Kleriker nicht mehr zu diesem? Gleichzeitig sagt Vf., daß die Sondergliedschaft des geistlichen Standes nicht mit der durch die Weihe vermittelten unverlierbaren personalen Prägung identisch ist (173) und durch die Rückversetzung eines Klerikers in den Laienstand aufgehoben wird (260).

Demgegenüber ist festzuhalten: Wenn man von der Begriffsbestimmung des Vf. (164f) ausgeht, kann man nicht von zwei Grundständen in der Kirche sprechen. Durch das Sakrament der Taufe wird das die wahre Gleichheit aller Glieder der Kirche begründende Personsein als die grundlegende Rechtsstellung in der Kirche bewirkt. Das Laie-sein ist nicht eine darauf aufbauende Rechtsstellung des Kirchengliedes. Auf der Grundstellung des Kirchengliedes baut kraft göttlicher Einsetzung die durch die sakramentale Weihe begründete Sonderstellung des Klerikers auf. Diese Sonderstellung unterscheidet den Kleriker von den übrigen Kirchengliedern. Dagegen kommt den Nichtklerikern über das Gliedsein in der Kirche hinaus nichts Positives zu. Auch das Zweite Vatikanische Konzil legt an der einzigen Stelle, an der überhaupt von „Laienstand“ die Rede ist (Apostolicam Actuositatem n. 2), den Ton nicht auf einen besonderen Stand, sondern vielmehr darauf, daß auch die Laien als Kirchenglieder, die nicht Kleriker sind, Aufgaben in der Kirche haben. Verwunderlich ist, daß unter den S. 170 aufgezählten, die allgemeine Rechtsstellung modifizierenden Vorgängen und Tatsachen die Eheschließung, die Profeß und die Weihe nicht genannt werden. Daß durch die Ehe „ein Sonderstand innerhalb des Laienstandes“ begründet wird

(172), gilt selbst in der Lateinischen Kirche nicht mehr ohne Einschränkung.

Der Versuch einer Begriffsbestimmung des Laien, die diesen nicht negativ umschreibt, sondern ihm einen positiven Begriffsinhalt zusprechen will (183ff), kann nach dem eben Gesagten nicht überzeugen. Was dem Laien zukommt, kommt ihm nicht deshalb zu, weil er Laie, sondern weil er Glied der Kirche ist (vgl. S. 171). Andererseits geht durch den Empfang der sakramentalen Weihe nichts von dem verloren, was jedem Glied der Kirche zukommt. Darum ist doch wohl jenen recht zu geben, die den Begriff „Laie" lediglich als negativen Hilfsbegriff für die Umschreibung des „Kirchenglieds, das nicht Kleriker ist", verstehen (180f). Darum werden auch vom Vf. mit Recht die allgemeinen Aussagen über den Laien (§ 18) nicht unwesentlich modifiziert durch die weiteren Ausführungen über „das allgemeine Priestertum der Laien" (§ 19) und „die Teilnahme der Laien an der Sendung der Kirche" (§ 20). Daß das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen bei aller qualitativen Andersartigkeit wie das besondere Priestertum des Dienstes nicht nur Teilhabe am priesterlichen munus Christi, sondern auch an dessen königlichem und prophetischem munus zum Inhalt hat, sollte deutlicher herausgestellt werden (S. 188f; vgl. auch S. 171f u. 191), weil die betonte Sprechweise vom „Priestertum" vielfach Anlaß zu Mißverständnissen gegeben hat und weiterhin gibt.

Die Streitfrage, ob die Laien Träger von Jurisdiktionsgewalt sein können (217ff), erscheint in einem völlig neuen Licht, wenn von dem oben dargestellten Verständnis der heiligen Vollmacht (sacra potestas, ἱερὰ ἀρχή) ausgegangen wird.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Frage ausdrücklich der wissenschaftlichen Forschung überlassen (vgl. S. 223). Daß heute Laien entgegen der Sicht des Konzils über die sacra potestas mit eindeutigen Jurisdiktionsaufgaben betraut werden (226), ist eine Behauptung, die ein Jurisdiktionsverständnis voraussetzt, das gerade vom Konzil wenigstens im Ansatz überwunden ist und darum selbst mit den Aussagen des Konzils nicht übereinstimmt. Das Konzil unterscheidet ausdrücklich die Teilhabe an der Heilssendung der Kirche, zu der alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt sind, eine mehr unmittelbare Mitarbeit der Laien mit der Hierarchie, zu der sie von dieser berufen werden können, und die Übertragung bestimmter kirchlicher Dienste, die geistlichen Zielen dienen, wie z. B. bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge (Lumen Gentium n. 33; Apostolicam Actuositatem n. 24). Auch Laien können also durch kanonische Sendung in besonderen kirchlichen Dienst genommen werden. Durch kanonische Sendung wird den Laien ebensowenig eine „potestas iurisdictionis" übertragen wie den Klerikern. Die eine sacra potestas, die der Kirche eingestiftet ist, entsteht jeweils nur insoweit, wie die kanonische Sendung mit der sakramentalen Weihe zusammentrifft. Dies ist auch dort nicht der Fall, wo die kanonische Sendung von Laien in einer gottesdienstlichen Feier erfolgt, wie die Einsetzung in den Dienst des Lektors oder des Akoluthen oder auch gewöhnlich die Sendung zur Erteilung des Religionsunterrichts. Kirchliche Sendung kann übrigens auch bei Klerikern in der Form einer liturgischen Feier geschehen (z. B. Investitur eines Pfarrers). Unter diesem Gesichtspunkt sollte auch einmal die nichtsakramentale Ordination in den getrennten kirchlichen Gemeinschaften betrachtet werden! Die eine der Kirche eingestiftete sacra potestas ist die von Christus ausgehende Vollmacht zur Heilsvermittlung und nicht eine naturrechtliche Körperschaftsgewalt für Gesetzgebung, Rechtsprechung und Regierung. Soweit solche Funktionen im Dienste der Heilsvermittlung auch in der Kirche notwendig sind, sind sie nicht selbst Heilsvermittlung und bedürfen so nicht notwendig der sacra potestas. Auch Kleriker erfüllen solche Aufgaben nicht kraft dieser heiligen Vollmacht, sondern wie die Laien als getaufte und gefirmte Glieder der Kirche, die durch kirchliche Sendung dazu bestellt sind. Ein Bischofsvikar für Ordensangelegenheiten bedarf ebensowenig der sacra potestas wie ein kirchlicher Richter oder ein Religionslehrer. Soweit derartige Aufgaben durch Kollegialorgane erfüllt werden, sind diese nicht einmal in der Lage, Träger der sacra potestas zu sein (siehe oben). Da es sich aber jeweils um kirchliche Dienste handelt, bedarf es in jedem Fall der Sendung durch ein Organ der Kirche, das selbst Träger der sacra potestas ist und als solcher in der Vollmacht Christi als Haupt der Kirche in dieser handeln kann und darum diesen Dienst auch selber leisten könnte. Der Kleriker ist nicht allein kraft der Weihe (231), sondern auch kraft und entsprechend der mit der Weihe in irgendeiner Weise verbundenen kirchlichen Sendung zum besonderen Heilsdienst in der Kirche und an den Menschen bestellt. Das Verständnis der sacra potestas im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils erfordert auch ein Überdenken der Wirkung einer Laisierung. Wenn auch die sakramentale Weihe nicht rückgängig gemacht werden kann, so kann doch jegliche in welcher Weise auch immer damit verbundene kanonische Sendung entzogen werden. Da es eine allein durch die sakramentale Weihe bewirkte potestas (ordinis) nicht gibt, kann eine solche auch dem Laisierten nicht erhalten bleiben.

Neben diesen grundsätzlichen Anmerkungen seien für eine Neuauflage weitere Anregungen zu Einzelfragen gegeben:

Bei den bekannten Schwierigkeiten, die für das Verständnis der Begriffe „juristische" oder gar „moralische" Person bestehen, sollten nicht beide Begriffe wahlweise nebeneinander gebraucht werden, noch dazu ohne ihre Identität festgestellt zu haben, sondern allein der gebräuchlichere „juristische Person". „Moralische" Person wäre daher entsprechend zu ändern auf den Seiten 23, 29, 138 (2mal), 143, 144. Die Ausführungen über „die Ergänzung fehlender Hirtengewalt" bei allgemeinem Irrtum (98f) sind nicht überzeugend (vgl. dazu M. Kaiser, Der gute Glaube im CIC, München 1965, 38–87; H. Herrmann, Ecclesia Supplet, Amsterdam 1968). Die Übertragung von kirchlichen Ämtern bezeichnet Vf. manchmal auch als „Besetzung", meist aber als „Verleihung" (S. 48, 93, 97 und sehr häufig auf den Seiten 111–160). Der Begriff „Amtsverleihung", der aus dem Benefizialwesen stammt, sollte besser nicht mehr verwendet werden, nachdem die Pfründe an Bedeutung hinter dem geistlichen Amt zurückgetreten ist. Interessanterweise wird ausgerechnet in der Überschrift „Die Übertragung von Benefizien" (147) der Begriff „Verleihung" nicht gebraucht. Als Gründe für den Amtsverlust werden S. 131 u. a. die Amtsentsetzung (privatio) und die Amtsenthebung (amotio) genannt. In der näheren Ausführung wird auf den Seiten 134ff unter der Überschrift „Die Entziehung eines Kirchenamtes" nur die Amtsenthebung, nicht aber die Amtsentsetzung behandelt. S. 152 wird gesagt, daß ein Pfarrer wegen schlechter Verwaltung der Güter des Benefiziums abgesetzt werden kann. Das Gesetzbuch spricht in can. 1476 § 2 von amoveri ad normam can. 2147 ss. Auf den Seiten 131, 135 u. 136 wird diese amotio Amtsenthebung, S. 134 Amtsentziehung und Amtsentfernung genannt. S. 150 wird die Verleihung eines Benefiziums von der Verleihung eines Kirchenamtes unterschieden. Dabei ist das Kirchenamt aber auch Bestandteil eines Benefiziums (can. 1409). Die Formulierung „... bei denen jedoch der dritte Teil entfällt" (138) ist zumindest mißverständlich. Dieser Anteil an den Tagegeldern entfällt nicht, sondern gilt nicht als Benefizialeinkommen. Der Diözesanvermögensverwaltungsrat gemäß can. 1520 ist nicht allgemein mit der Finanzkammer identisch (140). S. 146 wird can. 1429 § 1 zum Teil unrichtig und zum Teil mißverständlich wiedergegeben. Pensionszahlungen auf Dauer oder auf Lebenszeit des Pensionsberechtigten können vom Ortsbischof nicht auferlegt werden; zeitlich begrenzte Pensionszahlungen an andere dürfen für die Lebenszeit des Beneficiaten auferlegt werden. Daß dem ledigen Stand nur eine Person angehört, die „frei von trennenden Ehehindernissen ist" (172), ist eine ungewöhnliche Einschränkung des ledigen Standes. Den Ausführungen über die nicht nur passive Teilnahme aller Kirchenglieder an der Normensetzung (209f) ist zwar zuzustimmen, aber die Behauptung, daß „der Gesetzgeber zum Gesetzesempfänger in einer notwendigen Relation steht", verträgt sich nicht damit (vgl. M. Kaiser, die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche: Ius Populi Dei, Rom 1972 I 465–484). Bei den allgemeinen Ausführungen über die Zugehörigkeit der Kleriker zu einer kirchliche Teilgemeinschaft (235f) wäre ein Hinweis auf den durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder aufgewerteten Begriff „Presbyterium" zu erwarten. Der Kapitelsvikar bedarf zur Umgliederung eines Klerikers, nachdem die Sedisvakanz bereits ein Jahr dauert, nicht der Ermächtigung durch das Kapitel (237). Die Ermächtigung gibt ihm can. 113. Er bedarf jedoch in jedem Einzelfall der Zustimmung des Kapitels (Beispruchsrecht). Can. 133 als „sog. Drachenkanon" auszuweisen (253), ist eine Geschmacklosigkeit. Die Haushälterin des Priesters, zumal des Pfarrers, sollte auch nicht nur unter dem Gesichtspunkt der „Sicherung des Zölibatsgesetzes" gesehen werden. Sie leistet in der Unterstützung des Priesters in vielfältigen Aufgaben auch selbst einen kirchlichen Dienst (vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, 5.2.3). Das Breviergebet und die geistliche Tracht nur als „Sicherung des Zölibatsgesetzes" zu verstehen (253ff), dürfte diesen gesetzlichen Verpflichtungen nicht gerecht werden (vgl. auch S. 152). Die laisierten Kleriker werden nicht nur im äußeren Rechtsbereich als Laien angesehen und behandelt (260). Die angeführten Ausnahmefälle (can. 882 u. 892 § 2) beziehen sich zudem auf den inneren Rechtsbereich.

Folgende störende Druckfehler habe ich festgestellt: S. 96, Zeile 12: lies suspendiert statt dispensiert. S. 121, Zeile 4 und S. 148, Zeile 16: lies Verleihung (Übertragung) statt Verteilung (dieser Fehler steht schon in der zitierten offiziellen deutschen Übersetzung der Konzilstexte). S. 135, Zeile 14: lies Synodalprüfer statt Diözesanprüfer. S. 153, Zeile 28: ergänze (can. 1483 § 3 CIC). S. 159, Zeile 17: lies mehrere statt andere. S. 163, Anm. 10: lies 1951 statt 1871.

Dem angekündigten zweiten Band des Lehrbuchs über den strukturellen Aufbau der Kirche ist mit Interesse entgegenzusehen.

Regensburg Matthäus Kaiser

Zeimentz, Hans: **Ehe nach der Lehre der Frühscholastik.** Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms v. Laon und Wilhelms v. Champeaux, bei Hugo v. St. Viktor, Walter v. Mortagne und Petrus Lombardus. – Düsseldorf: Patmos (1973). 304 S. (Moraltheologische Studien, Historische Abteilung, hg. v. J. G. Ziegler, Bd 1) kart. DM 36.–

Mit seiner problemgeschichtlichen Untersuchung, die von der Mainzer Kath.-Theol. Fak. als Diss. zur Erlangung des Doktorgrades angenommen und mit dem Preis der Johannes-Gutenberg-Univ. in Mainz ausgezeichnet wurde, hat sich Z. zum Ziel gesetzt, die Ehelehre der Frühscholastik um 1100–1150/60 zu erheben und kritisch zu sichten. Im Mittelpunkt seines Interesses steht dabei nicht so sehr die Frage nach dem, was die im Untertitel der Arbeit genannten Schulen bzw. Magistri lehren, sondern warum sie gerade diese und keine andere Lehrmeinung vertreten. Aus diesem Grund begnügt Zeimentz sich auch nicht damit, lediglich die von den Schulen dozierte Ehemoral in ihren praktisch bedeutsamen Ergebnissen, also eine Art Kasuistik der Ehemoral, vorzulegen. Er versucht vielmehr, das damalige Verständnis von Geschlechtlichkeit und Ehe aufzuzeigen und auf das diesem zugrundeliegende Menschenbild zu hinterfragen bzw. dessen anthropologische und dogmatische Fundierung freizulegen. Auf diese Weise möchte Zeimentz die Wertung der Ehe und die Ehemoral im engeren Sinn, wie sie in diesen ersten Entwürfen einer systematischen Ehelehre sich findet, begreiflich und einsichtig machen.

Entsprechend dieser Zielsetzung gestaltet Vf. auch den Aufbau seiner Arbeit. Nach einer literarkritischen Einführung in die Texte der Schulen (19–28) folgt, gleichsam als Ortsbestimmung des frühscholastischen Fragens nach Ehe und Geschlechtlichkeit, ein skizzenhafter Umriß der zeit-, kultur- und geistesgeschichtlichen Situation der Jahrzehnte um die Wende vom 11. zum 12. Jh. (29–41). Der erste Hauptteil (43–99) beinhaltet sodann die Analyse der anthropologischen Grundlegung der Ehelehre der Schulen. Sie umfaßt je ein Kapitel über die Grundzüge des Leibverständnisses (45–65) und die theologische Auffassung des Geschlechtlichen (66–89) sowie einen Exkurs über die Anerkenntnis der personalen Würde und die Diskriminierung der Frau (90–97). – Der zweite Hauptteil (101–209) konzentriert sich auf die Erörterung über Wesen und Wertung der Ehe, näherhin auf die Fragen nach den konstitutiven Elementen des Eheabschlusses (104–140), dem Inhalt des Ehekonsenses und den Ehezwecken (141–162), sowie den Ehegütern (163–209). – Der dritte Hauptteil (211–237) handelt über das Ethos der Ehe, wobei es in den beiden Kapiteln über die Ehe als Lebens- (213–222) und Geschlechtsgemeinschaft (223–237) vorrangig um die ethische Normierung des Ehevollzugs geht. – Im Schlußteil (238–245) sind die Einzelergebnisse noch einmal zusammengefaßt, in einer Gesamtschau verarbeitet und auf ihre Relevanz für die heutige Diskussion befragt. – In einem Anhang (247–304) schließlich finden sich eine literarkritische Untersuchung über das Abhängigkeitsverhältnis Walters v. Mortagne von der frühen Schule von Laon (247–275), ein Verzeichnis der Abkürzungen (277f), der Zitationsweise (278), der Quellen (279–281) und der Literatur (282–292) sowie ein Sach- (293–298) und ein Personenregister (299–304).

Als methodische Arbeitsweise wählt Z. ein Verfahren, das Vor- und Nachteile hat. Jeweils zu Beginn eines Teiles und Kapitels skizziert er die angeschnittene Problematik und gliedert diese in Detailfragen auf. Hierzu sammelt er sodann, entsprechend der chronologischen Folge bzw. der literarischen Abhängigkeit, die Auskunft der einzelnen Texte und überprüft sie auf ihren Aussagegehalt. Dieses Vorgehen erweist sich ohne Zweifel als vorteilhaft im Hinblick darauf, daß vielfache Wiederholungen vermieden werden und die Kohärenz wie die oft nur in Nuancierungen zu greifende Divergenz der Aussagen der verschiedenen Autoren zu dem jeweiligen Fragepunkt aufscheinen. Gleichzeitig entsteht damit freilich auch die Gefahr, daß der Zusammenhang der Lehrpunkte zu verschwimmen droht. Diesen Nachteil versteht Z. jedoch dadurch auszugleichen, daß er jeweils am Ende eines Kapitels oder Teils eine verdeutlichende Zusammenfassung bietet.

Das Ergebnis der Untersuchungen von Z. ist, was die inhaltliche Seite betrifft, keineswegs neu. Zu viele Autoren – vgl. etwa H. Portmann, P. M. Abellán, S. P. Heaney, T. Rincón, G. Fransen, H. Weisweiler, H. R. Schlette, M. Müller u. a. – haben sich vor ihm schon mit der frühscholastischen Ehelehre befaßt und diese in ihren Einzelaspekten erforscht. Deshalb ist es gar nicht anders denkbar, als daß Z. sich auf deren Arbeiten stützt, vieles daraus übernimmt und damit längst Bekanntes aufgreift bzw. wiederholt. Der wissenschaftliche Ertrag seiner Studie liegt auf einer anderen Ebene: Z. bietet nicht nur zum ersten Mal eine monographische Darstellung der umrissenen Thematik unter moraltheologischem Aspekt, sondern wertet auch bisher nur in Handschriften zugängliche und daher weithin unbeachtet gebliebene Ehetraktate aus bzw. ordnet sie literarkritisch anders ein. Dadurch vertieft er teilweise das von anderen Autoren bereits Erarbeitete, beleuchtet es in anderem Zusammenhang neu oder korrigiert einiges davon sogar. Außerdem stellt er auf diese Weise falsche Gewichtungen in der bisherigen Wertung der verschiedenen Autoren und Schulen richtig.

Ohne Zweifel hat Z. damit einen erhellenden Beitrag zum Verständnis einer bestimmten Epoche des historischen Werdegangs der katholischen Sexualmoral geleistet. Die Chance jedoch, mit seiner Arbeit zugleich auch einen wegweisenden Beitrag zur Bewältigung des heutigen Problems der Normfindung und -begründung zu bieten, läßt er sich entgehen. Selbstverständlich mangelt seiner Untersuchung nicht jegliche Relevanz. Die auch am Beispiel der Frühscholastik bestätigte Erkenntnis von der historischen und geistesgeschichtlichen Bedingtheit moraltheologischer Aufstellungen kann sehr wohl etwa der Behauptung wehren, die kirchliche Sexualmoral sei durch eine stets gleichbleibende Tradition gekennzeichnet bzw. zur unbesehenen Tradierung überkommener Normierungen legitimiert. Ebenso gewiß mag auch die erneut konstatierte Vereinseitigung des institutionellen Aspekts der Ehe durch die frühscholastischen Autoren vor einer umgekehrt einseitigen Betonung des personalen Aspekts warnen bzw. das frühscholastische Verständnis der Ehe als einer in sich sakramentalen Wirklichkeit die Vertiefung der Theologie und Spiritualität der Ehe heute fördern (vgl. 245). Alle diese Nutzanwendungen sind jedoch lediglich indirekter und darüber hinaus viel zu allgemeiner Natur, als daß sie für die Beantwortung der heute diskutierten Kernfrage, wie denn die jetzige Moraltheologie zu zeit- und sachgerechten Normen für den Sexualbereich kommen kann, entscheidende Bedeutung gewinnen könnten. Voraussetzung für einen solch problemlösenden Beitrag wäre gewesen, daß Z. – was übrigens vom Ansatz wie auch vom Ergebnis seiner Studie her sich förmlich aufdrängt – aus der Tatsache der Reziprozität zwischen anthropologischem Vorverständnis und moralischer Wertung bzw. Normierung zum einen die Legitimität bzw. Konsequenz der Andersartigkeit frühscholastischer Ehetheologie nüchtern festgestellt, zum anderen aber auch das Recht und die Pflicht der heutigen Moraltheologie betont hätte, aus ihrem gewandelten Menschenbild ebenso legitim und konsequent, getreu dem unwandelbaren Axiom „agere sequitur esse", eine positive Wertung von Ehe und Sexualität bzw. die entsprechenden Verhaltensnormen für unsere Zeit abzuleiten. Statt dessen glaubt Z. jedoch offensichtlich, eine Art Ehrenrettung der Frühscholastik unternehmen und nachweisen zu müssen, daß das charakteristische Wesensmerkmal heutiger Sexualmoral, nämlich die personale Sicht von Leib, Geschlechtlichkeit und Ehe, schon damals – wenn freilich auch nur andeutungsweise und dazu noch einseitig und verkürzt – gesehen wurde. Warum und wozu Z. diesen mehr als fragwürdigen Versuch unternimmt, ist nicht ganz einsichtig. Dem kritischen Leser jedenfalls scheint er weder überzeugend noch ergiebig noch auch überhaupt notwendig; eine nüchterne Bilanz wäre den frühscholastischen Autoren gerechter und, wie oben dargelegt, für die heutigen Theologen hilfreicher geworden. Vielleicht aber zeigt sich gerade in dieser Unterschiedlichkeit der Zielsetzung eine gewisse Verschiedenartigkeit einzelner Schulen auch innerhalb der heutigen Moraltheologie.

Eichstätt Antonellus Elsässer

Korff, Wilhelm: **Theologische Ethik.** Eine Einführung. Unter Mitarbeit von Walter Fürst und Josef Torggler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 127 S. (Theologisches Seminar) kart. DM 14.50

Das Wort von der ‚Krise der Moral' ist inzwischen zu einer weit verbreiteten Jerimiade geworden. In ihr wird u. a. nicht nur eine vielfältige aus der vorwaltenden Pluralität von Wert- und Zielvorstellungen innerhalb unserer Gesellschaft resultierende Normunsicherheit beklagt, sondern auch der Mangel an geeigneten Orientierungshilfen über ethisch elementares Grundlagenwissen, die den Rahmen fachinterner Diskussionen überschreiten. Letzteres ist um so augenfälliger, wenn man bedenkt, welche Durchklärung einerseits das ethische Feld gerade in den letzten Jahren im Bereich der Fundamentalmoral durch zahlreiche fachwissenschaftliche Publikationen erfahren hat, andererseits aber zur Zeit ein zusammenfassendes Kompendium fehlt, das den Denkbemühungen der gegenwärtigen Moraltheologie Rechnung trägt und sie einer größe-

ren Öffentlichkeit als Entscheidungshilfe zugänglich macht. Seit dem letzten Versuch, den B. Häring mit seinem Handbuch „Das Gesetz Christi" in dieser Richtung unternommen hat, sind inzwischen zwei Jahrzehnte vergangen. So ist es zu begrüßen, daß nun mit W. Korff's Einführung in die Theologische Ethik ein konstruktiver Beitrag vorliegt, der dem Bedürfnis nach einer knappen Orientierung über die Grundfragen Theologischer Ethik entgegenkommt. Anstoß zur Ausarbeitung dieses höchst aktuellen Buches gab eine 1973 vom Vf. zusammen mit seinen wissenschaftlichen Mitarbeitern W. Fürst und J. Torggler durchgeführte Grundkursveranstaltung für Theologiestudenten am Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Tübingen. Hieraus ergibt sich zugleich auch die dominant praktische Zielsetzung des Buches.

K. versteht seinen Beitrag als „Einführung". Damit wird das, was in anderen Wissenschaften, insbesondere innerhalb der Philosophie seit langem zu einem selbstverständlichen Genre geworden ist, hier erstmals für das Fach Theologische Ethik versucht. Dies bedeutet naturgemäß zugleich den Verzicht, den „gesamten Gegenstand Theologischer Ethik in umfassender Systematik formal und material zu entfalten" (5). Das Interesse konzentriert sich vielmehr auf die zentralen Grundlagenfragen nach einer letzten Begründung des sittlichen Anspruchs, in denen die unmittelbare aktuelle Diskussion um die Legitimation Theologischer Ethik als Wissenschaft ebenso aufgenommen ist wie der erneuerte Disput um die Interdependenz- und Zuordnungslogik von Autonomie und Theonomie des Sittlichen. Die durchgängig von der straffen Gedankenführung des Vf. getragene Darstellung beschränkt sich dabei nun nicht auf eine bloß erklärende bzw. interpretierende Handreichung für Studienanfänger und ethisch Interessierte, sondern versteht sich primär als Einübung in die Methodik heutigen ethischen Argumentierens.

In einer den systematischen Erörterungen vorangestellten Situationsanalyse sucht der Autor die durch die Fortschritte der Natur-, Sozial- und Humanwissenschaften evozierte neue „Dringlichkeit des ethischen Problems" herauszuarbeiten (9).

Gerade aus dem hier ansichtig werdenden Tatbestand, daß der Mensch mehr kann, als er darf (9) sowie der daraus im gesellschaftlichen Kontext virulent werdenden widersprüchlichen Vielfalt konkreter Normgegebenheiten, weiß sich der heutige Mensch zurückverwiesen auf die Grunderfahrung seiner sittlichen Freiheit als dem tragenden Prinzip der ihm zugelasteten normativen Verantwortung. Von daher sieht er sich nicht nur in eine „Gehorsamsverantwortung v o r Normen", sondern darüber hinaus in eine „Gestaltungsverantwortung f ü r sie" gestellt (15). Normen sind kein „blind verhängtes Fatum" (14), sondern „Artefakte" (15), „funktionale Schöpfungen" (14) menschlicher Vernunft. Sollen sie nicht in manipulative Willkür entarten, müssen sie von der Sache her einsichtig gemacht, in der Bedingtheit ihrer Handhabung und in der stringenten Unbeliebigkeit ihrer Geltung erhellt werden (22). Das maßgebliche Kriterium der sittlichen Vernunft von Normen definiert sich hierbei aus ihrer „Effizienz im Hinblick auf die Maximierung des Humanen" (24ff). Dieses Humane freilich läßt sich in seiner Aufgegebenheit und Gesolltheit wiederum letztlich nur aus der theologischen Dimension begründen und beantworten, das nach christlichem Selbstverständnis seinen absoluten Bezugspunkt in Gott findet, der in Christus sein unwiderrufliches „Ja" zur Welt und zum Menschen gesprochen hat (35) und darin zugleich das Unbedingte des je human Möglichen und menschlich Sinnvollen affimiert. Erst dort also, wo der sich selbst zur Gestaltung aufgegebene Mensch in einem die Eigenlogik seines menschlichen Seinkönnens transzendierenden Glauben Gott als den letzten ihn verbürgenden Sinngrund seines Handelns erkennt, weiß er sich auch auf das vernünftige Erkennen des human Verantwortbaren im Bezugsrahmen seiner naturalen und geschichtlich konkreten Bedingungen verwiesen.

Während Vf. auf diesem offenbarungstheologischen Hintergrund in einem 1. Kap. aufzeigt, daß so der Gedanke der Autonomie mit dem Gedanken der Theonomie „nicht nur kompatibel" ist, sondern daß menschliche Autonomie aus eben dieser Theonomie letztlich erst „ihre unbedingte ethische Dignität" empfängt (37), thematisiert das 2. Kap. die „Ethik als Wissenschaft von der materialen Strukturlogik des Ethischen" (40).

Im Mittelpunkt der Ausführungen steht dabei das Bemühen, die Eigendimension des Ethischen gegenüber den sozialen und materialen Sachstrukturen menschlichen Verhaltens offenzuhalten und abzugrenzen, wie sie als Forschungsgegenstand insbesondere der Sozial- und Humanwissenschaften heute mehr und mehr erhellt werden. Bei aller hier notwendigen methodischen Isolierung bestimmter Teilaspekte der Wirklichkeit und deren rigider Versachlichung darf dennoch nicht unterschlagen werden, daß die einzelnen eruierten materialen Sachverhalte und Eigengesetzlichkeiten menschlichen Seinkönnens auf die Gesamtwirklichkeit menschlichen Seins und deren Sinnlogik bezogen bleiben. Insofern konstatiert Vf. zu Recht, daß „alles menschliche Deuten, Ordnen und Gestalten ethisch relevant" ist und daß es keinen „ethikfreien Raum" gibt und geben kann (44). Gerade im Rahmen heutiger Wissenschaftskultur aber bleibt die Ethik zur methodischen Ermittlung und zur fundierten Absicherung dieser materialen Kriterien auf den flankierenden Dienst der übrigen Wissenschaften vom Menschen verwiesen.

Darüberhinaus wird gleichzeitig verdeutlicht, daß allgemeine Ethik als Grundlagenreflexion menschlichen Handelns und spezielle Ethik als ethische Reflexion der konkreten Handlungsfelder des Menschen in einem inneren Verweisungszusammenhang stehen (60). Im Ausschreiten der hier vorwaltenden fundamentalen Spannung zwischen der Notwendigkeit allgemeiner, den Menschen generell in Pflicht nehmender sittlicher Normen und dem konkreten, sich aus der Einmaligkeit des einzelnen Menschen und seiner jeweiligen individuellen wie sozial-strukturellen Situation ergebenden ethischen Anspruch, formuliert sich am Ende das berechtigte, aber noch nicht hinreichend eingelöste Desiderat, daß die ethische Reflexion über die Klärung der allgemeinen Seins- und Handlungsgrundlagen hinaus zu einer spezifischen ethischen Theorie des I n d i v i d u e l l e n vorstoßen muß (62ff).

So sehr nun auch jegliche ethische Reflexion zu ihrer inhaltlichen Ausgestaltung auf eine Vielfalt sich ihr empirisch darbietender Daten und Zugänge verwiesen bleibt, sowenig vermag sie daraus allein schon ihre innere „Einheit als Theorie" zu finden (70). Hierzu bedarf sie eines unabdingbaren als „Maßgeblich – Letztes" angesetzten „Sinnbezuges", der sie in ihrer Einheit als Theorie konstituiert und aus dem „sich ihr entsprechend d e f i n i t i v e Bedingungen, Wege und Ziele menschlichen Seinkönnens und Seinsollens" artikulieren (ebd.). Dem sich hier abzeichnenden Problembereich wendet sich K. unter dem Titel „Ethik als Handlungswissenschaft im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft" in einem letzten, dritten Kap. zu.

Hierbei weist er auf, daß sich die fundamentalen Unterschiede ethischer Systemansätze und ihrer Konkretionen gerade aus der unterschiedlichen Interpretation des letzten Sinnbezuges verstehen, je nachdem, ob dieser nun in ein empirisch Bedingtes oder in ein metaempirisch Unbedingtes gesetzt wird (sich also dann aus einer Metalogik von Natur und Geschichte ergibt) oder aber schließlich theologal aus der sich geschichtlich vermittelten Selbsterschließung Gottes im Sinne des christlichen Offenbarungsglaubens begründet wird. Im Rückgriff auf die schon im Problemzusammenhang von Autonomie und Theonomie skizzierten theologischen Gedankengänge wird das offenbarungstheologische Konstitutivum Theologischer Ethik gegenüber den anderen innerweltlichen Systemansätzen dahingehend präzisiert, daß es gerade das den Sinn des Ganzen wie des Einzelnen durch alle Krisenzusammenhänge bewahrende und erlösende „Ja" Gottes zum Menschen ist, dem menschliches Dasein den in der Heilstat Christi eröffneten Sinnhorizont einer „absoluten Zukunft" verdankt (77). Damit aber erweist sich Gottes Handeln am Menschen als der unüberbietbare, richtungsweisende Sinngrund, von dem her sich alles selbstentwerfende menschliche Handeln bemessen lassen muß. Das Christusereignis ist und bleibt zentrale Mitte Theologischer Ethik.

Ihr besonderes Profil gewinnt die „Einführung" durch das Nachzeichnen der vom Anspruch des Christlichen ausgehenden Impulse für die Ausfaltungen der Vernunft des Humanen in ihrer von vielfältigen Umbrüchen und Überstiegen begleiteten Geschichte (79–127).

Im Verfolg dieser Geschichte werden nicht nur die historischen Positionen der verschiedenen ethischen Systeme knapp dargestellt und entfaltet, sondern zugleich auch in einer reflexiven Zusammenschau die Kontinuität zwischen traditioneller und gegenwärtiger Fragestellung im Rahmen Theologischer Ethik in all ihren Abhängigkeiten voneinander aufgewiesen. Dabei kommen die „thomasische Option für eine entwurfsoffene Ethik, das christliche Freiheitspathos Luthers, die Suche nach materialen Kriterien zur Sicherung menschlicher Freiheit und Würde und gesellschaftlichen Friedens in den Naturrechtstheorien der Barockscholastik und der frühen Aufklärung" ebenso zur Sprache, wie „der radikale Rekurs auf die kritische Vernunft des Subjekts bei Descartes und Kant, die Aufdeckung der Geschichte des Menschen als Freiheitsgeschichte bei Fichte und Hegel, die ethische Rehabilitierung des kämpferischen Impulses beim frühen Marx" sowie „schließlich die umfassenden Anstrengungen der gegenwärtigen Vernunft, das Humane in der Vielfalt seiner empirischen Bedingungen und Strukturen zu erhellen" (125). Entscheidend für das Nachzeichnen dieser menschlichen Vernunft- und Freiheitsgeschichte bleibt die Tatsache, daß K. nicht einer blinden Vereinnahmungstheologie verfällt, die gegenüber der einen oder anderen Position christliche Optionen anmeldet, sondern den durchaus kritischen Versuch unternimmt, in diesen „epochalen Überstiegen" menschlichen Selbst- und Handlungsverständnisses Be-

dingungen und Voraussetzungen heutigen theologisch-ethischen Fragens aufzudecken (79).

Nicht zuletzt erweist sich das vorliegende Buch auch hinsichtlich des formalen Aufbaus als gelungene „Einführung" in die Theologische Ethik. Unter lernpsychologisch orientierten Gesichtspunkten gliedert Vf. den Stoff in Thesen, die dann entsprechend, unter Verwendung exemplarischer Texte, exegetisiert und entfaltet werden. Der besondere didaktische Gewinn dieser Thesen liegt darin, daß sie nicht nur Kristallisationspunkte für den formalen Aufbau abgeben, sondern auch für den Progreß inhaltlicher Entfaltung. Sie lassen sich gleichsam für sich fortlaufend lesen. Bei aller didaktischen Umsicht in Aufgliederung und Darstellung des Stoffes, die dem Buch seine besondere Transparenz gibt, wird dem Leser dennoch zugleich eigene geistige Anstrengung abverlangt. Eine Anstrengung freilich, die sich lohnt.

Bonn Gerfried W. Hunold

Schmitt, Hugo: **Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein.** Eine philosophische Analyse der evangelischen Sozialethik. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. 155 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 10) kart. DM 15.80

Die Arbeit unterzieht, wie der Untertitel ausweist, die evangelische Sozialethik einer philosophischen Analyse, um die Grundstrukturen der heutigen protestantischen „Soziallehre" herauszuarbeiten. Vf. geht vom Interessenpluralismus in der modernen Demokratie aus, der die kirchliche Lehre als eines unter verschiedenen konkurrierenden gesellschaftlichen Systemen erscheinen läßt. Zwar kann man den Begriff „evangelische Sozialethik" (12) nicht auf eine einheitliche Lehre festlegen, doch gibt es eine allen Autoren und sozialethischen Äußerungen gemeinsame Basis, nämlich die protestantische Theologie. Die evangelische Sozialethik versteht sich als theologische Disziplin; sie argumentiert also ausschließlich auf der theologischen Ebene und lehnt damit eine wissenschaftliche Begründung außerhalb der übernatürlichen Offenbarung ab.

Ausgehend von dieser biblisch-theologischen Axiomatik, will nun Vf. untersuchen, „wie die evangelische Sozialethik von der Theologie her zu sozialethischen Forderungen kommt, welche theologischen Aussagen relevant werden ... Welche Besonderheit hat die evangelische Sozialethik aufgrund ihres besonderen theologischen Ausgangspunktes"? (13, vgl. 141). Gleichzeitig wird die kritische Frage gestellt, ob die theologische Basis für die weitreichenden gesellschaftspolitischen Anforderungen unter heutigen Gegebenheiten ausreicht (5). Untersuchungsgegenstand ist demnach der Formalansatz der evangelichen Sozialethik, ihre wissenschaftlich-theoretische Begründung und Methode.

Vf. grenzt das Untersuchungsfeld ein, indem er sich darauf beschränkt, nicht die verschiedenen Autoren „in sich" zu behandeln, sondern die tragenden Grundeinstellungen herauszustellen, u. zw. erstlinig jene, welche durch die Arbeiten des Ökumenischen Rates der Kirchen eine gewisse allgemeine Anerkennung gefunden haben (13). Dabei konzentriert er sich vor allem auf die „Problematik der jüngsten Zeit" und klammert z. B. die Vertreter der Theologie der Ordnungen und damit Theologen wie E. Brunner u. H. Thielicke aus seiner Untersuchung aus. Im Grunde beschränkt sich die Untersuchung auf eine ganz kleine Anzahl von Autoren, praktisch sind es nur drei, nämlich H.-D. Wendland, H. Gollwitzer, R. Shaull. Daneben werden noch gelegentlich W. Schweitzer, H. Dombois, Chr. Walther, H.-H. Schrey, A. Rich und einige andere herangezogen.

Obgleich Vf. diese Einschränkungen mit dem Hinweis „auf die heutige Diskussion" rechtfertigt (14), muß er sich fragen lassen, ob er nicht durch diese m. E. willkürliche Auswahl, das Untersuchungsergebnis von vornherein festlegt. Dieser Verdacht müßte auf jeden Fall ausgeräumt werden, was nicht geschieht. Zwar muß man der Arbeit bescheinigen, daß sie klar herausgearbeitete Durchblicke durch die gegenwärtige protestantische sozialethische Diskussion vermittelt und wesentliche Aspekte dieser theologisch begründeten Argumentationsbasis expliziert; es bleibt aber die Frage, ob damit die evangelische Sozialethik in ihrer Gesamtheit zutreffend erfaßt worden ist oder ob nur eine bestimmte, wenn auch sehr potente Tendenz gegenwärtiger Entwicklungen referiert worden ist.

Des weiteren muß darauf hingewiesen werden, daß Vf. sich auf den deutschen Raum beschränkt, ohne daß dies allerdings ausdrücklich mitgeteilt wird. Eine Ausnahme macht er jedoch bei R. Shaull. Wenn Vf. sein Auswahlprinzip nun mit dem Hinweis auf eine gewisse Legitimation durch die Arbeiten des Ökumenischen Rates rechtfertigen will (S. 13f), so muß er sich daran erinnern lassen, daß gerade in diesem Gremium auch andere starke Richtungen vertreten sind, wie die orthodoxe und die anglikanisch-reformierte Theologie, was ja auch für die deutsche Theologie zutrifft. Offensichtlich hat sich Vf. von der seit Genf 1966 und Uppsala 1968 in Gang gekommenen Diskussion über die Theologie der Revolution (R. Shaull) und die gegenwärtige „neomarxistische Welle" innerhalb der Theologie stark beeinflussen lassen, was seine im Grunde doch einseitige Auswahl der Autoren erklären würde.

Die Arbeit beginnt mit einer allgemeinen Darlegung der gegenwärtigen sozialethischen Situation: 1. Kap. „Sozialethik, das Gebot der Stunde" (15–23). Innerhalb der evangelischen Sozialethik hat sich spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine bemerkenswerte Wandlung vollzogen, die zu einer Revision der Zwei-Reiche-Lehre Luthers und einer entschlossenen Abkehr vom Individualismus und lutherischen Pietismus geführt hat. Einen wesentlichen Beitrag zu diesem Wandel haben die Ökumenische Bewegung und mit ihr der Ökumenische Rat geleistet, die den Blick der Kirchen auf die sozialen Weltprobleme lenkten und sie auf ihre „Verantwortung für Systeme und Programme, für gerechte Ordnungen und weltweiten gerechten Frieden" (17) hinwiesen. Die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg hat die Kirchen mit ganz neuen Fragen konfrontiert: Wiederaufbau der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung, Entwicklungshilfe, Auseinandersetzung mit den verschiedenen marxistisch-kommunistischen Gesellschaftsvorstellungen. Die Glaubwürdigkeit der Kirche steht und fällt „mit ihrem Engagement in den sozialen Fragen der Gegenwart" (19). Es hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß die Kirche den heutigen Menschen nicht losgelöst von seinem gesellschaftlichen Kontext erreichen kann. Das führte zu einer kritischen Distanzierung von der „existentialen Interpretation" Bultmanns und brachte eine Hinwendung zur „politischen Theologie" und in Verbindung damit eine „Neubewertung der menschlichen Handlung" gegenüber einem einseitigen „sola fide, sola gratia".

Im 2. Kap. „Theologischer Ansatz" (24–54) wird die theologische Basis der sozialethischen Argumentation detailliert dargelegt. Die evangelische Sozialethik versteht sich als eine eigene Disziplin innerhalb der Theologie, die ihren Ursprung und ihre Voraussetzungen in der Kirche hat (24), d. h. sie betrachtet die Welt allein von Gott aus, von der Offenbarung her (27). Der frühere Standpunkt der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, der zu einer verhängnisvollen Trennung von Reich Gottes und Welt geführt hatte, ist heute durch den christologisch-eschatologischen Ansatz in der Sozialethik überwunden (S. 29ff). Die Dichotomie von Glaube und Vernunft etc. ist erstens aufgehoben durch den alles umfassenden Herrschaftswillen Gottes (christologische Sicht), dem beide Bereiche unterstellt sind, und zweitens durch die Orientierung der Sozialethik an der eschatologischen Zukunft des Reiches Gottes, an der auch die Welt Anteil hat (eschatologische Sicht). Vf. merkt bereits an dieser Stelle mit Recht kritisch an, daß die Radikalisierung der Eschatologie, wie sie etwa in der apokalyptischen Sicht R. Shaulls vorliegt, das Bestehende total verneint und somit zu einer geschichtlichen Diskontinuität und sozialethischen Irrationalität führt (S. 35f).

Die neue Sicht der „Welt" und der Kultursachbereiche darf aber nicht losgelöst von dem theologischen Standort verstanden werden. So darf ein christlicher Humanismus (S. 36ff) nach allgemeiner protestantischer Auffassung das Humanum nicht ontologisch bestimmen – der Begriff „Natur des Menschen" fehlt im allgemeinen –, sondern nur theologisch von Gott her. Zum Problemkreis „protestantisches Naturrecht" (41ff) resümiert Vf. sehr zutreffend, daß der Begriff zwar vorhanden ist, die Sache aber vom Standpunkt des „sola fide" verstanden werden muß (44). Informativ ist die kritische Stellungnahme zu den Folgerungen, die sich aus der theologischen Konzeption für die Sozialethik ergeben (46ff), die Vf. in drei Punkten zusammenfaßt: 1. Irrationalismus, 2. Orientierung an der konkreten Situation, 3. dynamische Grundkonzeption. Die grundsätzliche Trennung von Sein und Sollen in Verbindung mit der betont eschatologischen Ausrichtung muß die Sozialethik in die Nähe einer Situationsethik und in die Gefahr einer bestimmten Irrationalität bringen. Was sie positiv dabei gewinnt, ist eine dynamische und wandlungsfähige Grundkonzeption.

Das 3. Kap. „Das Sollen und sein Inhalt" (55–72) stellt die Frage nach der Begründung des ethischen Sollens und nach dessen Inhalten. Der Dualismus von Sein und Sollen läßt eine Ableitung des ethischen Sollens vom ontologischen Sein nicht zu. Das Sollen ist allein im freien Willen Gottes begründet und deshalb dem Menschen prinzipiell unzugänglich. Eine Ableitung materialer Inhalte aus der Seinsordnung ist nach protestantischer Auffassung nicht möglich, wohl lassen sich bestimmte Grundwerte bestimmen, die sich aus Schöpfung und Verheißung als verpflichtendem Auftrag für den Chrsiten ergeben. Vf. stellt vier derartige „Grundwerte" protestantischer Sozialethik fest (S. 57ff):

1. „Die Entfaltung der Persönlichkeit" (57), 2. „Freiheit" (59), 3. „Liebe" (64) und 4. „Gerechtigkeit" (66). Diese sog. Grundwerte dürfen nicht im Sinne objektiver, ontologischer Bestimmungen verstanden werden, wie Vf. richtig bemerkt (S. 71f), sondern sind als „persönliche Haltung" zu verstehen. Sie sollen Freiheit und personale Entfaltung des Menschen sichern und haben die Funktion eines kritischen Maßstabs, an dem die Institutionen etc. zu messen sind. Von Interesse für weiterführende Überlegungen innerhalb der Sozialethik kann sein, was im Anschluß an W. Schweitzer über den „Prozeß der Aneignung und kritischen Gestaltung vorhandener Rechtsnormen" (69–71) gesagt wird.

Der Hauptteil der Arbeit entfällt auf das 4. Kap.: „Übertragung der Werte in die Realität" (73–136). Vf. glaubt innerhalb der protestantischen Sozialethik drei verschiedene Methoden („Formen") nachweisen zu können. Die erste faßt er unter dem Titel „Die Intention der Schrift als kritischer Maßstab" (S. 74ff). zusammen. Nach dieser Methode wird die geschichtliche Wirklichkeit an der Intention der Schrift gemessen und kritisch geprüft, was von dem Bestehenden rezipiert werden kann. Die Schrift und ihre Grundwerte haben hier die Funktion eines selektiven Maßstabs. Dabei stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Vermittlung von Schrift und gesellschaftlicher Realität. Drei verschiedene Wege stellt Vf. innerhalb der protestantischen Sozialethik fest: a) „Die Methode der Korrelation (S. 76ff), vertreten von P. Tillich und H.-D. Wendland; b) „Der Kompromiß bei Gollwitzer" (S. 82ff) und c) „Shaulls Pragmatismus" (S. 86ff). Die kritischen Punkte dieser Vermittlungswege sieht Vf. einmal in der Gefahr einer Ideologisierung, wenn der Theologie, wie bei Wendland und Gollwitzer, eine prinzipielle Priorität zufällt und wenn, bei Gollwitzer, subjektive (neomarxistische) Vorentscheidungen in die Beurteilung der Realität mit einfließen. Sodann führt der Primat der Praxis bei R. Shaull praktisch zur Auslieferung der ethischen Entscheidung an das Experiment und an die Situation. Die Vorteile dieser „kritischen Selektion" (S. 89ff) werden in der Sensibilität für konkrete Mißstände und in der großen Beweglichkeit gesehen; die Gefahren liegen in der Anfälligkeit für Zeitströmungen und in der Schwäche angesichts programmatischer Auseinandersetzungen, weil eine klare Gesellschaftsdoktrin fehlt.

Eine zweite Form der Konkretisierung ehtischer Grundwerte zu sozialethischen Forderungen sieht Vf. im „Leitbild der Verantwortlichen Gesellschaft" (S. 93ff), das als sozialethisches Konzept von der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz (1948) den Kirchen vorgelegt worden ist. Der Fortschritt gegenüber den „kritischen Maßstäben" ist darin zu sehen, daß hier versucht wird, ein gesellschaftspolitisches Gesamtkonzept zu entwickeln, das als zukunftsweisendes Leitbild klare Zielvorstellungen vermitteln soll. Vf. hebt hervor, daß bei diesem Leitbild mit den Begriffen „Partnerschaft" und „Verantwortung" auch nichttheologische Kategorien eingebracht worden sind. In der Tat sind in dem Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft" in starkem Maße naturrechtliche Ansätze zum Zuge gekommen. Das hätte noch stärker herausgearbeitet werden können.

Als dritte Form nennt Vf. die Theologie der Revolution (S. 101ff), die sich seit der Weltstudienkonferenz von Genf (1966) in den Mittelpunkt der Diskussion geschoben hat und unter dem Einfluß neomarxistischer Gesellschaftskritik mehr und mehr das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft" ablöst. Vf. unterscheidet drei Revolutionskonzepte: a) H.-D. Wendland (kritische Solidarität); b) H. Gollwitzer (Liebe und Gewalt); R. Shaull (permanente Revolution). Während bei Wendland die Solidarität des Christen mit den revolutionären Kräften eine kritisch distanzierte ist, rechtfertigt Gollwitzer die Anwendung von Gewalt im Namen der christlichen Liebe. R. Shaull geht noch einen Schritt weiter und spricht allein der permanenten Revolution die Fähigkeit zur gesellchaftlichen Veränderung zu. Die Kritik des Vf.s setzt vor allem bei der Politisierung der Kirche (123), der Legitimation der revolutionären Gewalt (124) und dem Begriff der „Selbstüberschreitung" (127) an.

Das Kapitel schließt mit einer Betrachtung „Über die Institutionen" (S. 127ff). Angesichts des offenen und dynamischen Systems der protestantischen Sozialethik stellt sich die Frage, „ob es in diesem Wandel überhaupt noch verbindliche Strukturen gibt?" (127). H.-D. Wendland (S. 128ff) erkennt die praktische Notwendigkeit von Institutionen an und begründet die Fundamentalinstitutionen aus dem „Wesen" des Menschen als politischer Existenz, aus dem Gebot der Liebe und aus dem Schöpferwillen Gottes. H. Dombois (S. 133ff) dagegen fragt weniger nach der Struktur der Institutionen als nach der Rezeption der sozialen Institutionen durch das Neue Testament und ihrer Neuorientierung („Konversion"). Bei R. Shaull (S. 135f) schließlich werden die Institutionen praktisch in „reine Funktionalität" aufgelöst. Shaull interessiert sich nicht für die Begründung oder Beschreibung von Institutionen, sondern für deren Veränderung bzw. Auflösung.

Zum Schluß (5. Kap.: „Kritische Schlußbetrachtung", 137ff) stellt Vf. zwei kritische Fragen an die theologische Konzeption der evangelischen Sozialethik. Er fragt zunächst: „Ist die ausschließlich theologische Basis ausreichend für eine Argumentation in einer pluralistischen Gesellschaft?" Vf. hält diese Basis für nicht ausreichend, da die theologische Begründung nur im subjektiven Gewissen binden kann und eine Bindung an christliche Überzeugungen nicht einmal mehr in Europa allgemein vorausgesetzt werden kann. Deshalb plädiert er dafür: „Die Bestimmung des Gemeinwohls und seine Verbindung mit der Würde der Person auf rationaler Basis muß deshalb unbedingt die theologische Basis ergänzen" (138). Sodann fragt Vf. nach dem Ideologieverdacht einer rein theologisch argumentierenden Sozialethik (138). Da die Glaubensaussagen und ihre Werturteile nicht rational für alle begründbar sind, müssen sie Außenstehenden (Nichtglaubenden) als Ideologie erscheinen. Deshalb muß die christliche Sozialethik, „mit der Theologie im Hintergrund, eine philosophisch-anthropologische Reflexion einschließen, wenn sie nicht zur Ideologie werden will" (140).

Insgesamt gibt die Arbeit einen informativen Überblick über fundamentale Voraussetzungen und grundlegende Positionen heutiger protestantischer Sozialethik. Entscheidende Ansätze der gegenwärtigen Diskussion und sich abzeichnende Tendenzen einer Weiterentwicklung der sozialethischen Argumentation werden klar herausgearbeitet und mit der nötigen kritischen Distanz dargestellt. Dabei wird der theologische Ansatz in der übernatürlichen Offenbarung gut erfaßt. Vorteile und Schwächen dieser Konzeption werden aufgezeigt, wobei nach Ansicht des Vf.s die negativen Konsequenzen, z. B. Nähe zur Situationsethik, Tendenz zum Irrationalismus und Ideologieverdacht, sehr eindeutig zutage treten. Offene, ungelöste Fragen sind und bleiben für die Zukunft: 1. Wie kommt man von diesem dynamischen Ansatz zu konkreten, objektiven Normen für den Einzelfall? 2. Wie läßt sich der Ideologieverdacht ausräumen und eine gemeinsame Argumentationsbasis mit Andersdenkenden herstellen?

Allerdings muß an die Arbeit auch die kritische Frage gerichtet werden, ob die Untersuchungsbasis nicht zu schmal angelegt und die Auswahl der behandelten Autoren nicht zu einseitig, um nicht zu sagen „tendentiell", erfolgt ist. Es läßt sich nicht übersehen, daß Vf. eine ganz bestimmte Tendenz innerhalb des gesamten Spektrums protestantischer Sozialethik – eine einheitliche Lehre gibt es ja bekanntlich nicht – verfolgt. Ganz abgesehen davon, daß noch nicht ausgemacht ist, ob sich diese Tendenzen auch in der Zukunft fortsetzen werden (Nairobi hat z. B. bereits einen gewissen Umschwung erkennen lassen), muß daran erinnert werden, daß es auch noch andere sozialethische Positionen gibt.

So ist die reformierte, calvinische Theologie mit ihrem spezifischen, dem Naturrecht näherstehenden Ansatz ganz ausgeklammert worden. Es fehlt, wie bereits gesagt, eine Einordnung ordnungstheologischer Entwürfe ebenso wie das Konzept von D. Bonhoeffer (Mandate-Weltlichkeit). Wichtige Positionen, wie die von H. Thielicke und W. Künneth, bleiben unberücksichtigt. Insgesamt muß gesagt werden, daß jene Stimmen, die sich auch um eine objektive Fundierung der protestantischen Sozialethik mühen, ausgeklammert bleiben. So kommt u. E. die Behandlung der Naturrechtsfrage zu kurz. Wichtige Daten, wie die Rechtskonferenz von Göttingen (1949) und die Naturrechtskonferenzen von Treysa (1950) bleiben völlig unerwähnt. Gleiches gilt in bezug auf die Institutionen. Hier vermißt man ein Eingehen auf die beachtlichen Überlegungen, die von der Institutionenkommission der EKD gemacht worden sind (Vgl. Recht und Institution I u. II, hrsg. v. D. Dombois, 1956 u. 1969). Ebenso dürfte man eine Behandlung des für jede evangelische Ethik entscheidenden Themas „Gesetz und Evangelium" erwarten.

Nun wird man Vf. das Recht, den Stoff möglichst einzugrenzen, um zu einer klaren, überschaubaren Aussage zu kommen, nicht absprechen können. Doch sollte das dann entsprechend begründet und in der Titulation der Arbeit zum Ausdruck kommen. Doch auch in diesem Fall würde es der Arbeit gut anstehen, wenn die Gegenpositionen wenigstens in Kürze vorgestellt worden wären. Daß die Position der evangelischen Sozialethik nicht so weitab von jeder seinsmäßigen, objektiven Orientierung sein kann, mag man auch daran erkennen, daß in konkreten Sachfragen die Übereinstimmung mit entsprechenden naturrechtlichen Aussagen auffallend ist. Es fragt sich angesichts solcher Tatsachenfeststellung, ob nicht doch auch eine Orientierung an Daten erfolgt, die nicht unmittelbar der Offenbarung entstammen. Es ist ja kein Geheimnis, daß in weiten Bereichen die Soziologie die Rolle des Naturrechts übernommen hat und diese Funktion auch tatsächlich ausübt, ohne daß dies immer ausdrücklich zur Kenntnis gebracht wird. Diesem Sachverhalt müßte u. E. in der Zukunft noch größere Beachtung geschenkt werden.

Eine drucktechnische Anmerkung muß wohl angefügt werden. Es fällt unangenehm auf, daß die Zahl der Druckfehler das vertretbare Maß bei weitem überschreitet.

Paderborn Theodor Herr

Campanini, Giorgio; **Ellena,** Aldo; **Lorenzetti,** Luigi; **Mattai,** Giuseppe: **Messaggio christiano ed economia.** – Bologna: Ediconi Dehoniane 1974 (Corso di teologia morale) 473 S. kart. Lit 6000

Die vier Autoren befassen sich in einer Reihe Moraltheologie mit dem Verhältnis der christlichen Botschaft zum Wirtschaftsleben. Im ersten Teil wird ein kleines Kompendium der Wirtschaftswissenschaft einschließlich der Wirtschafts- und Sozialpolitik vorgelegt. Der zweite Teil befaßt sich mit den Wirtschaftssystemen: dem Kapitalismus, dem Sozialismus und den „gemischtwirtschaftlichen Systemen". Hier fehlt eine tiefergehende Reflexion, vor allem auch die Auseinandersetzung mit den beiden Typen einer „Marktwirtschaft" und einer „zentralverwalteten Wirtschaft", wie überhaupt der ökonomischen und sozialen Bedeutung des Marktes oder auch des Wettbewerbs keine sonderliche Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der dritte Teil bringt biblisch-theologische Überlegungen zum Wirtschaftsleben. Der vierte Teil schließlich erörtert den Fragenkomplex Arbeit, Mitbestimmung und Arbeitskampf. Mit Ausnahme des ersten Teiles werden die einschlägigen Aussagen der päpstlichen Sozialenzykliken, gelegentlich auch bischöfliche Verlautbarungen ausgiebig herangezogen. Das Buch hat die italienischen Sozialverhältnisse im Visier und bietet einen brauchbaren Überblick, auch wenn man gewünscht hätte, daß die „italienischen Krankheiten" schärfer analysiert und ausgewertet worden wären.

Augsburg Anton Rauscher

Hommes, Ulrich: **Entfremdung und Versöhnung.** Zur ideologischen Verführung des gegenwärtigen Bewußtseins. Als Manuskript gedruckt (1972). 48 S. (Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen XVIII) kart.

Die kleine Schrift ist ein Vortrag, den Vf. an dem Mentorenabend der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung in München-Nymphenburg am 4. Dezember 1972 hielt und der bis heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat.

Vf. verweist angesichts des Fortgangs der Geschichte seit Karl Marx, der „Entfremdung" des heutigen Menschen, die bei uns nicht in Verbindung gebracht werden kann mit zunehmender Verelendung der Massen, des bedrohlichen Verfalls verbindlicher, das Gemeinwesen tragender Werte und einer überraschenden Attraktivität des Marxismus, der alles heil zu machen verspricht (11), auf die Notwendigkeit einer ganz grundsätzlichen Überprüfung des von Marx aufgestellten, gegenwärtig als gefährliches Instrument der Ideenpolitik benutzten Theorems der „Entfremdung" und „Versöhnung". Diese ist nicht als Versöhnung des Menschen mit sich selbst zu begreifen, sondern in den Kontext einer umfassenderen Anthropologie zurückzunehmen (28). „Entfremdung" (heute als die „objektive" Tendenz der Industriegesellschaft überhaupt erkannt – eine heimliche Konvergenz der Entwicklung in Ost und West unbeschadet des Unterschieds in der politischen Struktur (23)! –) darf nicht mit der zum Wesen des Menschen gehörenden Selbstentäußerung in die von ihm geschaffenen Werke hinein (29) gleichgesetzt werden. „Entfremdung" weist auf eigenes Versagen des Menschen hin, wenn ihm nämlich die „Aneignung" des in der Selbstentäußerung Geschaffenen (29f) nicht gelingt infolge einer tieferliegenden, ursprünglichen Zerrissenheit (31). „Versöhnung" in der gesellschaftlich-politischen Dimension, die im Vordergrund des heutigen Denkens steht, gibt es, wie Vf. mit Recht betont, nur in dem Glauben, daß Gott in Christus die Entfremdung zwischen sich und dem Menschen aufgehoben hat (34), woraus die Verpflichtung zur zwischenmenschlichen Solidarität als Bewährung des Glaubens folgt, nicht jedoch als Frucht der sozialistischen Revolution, die vorbereitet wird durch eine gefährliche Veränderung des Bewußtseins in dem Sinne, daß es für die Wirklichkeit nur noch den Maßstab von Entfremdung und Versöhnung im Verständnis von Karl Marx kennt und damit zugleich auf die Utopie der klassenlosen Gesellschaft setzt, die niemals das zu leisten vermag, worum es letztlich geht, nämlich um die Identitätsfindung und Selbstverwirklichung des Menschen.

Vf. ruft zur geistigen Auseinandersetzung auf, die auf dem Fundament von „Bildung" (trotz allen mit diesem Wort verbundenen Überdrusses) als Ziel die Vermittlung von Sinn und die Einsicht in die Unabschließbarkeit des Prozesses menschlicher Freiheit anstrebt.

Eine empfehlenswerte Schrift! Jedoch wünschte man sich vom Vf. – als einem christlichen Philosophen, als den er sich deutlich zu erkennen gibt – ein noch eindringlicheres Eingehen auf die „condicio humana", die von der Erbschuld bestimmt ist und zu nüchterner, illusionsloser Einschätzung aller sozialpolitischen Lösungsversuche führt – das „Machbare" in dieser Hinsicht stößt immer auf schmerzlich empfundene, enge Grenzen! –, gleichzeitig aber den vollen, unverdrossenen Einsatz für echte humanitas einschließt.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Die Wiedergewinnung des Humanen. Beiträge zur gesellschaftlichen Relevanz der Menschenrechte. Hrsg. von Hermann Vogt. – Stuttgart: Steinkopf 1975. 243 S. kart. DM 19.80

Die Diskussion der Friedensforschung des letzten Jahrzehnts über die strukturellen Ursachen von Unterentwicklung und Unfrieden hat erkennen lassen, in welch großem Maße der Abbau von Unrechtszuständen und der Aufbau gerechterer Ordnungen darauf angewiesen sind, „daß die Entfaltungs- und Partizipationsrechte von einzelnen, Gruppen und Völkern zur Geltung kommen" (H. Tenhumberg). So ist es nur folgerichtig, wenn in der Konfliktforschung zunehmend das Gespräch über die Menschenrechte in den Vordergrund tritt. Und hier haben nicht zuletzt Theologie und Kirche einen gewichtigen Beitrag zu leisten.

Welches Interesse die Kirchen daran haben, an diesem Gespräch teilzunehmen, zeigen schon die sachkundigen Vorworte von Landesbischof D. H. Claß und Bischof H. Tenhumberg, dem Vorsitzenden des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF), der Justitia et Pax-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, die auf katholischer Seite dieses Gespräch intensiv und mit wissenschaftlicher Sachkenntnis vorantreibt. Es ist Hrsg. gelungen, einen beachtenswerten Ausschnitt der gegenwärtigen Diskussion um die Menschenrechte in diesem Sammelband zu vereinen. Das beweist nicht nur die Breite der vorgestellten Themen, sondern mehr noch die Auswahl der Autoren, die von E.-O. Czempiel, dem Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung, über R. Dahrendorf, L. v. Friedeburg, D. Sölle, J. Neumann, B. Vogel u. a. bis K. Rahner reicht. Daß die weltweit und leidenschaftlich geführte Auseinandersetzung um die Verwirklichung menschlicher Grundrechte erst an ihrem Anfang steht, zumindest soweit sie die gesellschaftlichen Implikationen in Blick nimmt, wird in der mangelnden Einheitlichkeit der dargestellten Ansätze deutlich. Hier liegt sowohl ein Mangel als auch die Bedeutung des Buches.

Neben grundlegenden Untersuchungen über das Verhältnis von Menschenrechten und Gesellschaft (H. Vogt), über Humanität und Unmenschlichkeit (R. Dahrendorf), stehen Einblicke in die südafrikanische Apartheidgesellschaft (P. Randall), das Verhältnis der Bundesrepublik dazu (E.-O. Czempiel) oder die Rassendiskriminierung in den USA (K. L. Shell). Die Bedeutung der Sammlung ist hingegen darin zu sehen, daß sich die wissenschaftliche Diskussion nicht mehr in erster Linie am einzelnen orientiert und Menschenrechte lediglich als Sicherung und Schutz von Mindestansprüchen des Individuums sieht. Dieses vornehmlich vom Liberalismus geprägte Verständnis ist längst unzureichend. In allen Beiträgen, so unterschiedlich in der Qualität sie auch sind, wird deutlich, daß auch die sozialen Rechte und Pflichten zu bedenken sind.

Es fällt auf, daß kein einziger Beitrag unmittelbar aus dem Bereich der katholischen Soziallehre kommt. Das ist bedauerlich und läßt fragen, ob die einst für diese Fragestellung bedeutende Disziplin am Gespräch nicht mehr teilnimmt. In der Tat zeigt das Buch, daß es an einer einheitlichen Konzeption mangelt, die vielleicht von der Sozialwissenschaft geleistet werden könnte.

Besonders genannt sei der Beitrag von B. Vogel zur „Konkurrenz von Kirche und Staat bei der Verwirklichung der Menschenrechte" (180–188). Er sieht die Aufgabe der Kirche darin, die Grenzen zu markieren, die der Staat nicht überschreiten darf. Leider zeichnet Vf. die Linien nur für das ungeborene Leben und das Recht auf menschenwürdiges Sterben aus. Gerade hier wird der kirchlich-sozialwiss. Beitrag vermißt.

Die Lektüre läßt den Wunsch nach Monographien zu einzelnen Problemkreisen des Fragenkomplexes entstehen, wie sie in der Reihe Entwicklung und Frieden der Wiss. Kommission des KAEF – leider zumeist nur für außerdeutsche Bereiche (Nordirland, südliches Afrika) – schon begonnen wurden.

Münster Klemens Richter

Sayer, Josef: **Sozialer Wandel in der Kirche.** Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf. – Düsseldorf: Patmos (1976). 313 S. (Patmos-Paperback) kart. DM 28.80

Bei der Untersuchung handelt es sich um eine Konstanzer soziologische Diss. Ihre empirische Basis besteht in einer Stichprobenbefragung unter den in der Pfarreiseelsorge stehenden Priestern des Bistums Rottenburg, die im April/Mai 1970 durchgeführt wurde. Als Befragungsmethode wurden halbstandardisierte Interviews gewählt, die von Studenten der Tübinger Theol. Fak. durchgeführt wurden.

Die Arbeit geht davon aus, daß den Priestern, die als kirchlicher Sozialisations-, Kontroll- und Sanktionsstab verstanden werden, in der Vermittlung zwischen Spitze und Basis (oder wie der Vf. häufig sagt: zwischen Amtskirche und Laien) eine wichtige Rolle für die kirchliche Sozialisation zukommt. Die Arbeit soll die These verifizieren, daß die Unwandelbarkeit der Kirche nicht so ausgeprägt ist, wie es angeblich von ihren „Amtsträgern" behauptet wird (9). Dafür scheint es Vf. besonders signifikant, wenn sich Wandlungen in der Orientierung des Sozialisations- und Sanktionsstabes nachweisen lassen und wenn diese Wandlungen alterstypisch sind. Folgerichtig analysiert die Arbeit nach einer methodologischen Einleitung zunächst das Interaktionsnetz der Priesterposition und dessen Wandel (34–68). Sie zeigt dann den Wandel der Einstellungen der Priester zu kirchlichen Lehrfragen und zu Fragen der Seelsorgspraxis auf, untersucht, ob zutagetretenden Divergenzen nachweisbare Typenabweichungen im priesterlichen Selbstverständnis (Priesterbilder) zugrundeliegen und inwieweit diese mit Divergenzen bzw. mit einem Wandel im Kirchenleitbild konvergieren (69–157). In einem vierten Teil skizziert die Arbeit den Wandel der Sozialisationsprozesse, von denen die befragten Priester biographisch erfaßt wurden, und unterscheidet dabei einerseits nach den Lebensabschnitten der Betroffenen die berufliche Sozialisation (Ausbildung) von der „Erwachsenensozialisation", andererseits nach den „Rollensendern" amtskirchliche Einflüsse, Einwirkungen der Theologen, der Berufskollegen und der Gemeinden. In einem letzten Teil (252–259) werden thematisch und inhaltlich die Dimensionen kirchlichen Wandels skizziert, die nach Auffassung Vf.s in dem analysierten Wandel der priesterlichen Einstellungen erkennbar werden. Der Anhang bietet Unterlagen zu den im vierten Teil angesprochenen „Sozialisationsprozessen", zwei Interview-Fragebogen sowie eine reichhaltige Literaturübersicht.

Der Titel der Veröffentlichung sowie der Umstand, daß der Autor Diplomtheologe ist und einen Lehrauftrag für Soziologie an der Kath. Fachhochschule Nordrhein-Westfalen wahrnimmt, lassen einen wichtigen Beitrag zu der noch jungen, soziologisch wie pastoral bedeutsamen interdisziplinären Kooperation von Theologie und Sozialwissenschaften erwarten. In der Tat geben viele – vor allem im dritten Teil mitgeteilte – Daten und Datenkorrelationen interessante Einzelinformationen über die quantitative Gewichtung und die altersspezifische Verteilung von Meinungs-, Einstellungs- und Konzeptionsdifferenzen unter den befragten Priestern. Wenn es sich auch nur um eine Stichprobenbefragung in einem Bistum handelt, so könnte bei der auch anderwärts nachgewiesenen Ähnlichkeit kirchlicher Probleme und Polarisierungen in verschiedenen Regionen Deutschlands den Ergebnissen durchaus ein „paradigmatischer Charakter für die katholische Kirche der Bundesrepublik Deutschland" zugesprochen werden (8). Die Veröffentlichung wäre dann als Aufweis der Ausgangssituation für einen sehr wichtigen Problemkomplex künftiger Pastoral hilfreich.

Leider kann sie aber weder in dieser Hinsicht noch im Sinne einer Förderung der Methodenprobleme für eine interdisziplinäre Kooperation von Theologie und Sozialwissenschaften als Fortschritt gelten. Eine entscheidende Schwäche, die für die ganze Arbeit bestimmend wird, besteht darin, daß trotz der Überfrachtung des verwendeten Interview-Fragebogens mit der Begriffssprache theologischer Reflexion nirgendwo der Versuch unternommen wird, Kernelemente des theologischen Kirchen- und Priesterverständnisses in der Hypothesenbildung für die empirischen Untersuchungsschritte zu berücksichtigen. Um nicht mißverstanden zu werden: Natürlich kann eine sozialwissenschaftliche Arbeit nicht auf Termini wie „totale Institution", „Sozialisatoren", „Sozialisanden", vielleicht auch „Machtpotential der Amtskirche", „amtskirchliches Monopol als Sozialisationssender" verzichten. Nur müßte jeweils kritisch reflektiert werden, welche Elemente oder Aspekte kirchlicher, priesterlicher, spiritueller Wirklichkeit durch solche, für ganz bestimmte Analysen gesellschaftlicher Entwicklungen erprobte Formeln nicht erfaßt werden können. Um willkürlich ein Beispiel zu nennen: Ist die Besonderheit der Tatsache, daß im Rahmen der „Spiritualität als Sozialisationsmittel" nicht nur die Priesteramtskandidaten sondern auch die „Sozialisatoren" zur Beichte verpflichtet werden, wirklich damit erfaßt, daß auf diese Weise der kirchliche Sozialisationsprozeß auf zwei Ebenen kontrolliert, die kirchenamtlichen Werte und Normen so in besonderem Maße stabilisiert werden (194)? Oder für die Ergebnisse der Arbeit insgesamt: Wenn die vom Vf. untersuchten Sozialisationselemente der Kirche die einzigen oder auch nur die entscheidenden wären, dann müßte die Kirche, da ja nirgendwo ein Wandel zu neuen Sozialisationssendern oder Sozialisationselementen, sondern nur das revolutionäre Zerbrechen der vorausgegangenen – spätestens seit der Mitte der sechziger Jahre – aufgezeigt wird, die Kirche bereits zusammengebrochen sein. Daß dem trotz aller Krise in der Kirche und im Priesterberuf nicht so ist, liegt entscheidend daran, daß man eben nur Spitzen von Eisbergen erfaßt, wenn man gängige Theoriebildungen zu ganz bestimmten Verhaltensaspekten der Gesellschaft undifferenziert auf die Kirche insgesamt anwendet, daß man so notwendigerweise dazu verleitet wird, Gegenüberstellungen von früher und heute wie auch Alternativen verschiedener theologischer Positionen oder organisatorischer Strukturen bis zur Entstellung zu vergröbern und zu vereinfachen.

Es ist höchst eindrucksvoll und – was die jüngere Priestergeneration angeht – kirchlich erschreckend, welche Abweichungen (69–102) in Lehrfragen von der kirchlichen Lehre konstatiert werden. Sieht man aber im Fragebogen die Items der Liste zu den Fragen 38b und c durch, auf der die entsprechenden Auswertungen fußen, so werden durch eine Reihe von Formulierungen doch Alternativen provoziert, die für eine differenzierte theologische Reflexion so nicht gegeben sind. Im Grunde wird hier unkritisch die Hauptschwäche jener vom Vf. häufig herangezogenen Befragung übernommen, die damals im Auftrag des „Spiegel" durchgeführt worden war (W. Harenberg, Was glauben die Deutschen? München 1968) und die ähnlich „direkt" und damit unzulänglich einzelne Glaubensinhalte abgefragt hatte. Hier hat sich u. a. durch die Befragungsmethode von Gerhard Schmidtchen (indirektes Angehen von glaubensrelevanten Einstellungen und Typenbildung aus einem breiteren Streufeld verschiedener Fragezugänge zu solchen Glaubenseinstellungen) inzwischen das Instrumentarium für die nicht einfache Erfassung von Grundausprägungen des konkreten und persönlichen Glaubens doch erheblich verfeinert. Die Abweichungsnachweise deuten also zwar auf Präferenzakzente in verschiedenen Gruppen von Priestern hin. Die Behauptung der Existenz weit verbreiteter innerkirchlicher Häresien wäre aber infolge der Mängel der Erhebungsmethode keinesfalls empirisch gerechtfertigt. Der halbstandardisierte Charakter der Interviews und die Einfügung offener Fragen, die Schwankung der Interviewzeiten zwischen 45 Minuten und 7 Stunden (25), die Tatsache, daß die Interviewer 1970 (!) Studenten der nahen Tübinger Fakultät waren, schränken die Bedenken gegen die Aussagekraft des Erhobenen nicht ein, sondern verstärken solche Bedenken erheblich. Auch die statistische Repräsentativität der erhobenen Daten kann nur mit Einschränkung bejaht werden, da – wie Vf. S. 17f darlegt – zwar die 193 zunächst angeschriebenen Priester repräsentativ ausgewählt wurden, die 135 Befragungen aber dann offensichtlich doch weitgehend durch die Intensität der Bereitschaft der Angesprochenen bestimmt wurden.

Die Untersuchung leidet nicht nur an einer streckenweisen Prädominanz von Kategorisierungen, die aus anderen soziologischen Analysebereichen undifferenziert übernommen werden, und an einem Mangel an Berücksichtigung der theologischen Differenziertheit und psychologischen Komplexität persönlicher Glaubenspositionen. An mehreren Stellen kommt auch die Neigung zu manipulativen theologischen Vorentscheidungen zum Vorschein. Besonders deutlich wird dies in der Erläuterung der Hypothesenbildung und im Bericht über die explorative Diskussionsrunde zur Vorbereitung der Typenbildung für die Erfassung des priesterlichen Selbstverständnisses der Befragten (S. 127ff). Die „Zentralaspekte" und die „Items von akzidentellem Charakter", die hier herausgearbeitet wurden, was dann zur Kennzeichnung von fünf alternativen Priestertypen kombiniert wurde, kommen aus theologischen Vorentscheidungen. Alles, was dann – im einzelnen durchaus methodisch korrekt – aus den Daten errechnet und korreliert wird und in erstaunlicher Weise mit den Einstellungen der Befragten zu Lehr- und Seelsorgsfragen korreliert, steht unter dem Fragezeichen, ob die „Zentralaspekte" und die „akzidentellen"

Items die Hauptrichtungen möglicher Priesterbilder je für sich und in ihrer typenbildenden Kombination richtig abdecken. Dazu sind aber die Items mit zu isolierten und betonten, die Kombinationen mit zu vielen nicht ohne weiteres zusammenhängenden, aber für eine alternative Typenbildung eben geeigneten Aspekten aufgeladen. Es muß zu denken geben, daß das vom Vf. selbst aus der kurz vor seiner Untersuchung erschienenen Handreichung der Bischofskonferenz herausgelesene Priesterbild in seinem Typenraster gar keinen eigentlichen Ort finden kann. Darf es dann wundern, wenn der Prozentsatz der „Abweichler" von eben diesem Priesterbild sehr hoch ist?

Die Schwarz-weiß-Methode der Untersuchung kann der mit dem sozialwissenschaftlichen Instrumentarium weniger vertraute Leser im übrigen leicht aus dem 4. Teil der Arbeit erkennen. Was dort über die Sozialisationsprozesse im Tübinger Wilhelmsstift und im Rottenburger Priesterseminar sowie über den Anteil der Kath. Theol. Fak. der Univ. Tübingen an der beruflichen Sozialisation wie an der „Erwachsenensozialisiation" der Priester anhand von früheren Ordnungen und in der Schilderung der sich seit den sechziger Jahren entwickelnden Situation dargelegt wird, berücksichtigt weder gleitende Übergänge noch Nuancen der einzelnen individuellen Prägungen, schon gar nicht den Anteil der „Sozialisanden" an den Sozialisationsprozessen, ohne den wohl niemals die Voraussetzungen einer Innovation in kirchlichen Strukturen gegeben gewesen wären. Man gewinnt den Eindruck einer plötzlichen, übermächtigen revolutionären Eruption in Wilhelmsstift und Priesterseminar um die Mitte der Sechzigerjahre und eines ebenso jähen Wechsels von einer in der Vorkriegszeit kirchenamtlich orientierten zu einer seit den fünfziger Jahren kirchenkritischen Fakultät. Die Zensuren, die dabei für Professorennamen beider Epochen vergeben werden (215–228), wirken reichlich peinlich und dürften auch von den „Helden" der neuen Kritik an der Amtskirche als zu vereinfachend empfunden werden. Daß das, was am Anfang der Arbeit zum Wandel des Interaktionsnetzes der Priesterposition in der geschichtlichen Entwicklung seit dem Vaticanum I ausgeführt wird, in ähnlicher Weise historisch unpräzise und von Vorurteilen gefärbt ist (S. 48ff), sei nur vermerkt. An der Untersuchung insgesamt bleibt auffallend, daß eine soziologische Arbeit nicht nach den Sozialisationsalternativen für die im Abbau oder im Zusammenbruch befindlichen „amtskirchlichen" Elemente fragt. Bestimmte Theologien werden ja gelegentlich noch von der Faszination einer institutionsfreien Christlichkeit erfaßt. In der Soziologie ist aber bekannt, daß es sich, wie der vorliegende Titel sagt, immer nur um einen „Wandel" handeln kann.

Augsburg Karl Forster

Otto, Gert: **Einführung in die Praktische Theologie.** Ein Arbeitsbuch. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1976). 108 S. (Urban – Taschenbuch T-Reihe Bd 621) kart. DM 6.50

Die dem Umfang nach knappe, aber inhaltlich dichte Einführung in das Studium der Praktischen Theologie will den Anfänger darüber orientieren, was ihm bevorsteht und was und wer ihm bei seinem Studium (auch Selbststudium) hilfreich sein könnte, und sie will dem Fortgeschrittenen die Möglichkeit bieten, „seine Beschäftigung mit einem bestimmten praktisch-theologischen Fragenkreis in größerem Zusammenhang zu sehen" (5). Den einzelnen Abschnitten sind, jeweils in einem „Kasten", methodisch gut überlegte „Arbeitshinweise" beigegeben, die auch für Seminare und Arbeitsgruppen von Nutzen sein können; Literaturhinweise, meist getrennt nach „Einführung" und „Teilgebiete/Aspekte"; ferner illustrierende „Texte", die in Geschichte und Gegenwartsproblematik des Faches und seiner Handlungsfelder einführen.

Nach der Angabe „allgemeiner Hilfsmittel" und einem „Brainstorming zum Thema Praktische Theologie" (9–11) folgen drei Schritte: „Pastoraltheologie" (13–20); „Ausgewählte praktisch-theologische Handlungsfelder/Problembereiche" (21–64) mit acht Stichworten Religion/Glaube, Kirche/Gesellschaft, Kommunikation/Emanzipation, Pfarrer/Amt, Reden/Hören, Gottesdienst/Öffentlichkeit, Unterricht/Erziehung, Beratung/Seelsorge; „Was heißt und was leistet Praktische Theologie" (65–74). Der „Schluß: Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft" (75–89) stellt das Verständnis des Vf.s von Praktischer Theologie zur Diskussion und Kritik vor. Ein „Anhang: Curricula für das Studium der Praktischen Theologie?" (91–106) bringt (auch kritische) Überlegungen zur „gegenwärtigen Studiensituation", zur Curriculumtheorie und -entwicklung, zur Revision der Prüfungsordnung und zur Kooperation der Beteiligten und Betroffenen.

Das Werk hätte ohne wesentliche Schwierigkeiten mit entsprechenden Ergänzungen in der Literatur und in den Texten aus dem katholischen Bereich zu einer ökumenischen „Einführung in die Praktische Theologie" werden können. Doch auch in der jetzigen Form wird es der katholische Theologe mit nicht geringem Nutzen verwenden, zumal erfreulicherweise wiederholt auch auf katholische Literatur hingewiesen wird. Einige Ergänzungen wären vielleicht auch für den evangelischen Leser noch nützlich gewesen, etwa unter „Zeitschriften" (9).

Bedauern kann man, daß in den Texten des ohnedies etwas kurzgeratenen ersten Schrittes „Pastoraltheologie" nur als Prediger- und Predigtlehre in den Blick kommt. Und auch da wäre man bei Plitts Inhaltsverzeichnis wenigstens auf die wichtigsten Überschriften auch des zweiten und dritten Hauptstückes neugierig (16). Interessant wäre auch die Gegenüberstellung des Inhaltsverzeichnisses eines modernen Lehrbuches der Pastoraltheologie oder wenigstens des Entwurfes eines solchen gewesen. Doch über die Auswahl von „Texten" wird man immer verschiedener Meinung sein können.

Es ist hier nicht der Ort für eine Auseinandersetzung mit Ottos interessanter Konzeption von Praktischer Theologie, die er am „Schluß" anbietet. Er lädt selbst zu solch einer Auseinandersetzung ein und verweist dabei auf andere Konzepte: F. Klostermann – R. Zerfaß, Praktische Theologie heute (Mn – Mz 1974) 132–194. Ergänzend sei nur noch auf den Beitrag Norbert Greinachers im gleichen Werk 103–128 verwiesen, der Ottos Definition etwas abwandelt und praktische Theologie als „kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft" versteht.

Studenten und Dozenten der Praktischen Theologie werden dem Vf. für diesen nützlichen Arbeitsbehelf zur Einführung in die Praktische Theologie dankbar sein; denn streng genommen, handelt es sich nicht eigentlich um eine „Einführung", sondern um eine Hilfe dazu. Dabei wird, besonders im zweiten Abschnitt, deutlich, daß man Praktische Theologie heute nicht mehr ohne Einbeziehung der modernen Humanwissenschaften, besonders der Pädagogik, Psychologie, Soziologie und Kommunikationswissenschaft, und ihrer Ergebnisse treiben kann.

Wien Ferdinand Klostermann

Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Hrsg. von Ludwig Bertsch. – Frankfurt/Main: Knecht 1975. 230 S. (Beiträge zur Praktischen Theologie: Grundfragen) Ppb. DM 25.–

Das Verhältnis von Theorie und Praxis, wie es in Philosophie, Sozialwissenschaften, Erziehungswissenschaft u. a. erörtert wird, ist auch für die wissenschaftstheoretische Begründung der Theologie und insbesondere der Praktischen Theologie ebenso wie für die Aufklärung kirchlicher Praxis von grundlegender Bedeutung. Mitglieder der theol.-phil. Hochschule Frankfurt/St. Georgen gehen in interdisziplinärer Kooperation der Aufarbeitung dieses Problems aus wissenschaftstheoretischer, soziologischer, exegetischer und praktisch-theologischer Sicht nach.

Entfaltet wird die Problemstellung in philosophischem Horizont als Frage „Theorie welcher Praxis?" von Johannes Heinrichs (9–85).

In transzendental-philosophischer, (sinn-hermeneutischer) Auslegung spezifiziert er Praxis als Vollzug des Selbst ins Andere, Theorie als Vollzug des Anderen im Selbst. Mit Hilfe der Dialog-Philosophie (F. Ebner u. a.) vermag er – im Hinblick auf das theologische Thema – die ursprüngliche Einheit von Theorie und Praxis am interpersonalen Verhältnis „geistig-kommunikativer Praxis" aufzuzeigen. Als heuristischen und exemplarischen Grenzfall bedenkt Heinrichs die Du-Anrede, wobei „die Mitteilung an den Anderen zugleich Mitteilung vom Anderen darstellt. Die innere Gegenläufigkeit des dialogischen Wirkens ist somit Einheit von Vollzug des Selbst in den Anderen (Praxis der Mitteilung) und Vollzug des Anderen im Selbst (theoretisches Aufnehmen, das vom Anderen her zugleich Praxis ist)" (23).

Doch die Relation von Selbst und Anderem, von Theorie und Praxis, muß weiter angesetzt werden, wenn die Mitteilung nicht nur Selbstmitteilung sein soll. Die Einheit von Theorie und Praxis, die in der Gegenläufigkeit des „Selbstvollzugs" erschien, löst sich: Theorie wie Praxis erweisen sich als vielschichtig. In der Differenzierung des Theoriebegriffs kommt dies unter anderem in der Spannung von praxisimmanenter Theorie als dem Vollzugs- oder Primärwissen zur praxistranszendenten Theorie als Reflexions- oder Sekundärwissen zum Ausdruck. Solches Wissen sieht Vf. im Bezug zu der Wirklichkeit, die er

dialektisch im Anschluß an Peter Berger und Thomas Luckmann, als „gesellschaftliche Konstruktion" auffaßt und die rezeptiv als Wissenswirklichkeit bzw. konstruktiv als Handlungswirklichkeit in seinen Theorie-Praxisentwurf einbezogen wird.

Von diesen breit angelegten und sorgfältig fundierten, wenn auch nur skizzierten Grundbestimmungen aus, wendet sich Vf. nun der engeren praktisch-theologischen Thematik zu, die es „vornehmlich mit der Rückvermittlung der praxis-transzendenten Wissenswirklichkeit (also dem aus dem Vollzug des Glaubens gewonnenen Wissen: Praxis, G. B.) in die Handlungswirklichkeit des Glaubens (Theorie, G. B.) zu tun (hat)" (34). Theologie wird als „reflexive Theorie dialogischer Glaubenspraxis" bestimmt, wobei die Praxis von Glaube/Liebe die Theorie impliziert und umgekehrt die Theorie als das Explikat der Praxis zu verstehen ist. Theologie muß selbst in objektivierender Sprache noch existentielle Hermeneutik des Gebets sein, wenn sie nicht in theoretische Ideologie deteriorieren will (vgl. 36 mit 67f). Die Theoriebegründung der Theologie ist also praktisch und nicht theorieimmanent zu leisten, ähnlich wie im Marxismus (39–44).

Maßstäblich bleibt die ursprüngliche Einheit von Theorie und Praxis im dialogischen Vollzug des Glaubens, wie er in der Intim- bzw. Primärsphäre geschieht, obgleich es dabei nicht bleiben kann, sondern der gesellschaftliche Vollzug in der Glaubensgemeinschaft notwendig ist und damit die dialektische Differenzierung verbunden erscheint (47). Diese faktische Differenzierung von Theorie und Praxis bringt die Gefahr des Mißverhältnisses in doppelter Weise mit sich: als undialektisches Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis, oder als Praxisverzweckung der Theorie. Beider Arten von Ideologie kritisch aufzuspüren und zu verändern sieht Vf. als eine spezifische Aufgabe der Praktischen Theologie, ihre negativ-kritische Funktion. Positiv steht dazu die „Lehre von der Theorie-Praxisvermittlung als theologische Grundaufgabe" an (73).

Als Gliederungsvorschlag der Aufgaben praktischer Theologie ergibt sich demnach: die Theoriepraxisvermittlung erstens in der kirchlichen Primär- und zweitens in der Sekundärsphäre, wobei es jeweils um ideologiekritische und konstruktive Aufgabenbereiche geht; dazu kommt als dritter Hauptbereich die Vermittlung zwischen beiden Sphären in existentieller und gesellschaftlicher Sinn- und Handlungsorientierung.

Religionssoziologische Überlegungen zur „Praktischen Theologie – Theorie wirklichkeitsorientierter Praxis" stellt Friedhelm Mennekes im zweiten Beitrag des Bandes an (86–148).

Im Rahmen der „interpretativen Soziologie" nach dem Ansatz von Thomas Luckmann unternimmt der Vf. zunächst eine allgemeine Ortsbestimmung von Religion im Gesamtgefüge gesellschaftlicher Wirklichkeit. Ausführlicher als bei Heinrichs wird hier der Wirklichkeitsbegriff des Berger-Luckmann-Ansatzes als „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" dargestellt: im Dreischritt von Externalisation (Entäußerung) menschlichen Handelns, Objektivation von Handeln/Wissen und Internationalisierung. „Während Entäußerung und Internalisierung der Spontaneität und Rezeptivität entsprechen und damit der Praxis und Theorie zuzuordnen sind, bilden die Vergegenständlichungen die Vermittlungselemente zwischen beiden. Sie bilden den ‚fixen Punkt', an dem das Theorie-Praxis-Problem soziologisch festgemacht wird" (100). – Internalisierung, wie sie im Rahmen der Sozialisation vor sich geht, erfordert die „Erklärung" und „Rechtfertigung", d. h. die Legitimation von vorhandenen Institutionen für die nachfolgende Generation. Zur obersten Legitimationsstufe, symbolische Sinnwelten genannt, gehören Mythologien, Religionen, Ideologien u. a. Vermittelt durch die Sprache erhält das Individuum im Sozialisationsprozeß das Legitimationswissen, das die Relation aller Einzelerfahrungen zum Ganzen der Symbolwelt ermöglicht (Sinnerfahrung). –

Die allgemeine Bestimmung von Religion „als eine besondere Form der legitimierenden Sinnwelten" (108) konkretisiert Mennekes durch eine approximative Beschreibung der Religion in der modernen westlichen Industriegesellschaft an drei charakterischen Phänomenen: an der kurz differenziert dargestellten Säkularisierungsthese, an der Situation pluralistischer Weltinterpretation, die an Bergers Marktmodell illustriert wird und an der Diastase, die zwischen der Primär- und Sekundärsphäre, Individuum und Gesellschaft in bezug auf die ehemals existierende Sinneinheit entstanden ist. Die Aporie zeige sich im Auseinander von subjektivierter Sinndeutung und undurchschaubar gewordener, segmentierter Sozialstruktur, damit in der Unvermitteltheit von „Theorie" und „Praxis".

Von der Praktischen wie systematischen Theologie wird in dieser Situation gefordert, daß sie die Grundvorgänge der menschlichen Gesellschaft in ein überzeugendes Deutungsangebot einbezieht und „zu einer allgemeinen Sinnintegration auf der Basis christlicher Sinnwelt" beiträgt. Als Aufgaben der Praktischen Theologie im besonderen bezeichnet der Vf. die Vermittlung einer so formulierten Wissenswirklichkeit in die Handlungswirklichkeit. Dazu bedarf sie einer Handlungstheorie, die „das Religiöse als eigene Kategorie unter verschiedenen Typen von Handlungsrationalität herausarbeitet (vgl. 137ff und 87).

Johannes Beutler skizziert das „Theorie-Praxis-Problem in neutestamentlicher Sicht" (149–178), indem er sich den Problembegriff von Johannes Heinrichs vorgeben läßt und so „nach dem Selbstverständnis beginnenden Christentums (fragt), insofern es in einer Spannungseinheit von hörendem Vernehmen und aktivem Gestalten steht" (150).

Der Gefahr eines „theoretischen Christentums" (passive Naherwartung und nachösterlicher Enthusiasmus) sieht der Vf. bei Matthäus und Lukas erste Entwürfe eines Diesseits-Auftrages (Bergpredigt, Missionsauftrag) gegenübergestellt. – Bei Paulus erscheint das Theorie-Praxis-Problem in seiner Reflexion des Glaubens, verstanden als Tat in der Primärsphäre, aber mit Auswirkungen auf die Einstellung zu den Institutionen. – Bei Johannes erscheint die Dialektik von Theorie und Praxis und ihre Vermittlung zirkulär: Glauben und Tun bedingen sich gegenseitig und im Praktischgewordensein des Glaubens durch die Liebe wird der Welt das „Zeichen" gegeben, das sie zum Glauben führen soll. – Eine verdeutlichende Rückkoppelung der Ergebnisse zu dem vorausgegebenen Begriff erfolgt nicht.

In einem ebenso engagiert wie plastisch geschriebenen Beitrag sucht der Hrsg. des Bandes Ludwig Bertsch Kriterien für „die Rolle der Praktischen Theologie bei kirchlicher Entscheidungsfindung" (179–230).

Er erläutert das Problem der nachkonziliären liturgischen Erneuerung, die aufgrund ihrer historischen Orientiertheit „dem, was eigentlich gefordert wird, nicht gerecht wurde" (183), weil die Veränderung der Gesellschaft und des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft nicht in die Reformentscheidungen eingebracht wurden.

Am Beispiel seines Referates über „Leitideen künftiger Sakramentenpastoral" analysiert Bertsch seine Konzeption Praktischer Theologie. Das Referat geht von einer doppelten Situationserhebung aus: der Kirche in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft, woraus das Postulat „entscheidungskirchlicher Strukturen" und Vollzüge hergeleitet wird (These 1) und der kirchlich-theologischen Situation vom neuen, dynamischen Selbstverständnis der Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil, was Konsequenzen für das kirchliche Verhältnis zur Gesellschaft und die Konzeption der Kooperation Laien – Priester hat (These 2). Daraus folgt für die Leitideen künftiger Sakramentenpastoral ihre missionarische Orientierung im Sinne eines anthropologisch-theologischen Bezugs: sie werden als Zeichen des Glaubens an Sinn und Zukunft des Menschen aufgefaßt; die Gemeinde wird im Zueinander beider Situationsbeschriebe als Bereich für die Identifikationsmöglichkeit angefordert, und dies insbesondere in ihren Möglichkeiten von Gottesdienst und Sakramenten, Feiern und Festen anvisiert.

Das Analyseergebnis praktisch-theologischer Arbeitsweise faßt Bertsch in zwei Kriterien: „Ein Kriterium zum Auffinden von Leitideen ..., das wir die missionarische Komponente (den missionarischen Charakter) nennen wollen" und das Kriterium der „Filterung der eigenen angewandten Denkmethode und Begrifflichkeit, wie auch die Berücksichtigung jenes Prozesses ... der entscheidend ist für das wechselseitige Frage-Antwort-Verhältnis zwischen kirchlichem Glauben und Situation, Theologie und empirischer Wissenschaft" (223ff).

Für die kirchliche Entscheidungsfindung hat die Praktische Theologie die Aufgabe, die richtige Frage-Antwort-Situation zwischen den Ergebnissen der empirischen und theologischen Wissenschaften herzustellen: „Es geht in der Praktischen Theologie um die Vermittlung zwischen der einen (empirischen G. B.) Praxis und der in ihr enthaltenen Theorie und der anderen (theologischen G. B.) Praxis und deren Theorie ...", wobei der Vermittlungsprozeß in der Klärung der Frage besteht, inwieweit individuelle und gesellschaftliche Zustände auf „Deutung oder Mißdeutung" angelegt sind (229). – Darüberhinaus hat Praktische Theologie als „Wegbereiterin jenes geistlichen Prozesses, in dem allein in der Kirche Entscheidungen gefunden werden können", die Ausgewogenheit menschlichen und göttlichen Handelns in Analogie zu den christologischen Aussagen in der Kirche zu beachten.

Der aus verschiedenen Blickpunkten theologischer Disziplinen unternommene Versuch einer Klärung des Theorie-Praxis-Verhältnisses für die Praktische Theologie ist ein entscheidender Beitrag für die Diskussion. Dabei sind nicht nur die originell aufgezeigten Strukturen im neutestamentlichen Bereich ein wichtiger Hinweis, der (in die Geschichte und Gegenwart) weiterverfolgt zu werden verdient. – Von Interesse ist vor allem die Zuordnung theologisch bekannter Konzeptionselemente, wie sie Ludwig Bertsch aus der ekklesiologischen Bestimmung Karl Rahners aufnimmt, der den faktischen und beanspruchten Selbstvollzug der Kirche „mittels der theologischen Erhellung der jeweils gegebenen Situation" aufgreift; ebenso die auf der Christologie basierende pastoral-theologische Konzeption des gott-menschlichen Prinzips von Franz Xaver Arnold, deren wissenschafts-theoretisch bleibenden Ertrag für die Praktische Theologie F. Blachnicki kritisch formuliert hat.

Von besonderer Bedeutung wird Heinrichs Differenzierung von praxisimmanenter Theorie, von Vollzugswissen und Reflexionswissen für die weitere Diskussion sein. – Interessant wäre in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung mit den einschlägigen Arbeiten der Erziehungswissenschaft gewesen, die alle didaktischen Bereiche der Praktischen Theologie (in der Religionspädagogik) betreffen; insbesondere die Arbeiten der bildungstheoretischen Erziehungswissenschaftlers Dietrich Benner, der wie Heinrichs das Hegelsche Grundfigurat transzendental kritisiert (Theorie und Praxis, Wien–München 1966) und die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis in einer eigenen personalen Instanz: dem Lehrer bzw. Erzieher sieht (D. Benner, Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft, München 1973, 330–346). In der Tat bleibt die Frage, ob die (nicht in der Intimssphäre dialogisch bestehende Einheit, sondern ekklesiologisch) in der Kirche als Gemeinschaft bestehende dialektische Differenz zwischen Theorie und Praxis ihre Vermittlungsinstanz nicht jeweils in den Praxisleitern hat (Pfarrer, Religionslehrer, Eltern usw.), durch die allein Theorie als Sinnorientierung von Praxis praktisch werden kann und umgekehrt Probleme und Impulse von Praxis als Anfrage an Theorie rückvermittelt werden (vgl. dazu auch Wolf-Dietrich Schmied-Kowarzik, Dialektische Pädagogik, München 1974, 133–169).

Freiburg i.B. Günter Biemer

Katechumenat heute. Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche. Hrsg. von Manfred Probst, Heinrich Plock und Klemens Richter. – Einsiedeln, Zürich/Freiburg, Basel, Wien: Benzinger/Herder (1976). 160 S. kart. DM 19.80

Die vom Konzil eingeleitete Reform der Sakramente erschöpft sich nicht in der Herstellung von neuen liturgischen Büchern. Theologische Neuorientierung und eine Erneuerung der pastoralen Praxis bedingen die Neufassung der einzelnen Ritualien. So sehen wir besonders, daß die sakramentale Feier die Aufgipfelung einer christlichen Lebensweise, also die Zusammenfassung einer pastoralen Praxis sein muß. Die Feier der Versöhnung, zum Beispiel, hat als Voraussetzung eine lebendige Bemühung zur Umkehr, im Lichte des Wortes Gottes und mit Hilfe der brüderlichen Gemeinschaft. So hat auch die Feier der Taufe als Voraussetzung eine Hinführung zum Glauben und eine lebendige Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche: eben dies ist der Katechumenat.

Diese Bemühung um eine Pastoral, die die sinnvolle Feier überhaupt ermöglicht, ist bezeichnend für die pastoralliturgische Reihe die von den deutschsprachigen liturgischen Instituten bei Herder-Benzinger herausgegeben wird. Das vorliegende Buch: „Katechumenat heute" befaßt sich also mit all den pastoralen Bemühungen, die notwendig sind, um eine sinnvolle Feier der Erwachsenentaufe zu verantworten. Die fast ausschließliche Praxis der Kindertaufe hatte uns daran gewöhnt nur auf die Sakramentspendung zu achten. Sobald wir es aber mit Erwachsenentaufe zu tun haben, stellt sich die Frage: wie werden wir diesem Menschen helfen zum Glauben zu gelangen? Wie werden wir ihm konkret Gelegenheit geben, in die Gemeinschaft der Brüder hineinzuwachsen? Wie verhalten sich Glaubensvertiefung, lebensnahe Eingliederung in die Kirche und liturgische Feier zueinander?

Dies alles verflechtet sich ineinander in der Einrichtung des Katechumenats, die durch das Konzil, und in Deutschland durch die Beschlüsse der Synode, wieder ins Leben gerufen wurde. Wohlgemerkt: diese Frage stellt sich, sobald der Taufkandidat sich persönlich entscheiden kann. Deshalb spricht dieses Werkbuch auch von Kindern, wobei aber nicht an Kleinkinder gedacht ist, sondern an Kinder im schulpflichtigen Alter, die also schon fähig sind, auf ihre Weise sich persönlich für Christus zu entscheiden. Während in einigen Ländern der Katechumenat, in diesem Sinne, schon eine feste Einrichtung ist, die über viel konkrete Erfahrungen verfügt, bleibt in Deutschland diese ganze Praxis noch aus dem Boden zu stampfen. Dabei werden viele Schwierigkeiten, viele Bedenken, viele Unsicherheiten zutage treten. Und gerade bei diesen Fragen wird das vorliegende Werkbuch sehr nützliche Orientierungen geben können.

Der Aufsatz von A. Exeler beschreibt ganz deutlich die pastorale Situation, nennt die Schwierigkeiten beim Namen, und zeigt auch die Chancen auf, die es lohnenswert machen, diesen Weg einzuschlagen.

Die Struktur des gesamten Katechumenats, und die Bedeutung der einzelnen liturgischen Feiern, werden von M. Probst, H. Plock und K. Richter erläutert und möglichst transparent gemacht. Es ist dies eine unumgängliche Aufgabe, denn da werden fast alle Seelsorger vor einem Novum stehen: ein Sakrament, das aufgegliedert ist in mehrere Feiern, die manchmal monatelang voneinander entfernt sind. Jedoch wird dadurch die Frage, die A. Exeler stellte, nur noch verschärft: zuviel Ritus? Deshalb ist es sehr begrüßenswert, daß die Aufsätze von D. Zimmermann und R. Arndt aus der Praxis aufzeigen, wie Katechumenatsgruppen gebildet werden können, und wie der persönliche Glaubensweg des Kandidaten, unterstützt von einer begleitenden brüderlichen Gemeinschaft in die liturgische Feier einmündet.

Dieses dauernde Ineinanderspielen von Glaubensvertiefung, Hineinwachsen in eine brüderliche Gemeinschaft und sakramentaler Feier dieser Eingliederung, ist das spezifische des Katechumenats. Wenn einem unvorbereiteten Leser das Ganze nur als ein kompliziertes Gerüst von Riten erscheinen würde, so wäre dies ein grobes Mißverständnis. Wie es der Rezensent aus eigener Erfahrung weiß – und wie es alle wissen, die sich in Frankreich um diese Pastoral bemühen – das Wesentliche, worum es geht, ist der Glaubensweg des Menschen, der allmählich Christus entdeckt, und die Einübung in eine christliche Lebensweise erleben darf innerhalb einer echt brüderlichen Gemeinschaft. Die liturgischen Feiern sind die zeichenhaft wirkenden Ausdrücke dieser allmählichen Eingliederung in den Leib Christi. Wenn man das alles erfahren hat, weiß man, daß aus dieser Praxis auch die ganze Theologie der Sakramente eine ungemeine Erneuerung erfahren kann.

Aus dieser Erfahrung heraus mögen einige Wünsche erlaubt sein. Die Seelsorger, die einen Erwachsenen auf die Taufe vorbereiten, mögen vor allem darauf achten, wie ein Mensch zum Glauben findet, welche konkreten Schritte zum Gläubigwerden nötig sind, und in wiefern zu dieser Einübung (die etwas ganz anderes ist als einen Katechismus durchzuackern!) lebendige Beziehungen mit Christen hergestellt werden können. Diese Erfahrungen müßten gesammelt werden, um darüber zu reflektieren.

Was die liturgischen Feiern anbelangt, wäre es besser, einen Mittelweg anzustreben, um überhaupt eine Entwicklung anzubahnen. Es ist kaum möglich, das gesamte Gerüst der vorgesehenen Feiern beim erstenmal schon aufzubauen. Aber wenn man vor der Schwierigkeit kapituliert, und auf die Kurzform zurückgreift, so ist das nur Bequemlichkeit, die am eigentlichen Problem vorbeigeht. Warum dann nicht in den ersten Versuchen nur zwei oder drei Feiern gestalten, die darauf achten würden, den Glaubensweg des Kandidaten lebensnah einzufangen, und die Möglichkeit einer begleitenden Gemeinschaft auszubauen? Dafür sei besonders auf die Bedeutung der österlichen Bußzeit hingewiesen, die im Aufsatz von B. Kleinheyer unterstrichen wird. Im Falle einer Erwachsenentaufe soll diese ganze liturgische Zeit als intensive Einübung sowohl der Katechumenen als auch der mittragenden und mitfeiernden Gemeinde ausgenutzt werden.

Je mehr wir diese Praxis des Katechumenates erleben werden, je mehr werden wir einsehen, daß es sich hier um eine zentrale Frage der heutigen Pastoral handelt: wie kann die Kirche den Menschen zuvorkommen, die nach Gott suchen? Wie kann sie ihnen die Hilfe einer brüderlichen Gemeinschaft anbieten, die eine lebensnahe Einübung in die christliche Lebensweise und eine sinnvolle Feier der Sakramente ermöglicht?

Strasbourg René Dumont

Heilssorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments, Hrsg. von Manfred Probst und Klemens Richter. – Freiburg, Wien/Einsiedeln, Zürich. Herder/Benzinger (1975). 158 S. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst", hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich), kart. DM 19.50

Hg. stellen das Buch als „eines der notwendigen Beiträge für eine möglichst schnelle und umfassende Neuorientierung der Praxis der Krankensalbung" (6), „und damit eines der traurigsten Kapitel in der Theologie und Praxis der Sakramente" (5), vor. Es handelt sich um eine Zusammenstellung von (zum Teil schon früher publizierten) Einzelaufsätzen verschiedener Autoren zu den Themen: Krankheit und Krankensalbungen in der Heiligen Schrift (K. Kertelge, H. Frankemölle), Herkunft und Entwicklung der sakramentalen Krankensalbung (E. J. Lengeling), Formen, „Leitmotive" und Zeichenelemente der neuen „Feier" (K. Richter,

M. Probst, H. Reifenberg), damit verbunden drei kurze „Erfahrungs"-Berichte (K. Recker, L. Beyer, K. Richter) und drei „Predigtmodelle" (M. Probst) sowie eine als „Dokumente" bezeichnete 17seitige Textsammlung.

Die biblische Fundierung, die durch den mehrfach überarbeiteten, nun vorteilhaft gestrafften Vortrag von K. Kertelge (13–27) über „Krankheit und Leid im Neuen Testament" (vgl. „Krankheit und Leid in biblischer Sicht", in: Geist und Leben 46 [1973] 348–362) und durch den Neubeitrag von H. Frankemölle über „Krankensalbungen im Neuen Testament" (28–38) gegeben wird, ist solide und gehaltreich. –

E. J. Lengeling (39–54) erweitert frühere Ausführungen über „Todesweihe oder Krankensalbung?" (in: Liturg. Jahrb. 21 [1971] 193–213; dort vollständigere Anmerkungen!) und fügt einen Erlebnisbericht über das Auf und Ab der römischen Vorarbeiten hinzu (55–69). Hier klingen Töne enttäuschter Resignation auf; sie sollten einer optimistischeren Beurteilung des Ergebnisses Platz machen. Schließlich bedeutet der (im lateinischen Ordo zwar da und dort noch weiter gebrauchte, aber durchaus nicht einheitlich prononcierte) Terminus „periculose" heute und künftighin nichts anderes als „graviter (aegrotare)"; auch die offizielle italienische Übersetzung bestätigt die offenere Sinngebung für den Normalfall der Krankensalbung: „gravemente infermo" bzw. „stato di salute seriamente compromesso per malattia o vecchiaia" (n. 8). Es hat wenig Sinn, mit L. weiterhin darüber Klage zu führen, daß die freiere Sprechweise des Entwurfs von 1970 sich nicht überall einheitlich durchgesetzt hat; sachlich ist dem Reformanliegen durch die Gesamtsprechweise des neuen Ordo vollauf gedient, auch wenn da und dort noch Teilanklänge an die überkommene Terminologie nachschwingen (vgl. Lit. Jahrb. 23 [1973] 217–237). Mit dem Erreichten kann jetzt eine viel weitergehende Entzerrung der bisherigen Praxis eingeleitet werden, als sie bereits seinerzeit durch die tridentinische Umwandlung des einschränkenden „dumtaxat" in die positiv extensive Wendung „praesertim" ermöglicht war. Nebenbei bemerkt: Nicht nur das Tridentinum, auch die mittelalterliche Vorgeschichte hätten bei L. ausgewogenere Zensuren verdient. –

Weniger deutlich greift der Beitrag von K. Richter (71–85) auf seine früheren Ausführungen über „die sakramentale Heilssorge für die Kranken" (in: diakonia 4 [1973] 310–318) zurück. Stattdessen hat R. hier (73–84) außer der Gedankenfolge im allgemeinen mindestens 17 großenteils wörtlich zusammenhängende Textentnahmen aus zwei durch den Rez. erstellten (bereits seit 1974 hektographiert vorliegenden) „Papieren", dem Teilentwurf für das „bischöfliche Einführungswort" und einem Entwurf für ausführlichere „Richtlinien der Krankenpastoral" eingebracht, ohne diese Herkunft anzumerken.

Ernsthaftes Interesse verdient der Beitrag von H. Reifenberg zur „Phänomenlogie der Ölsalbung beim Krankensakrament" (103–108). Auf früher geäußerte Überlegungen (vgl. Zeichen des Glaubens [Festschrift f. B. Fischer 1972] 460ff und 464ff) weiterbauend, arbeitet R. Aspekte heraus, die für eine Verdeutlichung der Zeichenhaftigkeit der liturgischen Salbung neue, wichtige (wenn auch zunächst etwas skurril erscheinende) Perspektiven eröffnet, selbstverständlich ohne Anspruch auf sofortige Praktikabilität.

Inhaltlich wohltuend abgerundet (und in gewissem Sinne das leicht auseinanderfallende Buch vorteilhaft integrierend) sind die trefflichen Predigtvorschläge von M. Probst, die zu der jederzeit vordringlich anstehenden Verkündigungsaufgabe in der Krankenpastoral (126–135) hilfreich sein können.

Hingegen vermißt man unter den „Dokumenten" (139–155) das Wichtigste: die wesentlichen Bestimmungen der „Praenotanda" des neuen Ordo, pastoral besonders deswegen erwünscht, weil die inzwischen das Feld beherrschende „Volksausgabe" sie überhaupt nicht bringt und auch die „Bischöfliche Einführung" (die gleichermaßen fehlt) wichtige Passagen daraus übergangen hat. Der „Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Krankenhausseelsorger Deutschlands" dürfte dafür nicht der Rang eines offiziellen kirchlichen Dokuments zuerkannt werden, zumal sie (in den Ziffern 11–14) nicht genügend begründet und durch die deutsche Übertragung des Ordo im wesentlichen überholt ist.

Von den im Detail übrigbleibenden Wünschen ist noch hervorzuheben: In dem dürftig ausgefallenen Abschnitt über die „Heilssorge in Todesgefahr" (109–111) haben sich (vgl. auch 72) eine Reihe von Unklarheiten, Verwechslungen und Auslassungen (gegegenüber Praenot. n. 98–100) eingeschlichen. – Bei der Behandlung der „Leitmotive" der Neuordnung (77–80) wird das eigentliche Specificum des Sakraments der Krankensalbung: das „Gebet des Glaubens" (worauf der Nachdruck von Jak 5,14f liegt und wovon der ganze Ritus geprägt ist), mit keinem Wort erklärt. – Dasselbe gilt für den neuen charakterischen Rahmenbegriff „Dienst der Wiederaufrichtung" (Praenot. n. 32. 34 vgl. 4). – Das Interesse richtet sich hauptsächlich auf Salbungsfeiern in größeren Gemeinschaftsgottesdiensten (121 leise eingeschränkt!). Merkwürdig das mehrfach geäußerte Mißfallen an „wörtlich festgelegten Spendeformeln", für die „eine gewisse Enge des von der Dogmatik geprägten Sakramentsbegriffes" herhalten muß (84 vgl. 97. – Das S. 83 empfohlene Buch bringt 4 verschiedene [„freie"] Spendeformeln!). Darüber kommt der Blick für die neu intendierte Spiritualität des Sakraments (Christozentrik, Paschafrömmigkeit und Bedeutung des Hl. Geistes) zu kurz. Man hat nicht beachtet, daß der „Gemeinschaftscharakter", den das Krankensakrament mit den anderen Sakramenten teilt (n. 33), nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist mit einer förmlichen „Empfehlung" (so L. S. 68) der gemeinsamen Feier „im Rahmen einer größeren Zusammenkunft" (diese „kann" gegebenenfalls „mit Zustimmung des Ordinarius" gehalten werden; vgl. n. 83); der Ordo betont vielmehr ungewöhnlich oft den Aspekt der individuellen Begegnung (n. 1. 4. 35. 36), er legt stärksten Nachdruck auf den persönlichen seelsorglichen Hausbesuch (n. 42–45) und sieht für den Ritus ordinarius die Liturgie im kleinen Kreis als Modell und Leitbild vor. Leider bietet in dieser Hinsicht das „Werkbuch" keine nennenswerten Anregungen. Die Krankenpastoral erscheint kurzschlüssig „sakramentalisiert" und auf die „Großliturgie" umorganisiert. – Bedenklich wird diese „neue Sicht", wenn – im Gegenschlag zur (mit Recht kritisierten einseitigen Deutung als) „Todesweihe" (H. Schell) – das Sakrament überhaupt nicht mehr für einen Sterbenden in Frage kommen soll (K. Richter S. 110: „Wird dem sicher Sterbenden die Salbung gespendet, kann die Krankensalbung das ihr bislang anhaftende Odium des Todessakraments nur schwer verlieren"; noch deutlicher in: diakonia 4 [1973] 315). Gegen solche neuen Vereinseitigungen muß sich nicht bloß der Dogmatiker und Dogmengeschichtler wenden (vgl. H. Jorissen, in: Pastoralblatt 27 [1975] 133–145, bes. 140ff). – Schließlich wird auch die Frage einer theoretisch denkbar erscheinenden Erweiterung des Spenderkreises zu wenig differenziert betrachtet; mit einem schnellfertigen Analogie-Hinweis auf die Überbringung der konsekrierten Hostie durch Laien ist – außer neuen Veruneigentlichungen (zumal gemessen an der biblischen Weisung des Jakobusbriefes) – nicht viel gewonnen.

So dankenswert diese (vielleicht überstürzt herausgebrachte) „Handreichung" erscheint, das Desiderat eines umfassenden und zur Tiefe hin wegweisenden Kommentars zur neuen „Ordnung der Krankensakramente und der Krankenpastoral" ist damit nicht erfüllt.

Adolf Knauber

Corpus Troporum I. Tropes du propre de la messe. 1: Cycle de Noël. Par l'équipe de recherches sur les tropes, placée sous la direction de Ritva Jonsson. – Stockholm: Almquist & Wiksell 1975. 367 S. XXXI Tafeln (Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia XXI), kart.

Seit 1970 widmet sich eine Forschergruppe in Stockholm der schwierigen Aufgabe, die ältesten Tropen (ca. 900–1100) der Messe zu edieren. Die verständliche Beschränkung auf die älteste und für die Untersuchung der Ursprünge und geistig – geistlichen Hintergründe wichtigste Periode hätte im Titel des Corpus ausgesprochen werden sollen.

Tropen sind Einleitungen der und Einschübe in die feststehenden (= Ordinarium) oder wechselnden (= Proprium) Meßgesänge. Sie bereicherten in großer Mannigfaltigkeit neben anderen Neuschöpfungen (Sequenzen, Hymnen, Antiphonen, Reponsorien, hagiographische Lesungen) die Bücher der römischen Liturgie, wurden jedoch bei der nachtridentinischen Reform des Missale eliminiert. Tropen zum Kyrie, die auf eigene Art die durch Gregor I. unterbrochene Tradition der Kyrielitanei fortsetzten, sind seit einiger Zeit wieder gedichtet worden (M. L. Thurmair; in den Diözesangebet- und Gesangbüchern von Mainz 1952, Münster, Werkbuch Gottesdienst 1955, Limburg 1957, Luxemburg 1963, Regensburg 1964, Bamberg 1970, Gotteslob 1975). Das neue Meßbuch (1970, deutsch 1975) enthält ein Beispiel, nach dem Kyrietropen frei formuliert werden können, wofür zahlreiche Vorschläge veröffentlicht wurden und werden.

Zu dem hier angezeigten Band von Tropen zum Proprium sollen drei weitere treten, dazu drei Bände für „Prosulae", d. h. Texte, die den Melismen des Alleluja und der früheren Verse zum Offertorium unterlegt sind (der erste Band ist im Mai 1976 erschienen), und zwei Bände für Tropen (und Prosulae) zum Ordinarium, ferner zusätzliche

Bände, so zu den Prinzipien der Weihnachtstropen von R. Jonsson (im Druck) und eine Wortkonkordanz.

Tropen zum Weihnachtskreis wurden verfaßt zu Introitus, Offertorium und Communio des ersten Adventssonntags, des dritten Sonntags (Introitus, nur in einer Handschrift), der drei Weihnachtsmessen (auch zur Oktav) sowie der Feste Stephanus, Johannes Evang. (in einer Handschrift auch der Introitus der früheren ersten Messe), Unschuldige Kinder und Epiphanie.

Für die Edition wurden 63 Handschriften herangezogen (Verzeichnis mit Anmerkungen: 44–50; weitere Bemerkungen: 250–255), die fast alle von H. Husmann, Die Tropen- und Sequenzenhandschriften (Répertoire international des sources musicales, München 1964) und anderen inventarisiert worden sind.

Im Unterschied zu anderen Editionen werden im Hauptteil (52–216) nicht die Tropen zu einem bestimmten Propriumteil insgesamt wiedergegeben, sondern „Elemente" verschiedenen Umfangs (Extreme: zwei Worte, 18 Zeilen), weil die Zuordnung der einzelnen Elemente in den Handschriften meist verschieden ist.

Die meisten Elemente finden sich zu den Introiten der dritten Weihnachtsmesse (121), zu Epiphanie (114) und am Stephanusfest (90).

Die Tafeln 224–249 dienen dazu festzustellen, welche Elemente (manchmal nur eines, aber auch bis zu 50!) in welcher Reihenfolge in welchen Handschriften vorkommen. Durch Kommata wird deutlich gemacht, wenn mehrere Elemente direkt aufeinanderfolgen, aber nicht, an welcher Stelle der liturgischen Basistexte sie einzuordnen sind. Letztere werden nach dem Antiphonale Missarum Sextuplex von R.-J. Hesbert (Brüssel 1935) mit den im Mittelalter gesungenen Versen zu den Offertoria und zum Introitus der dritten Weihnachtsmesse und von Epiphanie, gegebenenfalls nach den verschiedenen Traditionen (drei Antiphonen zum Offertorium für Stephanus; bei Hesbert nur: In virtute tua) und einschließlich des Introitus zum früheren ersten Formular zum Johannesfest im Wortlaut mitgeteilt (217–223). Da im Hauptteil der Edition ersichtlich ist, vor welchem (in Majuskeln gedrucktem) Wort der Antiphonen das Tropenelement einzuordnen ist, läßt sich der Kontext mit Hilfe der Basistexte gewinnen. Es ist dennoch recht mühsam, die konkrete Einordnung der Elemente in den Basistext nach den verschiedenen Handschriften und Handschriftengruppen selbst zu rekonstruieren und so Inhalt und Form der einzelnen Tropen zu werten. Es ist jedoch der Forschergruppe recht zu geben, daß angesichts der geringen Zahl von Tropen, deren Elemente in derselben Anordnung in den Handschriften begegnen, die bisher beschrittenen Wege nicht befriedigen. Der Versuch Cl. Blumes, einen Archetyp herzustellen, führt meist zu einem aufgeblähten und unleserlichen Apparat, der dennoch unvollständig bleibt. Die übrigen Editionen aber geben nur eine Handschrift wieder, mit Varianten aus anderen Handschriften, wenn es zum Verständnis des Textes erforderlich erscheint. Aber eine Handschrift kann – sei sie noch so reich an Tropen – den Reichtum der noch vorhandenen Texte nicht annähernd erschöpfen. Die gewählte Methode hat überdies den Vorteil, daß Entdecker neuer Handschriften mit Tropen leicht deren Elemente identifizieren können.

Um dem notwendigen Übel der Parzellierung zu begegnen, wird eine in etwa repräsentative Auswahl von ganzen Tropen aus verschiedenen Handschriften geboten (307–362), dazu ein Verzeichnis der darin vorkommenden Elemente (363–367). Die 31 Fotografien, deren Qualität zu wünschen übrig läßt, enthalten nicht nur Tropen zum Weihnachtskreis. Sie dienen hauptsächlich dazu, die verschiedenen Arten der musikalischen Notation zu illustrieren.

Der Hauptteil der Edition enthält 771 Elemente, darunter 193 Hexameter, sieben Distichen, zehn in anderer Weise versifiziert. Davon sind, wie aus der Übersicht (270–274) hervorgeht, bisher nur etwa die Hälfte ediert worden, in der veralteten Edition nach weit weniger Handschriften durch Cl. Blume im Band 49 der Analecta Hymnica (Leipzig 1906; zu den vielen Mängeln vgl. 21, 36). Manche dieser und weitere Texte finden sich in den Editionen des Tropars von Winchester durch W. H. Frere (London 1894) und (mit musikalischer Notation) des Tropars von Saint-Martial zu Limoges durch P. Evans (Princeton 1970) sowie in den Introitus-Tropen, deren ersten Band G. Weiß in den Monumenta Monodica Medii Aevi herausgegeben hat (Kassel 1970). Leider enthält das Verzeichnis der bisher edierten Tropen (270–274) nur die Initien des jeweils ersten Elements, so daß man nur auf sehr umständliche Weise eruieren kann, ob auch die übrigen Elemente bereits ediert sind. Die drei zuletzt genannten Editionen bieten keinen Text- und Quellenapparat. Jonsson gibt zu jedem Element die Zugehörigkeit zu den Basistexten und die Handschriften an, in denen sich die Elemente finden, ferner ausgewählte Textvarianten und gegebenenfalls (erste, vorläufige) Hinweise und Quellen. Weitere Hinweise finden sich in den Kommentaren (256–269).

Es fällt auf, daß beim Tropus Ecce dominus veniet zum Introitus Gaudete auf Jud 14 verwiesen wird (mit cf.), nicht auf Sach 14,5f, (wörtliche Übereinstimmungen). Daß der Tropustext dem Graduale entnommen ist (Quatemberfreitag des Advent, Communio; Ordo Cantus Missae, 1972, Montag und Donnerstag der 3. Adventswoche; nicht mehr im Missale von 1970), wird nicht vermerkt.

Die Grundsätze der Textgestaltung (die nicht den Anspruch erhebt, den Archetyp wiederzugeben) und des Apparats sowie aller Beigaben werden einleuchtend begründet (9–43).

Es ist dem Hg. zuzustimmen, daß er, um die Edition nicht auf eine unabsehbare Zeit zu verschieben, auf die Wiedergabe der oft schwierig zu deutenden musikalischen Zeichen verzichtet hat, obwohl die Kenntnis der Melodien zum vollen Verständnis der Texte erforderlich ist. Für die Musikwissenschaftler gibt es die obengenannten Editionen von Weiß und Evans sowie die Edition der Tropen zum Gloria von Kl. Rönnau (Wiesbaden 1967). Der vorliegende Band enthält neben den erwähnten Fotografien eine Untersuchung mit Transskriptionen von N. Silvestre über die Musik einiger der verbreitesten Tropen zum Introitus der dritten Weihnachtsmesse (275–304).

Was ist von der Gesamtedition der ältesten Tropen zu erhoffen? Zunächst ist sie Voraussetzung für Antworten auf die Fragen nach den Verfassern (bei zwei Texten ist der Vf. bekannt: Tutilo von St. Gallen, † 912; vgl. 261; 265) oder nach den Entstehungsorten, nach den Abhängigkeiten (nicht nur innerhalb des Westens, sondern auch vielleicht vom Osten her), nach den Motiven der Kreationen u. ä. Schon aufgrund des ersten Bandes läßt sich mit großem Dank für die Kärrnerarbeit der Editionsgruppe und ihres Leiters sagen, daß ein reiches Gebiet der weiteren Forschung erschlossen wird, nicht nur für die lateinische Philologie, die Kulturwissenschaften (der Hg. weist in der Einleitung mit Recht auf den Kontrast zur These vom saeculum obscurum hin), insbesondere die Literatur-, Musik- und Theaterwissenschaft (Anfänge des liturgischen Dramas), sondern auch und nicht zuletzt für die Kirchengeschichte, vor allem die Geschichte der Liturgie und der Frömmigkeit: Die Tropen wollen die in der Regel dem Psalter entnommenen Gesänge aktualisieren, christologisieren (z. B. ist der Gott des Introitus „Ad te levavi animam meam, Deus meus in te confido" Christus), und so den frommen Vollzug erleichtern, eine Möglichkeit, die nach Jahrhunderten der starren Fixierung der liturgischen Texte durch die nachkonziliare Liturgiereform in ähnlicher Weise wieder eröffnet wurde.

Münster Emil J. Lengeling

Frei, Bernhard: **Priesterloser Gottesdienst.** Modelle und Anregungen. – Regensburg: Pustet (1976). 293 S. Kstl. DM 32.–

Im Zusammenhang mit dem inzwischen deutlicher spürbaren Priestermangel, vor allem in der Urlaubszeit, wird immer häufiger die Frage nach priesterlosen Sonntagsgottesdiensten aufgeworfen und diskutiert. Zugleich ist eine große Unsicherheit festzustellen angesichts der damit zusammenhängenden Probleme. Es fehlt meist an klaren Stellungnahmen und Richtlinien von seiten der Bischöfe und Seelsorgeämter; viele Pfarrer gehen die Frage, die sie auf ihre Gemeinden zukommen sehen, nicht konsequent genug an; die plötzlich vor der Notwendigkeit priesterloser Gottesdienste stehenden Gemeinden sind selten darauf vorbereitet. In dieser Situation muß ein Buch besonderes Interesse finden, das Modelle und Anregungen zu priesterlosen Gottesdiensten anbietet. Das Buch stammt aus der Praxis und bringt 25 Gottesdienste für die Zeiten des Kirchenjahres, wie sie in der Pfarrei St. Gertraud in Bozen-Haslach von Priestern und Laien erarbeitet wurden.

Der Aufbau der Gottesdienste ist durchgängig nach folgendem Schema gestaltet:

1. Eröffnung: Eingangslied, Begrüßung, Einladung zur Buße und Kyrierufe (auch miteinander verbunden), Gloria, Tagesgebet.
2. Schriftlesung: eine oder zwei Lesungen (mit kurzer Einführung), Zwischengesang, Evangelium mit ausgearbeiteter Homilie (also auch zum Vorlesen gedacht), Glaubensbekenntnis.
3. Gebet: Fürbitten, Lob und Dank (in Form eines Liedes).
4. Kommunion: Einladung, Vater unser, Gebet um Frieden, Friedensgruß oder andere Gebete zur Kommunionvorbereitung, Agnus Dei, Kommunionausteilung, Danksagung.
5. Entlassung: Schlußgebet, Segensbitte, Entlassungsruf.

Was die textliche Ausgestaltung dieser priesterlosen Gottesdienste angeht, so sahen sich Vf. und seine Mitarbeiter nicht an das Meßbuch und die Perikopenordnung gebunden. „Da es sich um Sonntagsgottesdienste besonders für kleinere Gemeinden handelt, wurden bewußt nicht so sehr theologische Lesungen etwa im Sinn der Ideenfeste

oder der Andachten ausgewählt, sondern bekannte und besonders für einfache Menschen lebensbestimmende Evangelien. Es wurden zwar alle drei Lesejahre berücksichtigt, die Auswahl kann aber nicht etwa einen exegetisch repräsentativen Durchblick oder eine Art von Mini-Kirchenjahr ergeben, sondern es wurden einfach für die sonntägliche Gottesdienstsituation exemplarische Modelle angeboten." (7)

Die Lieder werden dankenswerterweise gleich mit ihrer Nummer im Gotteslob angegeben. In der Einführung wird angeregt, Gebetstexte und Hymnen aus dem Traditionsgut der Kirche zu verwenden, und das Buch selbst bietet dafür einige Beispiele. Der Hinweis, zur Textauswahl das neue Meßbuch heranzuziehen, kann nur unterstützt werden, sollen doch die priesterlosen Gottesdienste nicht eine neue Liturgie darstellen oder ein Betätigungsfeld nur für liturgische Eigentexte sein, sondern die Gläubigen mit dem vertraut machen, was die ganze Kirche aus der Fülle des Missale erst noch spirituell durchdringen muß. Bei den unter Lob und Dank angegebenen Liedern wäre zu überlegen, ob nicht doch der Festcharakter stärker zum Ausdruck kommen sollte wie in der Präfation der Messe.

Damit ist aber bereits die grundsätzlichere Frage nach dem Aufbau und Charakter des ganzen Gottesdienstes angesprochen. Wie das „Erfurter Modell" von H. Aufderbeck hält sich F. an den Rahmenritus, wie ihn R. Kaczynski (in: Gottesdienst 7 [1973] 105–107. 111f) dargelegt hat. Der Unterschied zu der vom Priester geleiteten Eucharistiefeier wird deutlich hervorgehoben und damit zugleich kundgetan, daß der priesterlose Gottesdienst als Ausnahme betrachtet wird. Aus Lateinamerika sind Modelle bekannt, die den priesterlosen Gottesdienst der Eucharistifeier stärker angleichen, fast in der Art einer „missa sicca".

So bleiben noch einige offene Fragen nach der künftigen Gestalt priesterloser Gottesdienste, auf deren Diskussion F. nicht eingeht: Kann und soll der priesterlose Gottesdienst einen irgendwie gearteten Offertorialritus enthalten? Welcher Art soll das Lob- und Dankgebet sein, ein Gemeindelied (wie in vorliegendem Buch) oder ein Gesang wie die Präfation? Inwieweit ist man an die Texte des Meßbuches und die Perikopen der Leseordnung gebunden? Soll der Kommunionritus möglichst dem der Messe entsprechen oder – wie bei Aufderbeck – breiter angelegt sein? Und schließlich: Wer bereitet den priesterlosen Gottesdienst vor, wer leitet ihn, welche Dienste sind erforderlich? Gerade letztere Frage wird für die Zukunft dieser Gottesdienste entscheidend sein, gilt es doch, Gottesdiensthelfer zu schulen, damit sich die Gemeinden am Herrentag auch ohne Priester gottesdienstlich versammeln können. Bei all diesen Fragen handelt es sich nicht in erster Linie um liturgisch-technische Probleme oder um das immer wieder in den Vordergrund gespielte Problem: Was darf ein Laie in einem solchen Gottesdienst tun und was muß dem Priester vorbehalten bleiben?, sondern um den Gottesdienst einer sich vom Altar her verstehenden Gemeinde. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf den lesenswerten Beitrag von H. Aufderbeck: Sonntagsgottesdienst ohne Priester, in: Maas-Ewerd/Richter, Gemeinde im Herrenmahl (Festschrift Lengeling), Einsiedeln-Freiburg 1976, 91–96.

Im vorliegenden Buch von F. hätte man eine ausführlichere Begründung des alle Modelle durchziehenden Schemas erwartet, ebenso etwas mehr „Erfahrungsbericht", um denen Anregungen zu geben, die sich in Zukunft mit dem Problem priesterloser Gottesdienste in ihren Gemeinden auseinandersetzen müssen. So ist eine im ganzen akzeptable Sammlung von Gottesdiensten entstanden, die alle in der Praxis geprüft wurden; aber es handelt sich eben doch um fertige Produkte, während eine verstärkte Anleitung zur eigenen Erarbeitung mehr im Sinne eines Handbuches für priesterlose Gottesdienste notwendig wäre. Das Buch ist aber auch so den Gemeinden, den in ihnen für solche Gottesdienste verantwortlichen Laien und darüberhinaus denen, die diese Gottesdiensthelfer schulen, eine wertvolle und heute noch seltene Hilfe.

Münsterschwarzach a. M. Basilius Doppelfeld

Thomas, Klaus: **Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung.** – Stuttgart: J. F. Steinkopf und Georg Thieme 1973. X, 409 S. (Seelsorge und Psychotherapie, hg. v. K. Thomas, Bd 1) kart. DM 39.–

Die Besonderheit dieses Buches besteht darin, daß Vf. zugleich als Mediziner, Philologe, Theologe und aktives Mitglied des „Lukas-Ordens" (einer internationalen Arbeitsgemeinschaft von Ärzten und Seelsorgern) im Anschluß an eine jahrzehntelange weltweite Umschau und Praxis beachtenswerte Informationen über die verschiedensten Methoden nichtchristlicher und christlicher Meditation bietet. Er will u. a. das richtige Verhältnis von Meditation und Psychotherapie herausarbeiten und behandelt zu diesem Zweck die zahlreichen Einzelzweige der verschiedenen Versenkungs-, Entspannungs-, Konzentrations- und Bilderschau-Übungen.

Der I. Hauptteil behandelt Meditation in Medizin und Psychologie, als Übung in den Religionen des Ostens und als Erfahrung in Geschichte und Mystik; der II. Hauptteil ist der christlichen Meditation gewidmet: Meditation (M) als praktischer Weg christlicher Frömmigkeit, als innerer Zugang zur Bibel und als moderne Erfahrung von Suchenden und Glaubenden.

Im I. Teil wird zunächst M. als „Umschaltung in einen Sonderzustand des Bewußtseins" behandelt auf psychologischer und religiöser Ebene, nämlich als normalwacher Bewußtseinszustand oder als unterwacher Bewußtseinszustand, in überwachen Bewußtseinsstufen und außerwachen physiologischen Bewußtseinsstufen (Hypnose und autogenes Training), zugleich mit jeweils kurzer Beurteilung des Dargestellten sowie der Gemeinsamkeit und Unterschiede der verschiedenen Bewußtseinsstufen.

Der M. „als Feld medizinischer Forschung und psychotherapeutischer Praxis" ist ein eigener Abschnitt gewidmet (unter Berücksichtigung der Forschungen von Carl Albrecht, Hanscarl Leumer u.a.).

In einem weiteren Abschnitt über M. „als Methodik zwischen Tiefenpsychologie und Religion" werden die Methoden von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Carl Happich, die „Innerung" von Friso Melzer und die M. von Maharishi Mahesh Yogi untersucht und der Kritik von Werner Gruehn, Alfons Bolley und Kurt Gins gegenübergestellt. Speziell die „Geheimlehre" Rudolf Steiners löst ernste Bedenken des Vf. aus wegen ihrer „pseudo-psychologischen Wege" (380). Bei Melzer vermißt Vf. bei aller Anerkennung seiner reichen Anregungen, „daß hypnotische Bilderschau mit ihren Gefahren nur unzureichend – wenn überhaupt – gegen christliche Meditation abgegrenzt ist", betont aber Melzers zahlreiche geistlich-seelsorgerliche Hilfeleistungen.

Weiterhin wird die M. „als Bewußtseinsentleerung vorwiegend in den östlichen Religionen", Yoga, buddhistische M., Zen und tibetisch-buddhistische M., behandelt, und zwar auf Grund von Erfahrungen, die Vf. persönlich jeweils an Ort und Stelle gemacht hat.

Schließlich behandelt Vf. die M. „als Weg der Mystik in geschichtlicher und religiöser Einordnung, als Mystik der Sufisten, als jüdische Mystik, als Mystik im NT, in der frühen mittelalterlichen Kirche und dann im Protestantismus. Vf. betont u. a., daß „das unvergleichliche Märtyrertum" die jüdische Mystik auszeichnet: „Einzelne fromme Juden haben stellvertretend für ihr Volk, und in der Neuzeit haben weite Teile des Volkes in unsichtbarer Stellvertretung unermeßliches Leid auf sich genommen und als Folge und Sühne für die Schuld der Menschheit getragen" (162). Das christliche Martyrertum hat dort seinen Ursprung. (Wenn Vf. (164) erwähnt, daß der Judenmord im 2. Weltkrieg das chassidische Gemeindeleben völlig zerstört hat, so kann hierzu bemerkt werden, daß der Chassidismus heute mancherorts unauffällig wiederauflebt.)

Im Abschnitt über die Mystik im NT folgt die für Christen entscheidende Feststellung, daß den Menschen nicht eine „Schau des ewigen Wesens", „sondern die geschichtliche Tat des Kreuzestodes Jesu" erlöst (164). „Der ewige Gott begegnet nach christlicher, psychologisch einleuchtender Überzeugung unserem begrenzten Geist nur in der geschichtlichen – nach Raum und Zeit faßbaren – Gestalt des Jesus von Nazareth..." (161).

Dies Thema wird im II. Hauptteil eingehend behandelt, auch unter Herausstellung psychologischer Gefahren, mit dem stetigen Ergebnis: „Das Wesen der Mystik liegt nicht im Schauen der Meditation, sondern im Glauben an den in Christus geoffenbarten Gott... Gott neigt sich zum Menschen, um ihm zu begegnen, nicht aber der Mensch erhebt sich zu Gott" (180). Wer „innerster Bilder gewaltiger Visionen gewürdigt wird, und er läßt sich nicht überwältigen, ...wandelt nicht sein Leben, der ist ärmer als zuvor..." (185). – Eine zweite wichtige Feststellung: M. kann „das Studium der Bibel nicht entbehren und nicht ersetzen", sie „faßt dieses Studium zusammen, vertieft und krönt es zugleich" (197). Vf. bringt zahlreiche praktische Beispiele christlicher M., bietet Anregungen zur M. als Betrachtung von Bibelworten und betont bei allem die Wichtigkeit der Einbeziehung des Gesamtorganismus, d. h. von Leib und Seele, in die christliche M. – Berichte über M. als Gruppenseelsorge schließen das Ganze ab.

Aus der abschließenden Zusammenfassung: „Östliche Religionen stellen uns vor die Pflicht zu vergleichen, d. h. die gemeinsamen und die unterschiedlichen Merkmale zu betrachten. Ein solcher Vergleich aber muß auch die christliche Religion mit einbeziehen, die heute – besonders unter der jüngeren Generation – in erschreckendem Maße unbekannt ist... Nur die Geborgenheit des persönlichen christlichen Glaubens bietet – gegenüber den meist unpersönlichen Formen meditativer Versenkung – den notwendigen Schutz der seelischen Gesundheit" (381).

Alles in allem: Eine reichhaltige Orientierungshilfe.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Investigatio memoriae patrum. Libellus in honorem Kauko **Pirinen.** Ed.: Pentti Laasonen. Mit Zusammenfassungen. – Hels: Societas Historiae Eccl. Fennica 1975. 552 p. = Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia XCIII.

De la Théologie **Orthodoxe Roumaine** des origines à nos jours. – Bucarest: Éd. de l'Institut Biblique et de Mission Orthodoxe 1974. 528 p. = L'Église Orthodoxe Roumaine.

Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte von Alfons Auer [u. a.] Hrsg. von Gottfried Bitter/Gabriele Miller. Einführung von Adolf Exeler. – Mchn: Kösel-Verl. (1976). 328 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Warszawskie Studia biblijne. J. M. ATK Janowi **Stepniowi** na czterdziestolecie jedo pracy naukowej. Praca zbiorowa pod redakcja Ks. Janusza Frankowskiego i Ks. Bogusława Widły. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1976. 431 p.

Bible-related curriculum materials. A bibliography. Ed. by Thayer S. Warshaw & Betty Lou Miller with James S. Ackerman. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1976). X, 168 p. = The Bible in literary courses.

Dubarle, A[ndré] M[arie]: La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture. – P: Ed. du Cerf 1976. 265 p. = Lectio divina XCI; F 57,–.

Phipps, William E.: Recovering biblical sensuousness. – Phil: Westminster Pr. (1975). 192 p.; $ 7,95.

2. Altes Testament

Weimar, Peter: Die Jahwekriegserzählungen in **Exodus 14, Josua 10, Richter 4** und **1 Samuel 7.** – Biblica LVII, 1976, 38–73.

Nicholson, E. W.: The origin of the tradition in Exodus **XXIV 9/11.** – VT XXVI, 1976, 148–160.

Sturdy, John: **Numbers.** Commentary. – Cambr, Lo: Cambr. Univ. Pr. (1976). 251 p. = The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible; paper £ 2,95.

Zevit Ziony: The 'eglâ ritual of **Deuteronomy 21: 1–9.** – JBL XCV, 1976, 377–390; p. 367–376: Jobling, David: Saul's fall and Jonathan's rise: Tradition and redaction in **1 Sam 14: 1–46.**

Robinson, J.: The **Second** Book of **Kings.** Commentary. – Cambr, Lo: Cambridge Univ. Pr. (1976). XII, 255 p. = The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible; paper £ 3,–.

Christensen, D. L.: The march of conquest in **Isaiah X 27c–34.** – VT XXVI, 1976, 385–399; p. 400–409: Coxon, P. W.: **Daniel III 17**; a linguistic and theological problem.

Böhmer, Siegmund: Heimkehr und neuer Bund. Studien zu **Jeremia 30–31.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 160 S. = Göttinger theologische Arbeiten V; kart. DM 24,– [Diss., Göttingen]

Koch, Klaus: **Amos.** Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte von Klaus Koch und Mitarbeitern. Teil I: Programm und Analyse. II: Synthese. III: Schlüssel. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1976. 292 S.; 159 S.; 31 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament XXX; DM 152,–.

Berridge, John M.: Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu **Am. 5.** – ThZ XXXII, 1976, 321–340.

Mays, James Luther: **Micah.** A commentary. – Phil: Westminster Pr. (1976). XII, 169 p. = The Old Testament library; $ 8,–.

Keel, Othmar: Kultische Brüderlichkeit – **Ps 133.** – FZPhTh XXIII, 1976, 68–80.

Coggins, R. J.: The First and Second Books of the **Chronicles.** – Cambr, Lo [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). X, 313 p. = The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible; paper £ 2,25.

Otto, Eckart: Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der **Jakob**überlieferung. – ZAW LXXXVIII, 1976, 165–190; S. 191–205: Zuckschwerdt, Ernst: Zur literarischen Vorgeschichte des priesterlichen Nazir-Gesetzes ‹Num 6, 1–8›.

Würthwein, Ernst: Die Josianische Reform und das Deuteronomium. – ZThK LXXIII, 1976, 395–423.

Warmuth, Georg: Das **Mahnwort.** Seine Bedeutung für die Verkündigung der vorexilischen Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. 259 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie I; sfr 40,– [Diss., Kiel]

Markert, Ludwig – Günther Wanke: Die Prophezeninterpretation. Anfragen und Überlegungen. – KuD XXII, 1976, 191–220.

Jacobsen, Richard: Prophecy and paradox. Jeremia's logical problems. – Linguistica biblica XXXVIII, 1976, 49–61.

Langohr, Guy: Le livre de **Sophonie** et la critique d'authenticité. – EThL LII, 1976, 1–27.

Delcor, M.: Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions. – RHRel CXC, 1976, 3–53.

Luck, Ulrich: Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik, dargestellt am äthiopischen Henoch und am 4. Esra. – ZThK LXXIII, 1976, 283–305.

Westermann, Claus: Die Verheißungen an die Väter. Studien zur **Vätergeschichte.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 171 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXVI; kart. DM 38,–.

Dietrich, M[anfried] – O. Loretz – J. Sanmartín: Die keilalphabetischen Texte aus **Ugarit.** Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits. Teil I: Transkription. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1976. XIX, 507 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament XXIV, 1.

Isser, Stanley Jerome: The **Dositheans.** A Samaritan sect in late antiquity. – Lei: Brill 1976. XI, 223 p. = Studies in Judaism in late antiquity XVII; hfl 60,–.

Standaert, F. Benoît: "L'Évangile de Vérité": Critique et lecture. – NTSt XXII, 3, 1976, 243–275.

Buis, Pierre: La notion d'alliance dans l'Ancient Testament. – P: Ed. du Cerf 1976. 213 p. = Lectio divina LXXXVIII; F 38,–.

Crüsemann, Frank: Jahwes Gerechtigkeit ‹sᵉdāqā/sädäq› im Alten Testament. – EvTh XXXVI, 1976, 427–450; S. 450–472: Dietrich, Walter: **Rache.** Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema.

Neusner, Jacob: First-century Judaism in crisis. Johanan ben Zakkai and the Renaissance of Torah. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1975). 203 p.; $ 4,50.

Milgrom, Jacob: Cult and conscience. The **Asham** and the priestly doctrine of repentance. – Lei: Brill 1976. XIII, 173 p., 2 tabl. = Studies in Judaism in late antiquity XVIII; hfl 64,–.

3. Neues Testament

McEleney, Neil J.: **Matthew 17: 24–27** – Who paid the temple tax? A lesson in avoidance of scandal. – CBQ XXXVIII, 1976, 178–192.

Annen, Franz: Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener ‹**Mk 5, 1–20** parr›. – Ffm: Knecht (1976). VII, 253 S. = Frankfurter theologische Studien XX; kart. DM 44,– [Diss., Rom. Bibelinstitut]

McKinnis, Ray: An analysis of Mark **X 32–34.** – NovT XVIII, 1976, 81–100.

Giesen, Heinz: Der verdorrte Feigenbaum. – Eine symbolische Aussage? Zu Mk **11, 12–14. 20f.** – BZ, N. F. XX, 1976, 95–111.

Venetz, Hermann-Josef: Zeuge des Erhöhten. Ein exegetischer Beitrag zu **Joh 19, 31–37.** – FZPhTh XXIII, 1976, 81–111.

Dumais, Marcel: Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionaire en milieu juif ‹**Actes 13, 16–41**›. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1976. 399 p. = Recherches XVI. Théologie; $ 15,–.

Van de Sandt, H. W. M.: Research into **Rom. 8,4a**: The legal claim of the Law. – Bijdr XXXVII, 1976, 252–269; p. 361–378: Van de Sandt, H. W. M.: An explanation of **Rom. 8,4a**; p. 234–251: Lambrecht, J.: "Om samen te sterven en samen te leven", uitleg van **2 Kor 7,3.**

Vanni, Ugo: Rassegna bibliografica sull'**Apocalisse** ‹1970–1975›. – RBibl XXIV, 1976, 277–301.

Ford, J. Massyngberde: Revelation. Introduction, translation and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1975. XLVIII, 454 p. = The Anchor Bible XXXVIII; $ 9,–.

Arens, Eduardo: The Elthon-sayings in the synoptic tradition. A historico-critical investigation. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 370 S. = Orbis biblicus et orientalis X; kart. DM 56,– [Diss., Freiburg/S]

Lamarche, Paul: Révélation de Dieu chez Marc. – P: Beauchesne (1976). 157 p. = Le point théologique XX; F 27,–.

Delebecque, Édouard: Études grecques sur l'évangile de Luc. – P: Ed. "Les Belles Lettres" 1976. 181 p. = Collection d'études anciennes.

Nellessen, Ernst: Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff. – Köln, Bonn: Hanstein 1976. XXXIV, 312 S. = Bonner biblische Beiträge XLIII; Lw. DM 136,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Drury, John: Tradition and design in Luke's Gospel. A study in early Christian hagiography. – Lo: Darton, Longman & Todd (1976). XIII, 207 p.; £ 2.50.

Coppens, J.: Le Fils de l'Homme dans l'Evangile johannique. – EThL LII, 1976, 28–81.

Elderenbosch, P. A.: Het onderricht van de Messias. Aantekeningen bij het Evangelie naar Johannes. – 's Grav: Uitg. Boekencentrum (1976). 168 blz.; hfl 21.90.

Temple, Sidney: The core of the Fourth Gospel. – Lo, Oxf: Mowbrays (1975). XI, 383 p.; £ 12.–.

Braun, F[rançois] M[arie]: Le foi chrétienne selon Saint Jean. – P: Lecoffre-Gabalda 1976. 170 p.; F 48.–.

Harvey, A. E.: Jesus on trial. A study in the Fourth Gospel. – Lo: SPCK (1976). 140 p.; paper £ 2.95.

Hahn, Ferdinand: Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief. – ZNW LXVII, 1976, 29–63.

Millauer, Helmut: Leiden als Gnade. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Leidenstheologie des ersten **Petrus**briefes. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. IV, 225 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 56; sfr 41,80 [Diss., München]

Giblet, Jean: La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament. Position du problème. – La notion biblique de Dieu . . ., Gembl 1976,

231–244; p. 245–274: Légasse, S.: Le logion sur le Fils révélateur ‹Mt., XI, 27 par. Lc., X, 22›. Essai d'analyse prérédactionnelle; p. 275–291: Schweizer, Édouard: «Pour que Dieu soit tout en tous» ‹I Cor., XV, 28›. Contribution à la notion de l'image de Dieu dans les perspectives eschatologiques de Jésus et de Paul; p. 293–313: Donfried, K. P.: Justification and last judgment in Paul; p. 315–330: Vanhoye, Albert: Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'épître aux Hébreux; p. 331–335: Coppens, J.: Dieu le Père dans la théologie paulinienne. Note sur Θεὸς πατήρ; p. 337–350: Legrand, L.: The Areopagus speech: its theological kerygma and its missionary significance; p. 351–360: Bonnard, Pierre: Contemplation johannique et mystique hellénistique; p. 361–376: Barrett, C. K.: Christocentric or theocentric? Observations on the theological method of the Fourth Gospel; p. 377–398: Vögtle, Anton: Der Gott der Apokalypse. Wie redet die christliche Apokalypse von Gott?

Aulén, Gustaf: Jesus in contemporary historical research (Jesus i nutida historisk forskning, engl.) Translated by Ingalill H. Hjelm. – Phil: Fortress Pr. (1976). VIII, 167 p.; $ 9.50.

Forestell, J. T.: Jesus and the Paraclete in the Gospel of John. – Word in Spirit. Essays in honour of D. M. Stanley, (Willowdale, Ontario 1975), 151–197.

Hubaut, M.: Jésus et la loi de Moïse. – RTL VII, 1976, 401–425.

Neil, William: The difficult sayings of Jesus. – GrR, Mich: Eerdmans (1975). VIII, 105 p.; $ 6.95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Jaeschke, Walter: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese. – Mchn: Kaiser 1976. 352 S. = BEvTh LXXVI; kart. DM 48,–.

Sprandel, Rolf: Historische Anthropologie. Zugänge zum Forschungsstand. – Saeculum XXVII, 1976, 121–142.

Santo-Tomás, J.-J. de: Comprendre l'histoire. Réflexion épistémologique. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI, 1976, 474–497.

Dienst, Karl: Kirchengeschichte als Magd der Politik? Zu Aspekten einer nachhistorischen bzw. nachhermeneutischen Geschichtswissenschaft. – JHessKG XXVI, 1975, 187–206.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Christentum in der Gesellschaft. Grundlinien der Kirchengeschichte. I: Alte Kirche und Mittelalter. II: Reformation und Neuzeit. – Hbg: Siebenstern-Taschenbuch-Verl. 1975/76. 323; 459 S. = Siebenstern-Taschenbuch CLXXXV/VI.

Wilsdorf, Christian: Le "monasterium Scotorum" de Honau et la famille des ducs d'Alsace au **VIII**e siècle. Vestiges d'un cartulaire perdu. – Francia III, 1975, (Mchn 1976,) 1–87; S. 88–146: Semmler, Josef: **Pippin** III. und die fränkischen Klöster; S. 236–320: Vogler, Bernard: La politique scolaire entre Rhin et Moselle: L'exemple du duché de Deux Ponts ‹1556–1619›. Ire partie; S. 643–647: Genicot, Léopold: Pour une organisation de la recherche en histoire médiévale; S. 648–668: Krämer, Karl: Bemerkungen zu rheinischen Grabinschriften des frühen Christentums.

3. Alte Kirchengeschichte

Burghardt, Walter J.: Literature of Christian Antiquity: 1971–1975. – ThSt XXXVII, 1976, 425–455.

Marrou, Henri-Irénée: Patristique et Humanisme. Mélanges. – P: Ed. du Seuil (1976). 454 p. = Patristica Sorbonensia IX; F 90,–.

Faber, Richard: Die Verkündigung Vergils. Reich, Kirche, Staat. Zur Kritik der **„Politischen Theologie"**. – Hild: Olms 1975. XIV, 443 S. = Altertumswissenschaftliche Texte und Studien IV; DM 58,–.

Berger, Klaus: Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 650 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XIII; kart. DM 98,–.

Holtz, Traugott: Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums. – ThLZ C, 1976, Sp. 322–332.

Lüdemann, Gerd: Untersuchungen zur simonianischen **Gnosis**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 158 S. = Göttinger theologische Arbeiten I; kart. DM 22,– [Diss., Göttingen]

Quispel, Gilles: **Tatian** and the Gospel of Thomas. Studies in the history of the Western Diatessaron. – Lei: Brill 1975. X, 200 p.

Brox, Norbert: Probleme einer Frühdatierung des **römischen Primats**. – Kairos N. F. XVIII, 1976, 81–99.

Le Guillou, M. J.: Principe apostolique et principe impérial. Quelques réflexions sur le sens de la primauté romaine aux premiers siècles. – Istina XXI, 1976, 142–153.

Escallada Tijero, Alberto: Carácter escatológico de la identidad humana en la antropología teologica de **Ignacio** de **Antioquía**. – CTom, A. LXVII = T. CIII, 1976, 27–43.

Barnard, L. W.: **Athenagoras**: De resurrectione. The background and theology of a second century treatise on the resurrection. – StTh XXX, 1976, 1–42.

Esbroeck, Michel van: Saint **Philotheos** d'**Antioche**. – AnBoll XCIV, 1976, 107–135.

Skarsanne, Oskar: The conversion of **Justin Martyr**. – StTh XXX, 1976, 53–73.

Lanne, Emmanuel: L'Église de Rome "a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae" ‹Adv. Haer. III, 3,2›. – Irenikon XLIX, 1976, 275–322.

Lippold, Adolf: **Maximinus Thrax** und die Christen. – Hist XXIV, 1975, 479–492.

Yarbrough, Anne: Christianization in the **fourth century**: The example of Roman women. – ChH XLV, 1976, 149–165.

Gottlieb, G.: Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4e siècle. – Museum Helveticum XXXIII, 1976, 38–50.

Stuart Clarke, F.: Lost and found: **Athanasius'** doctrine of predestination. – SJTh XXIX, 1976, 435–450.

Studer, B.: Die Soteriologie **Cyprians** von **Karthago**. – Augustinianum XVI, 1976, 427–456; p. 457–474: Zumkeller, A.: Eph 5,27 im Verständnis **Augustins** und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner; p. 475–497: Van Fleteren, F.: Augustine's *De vera religione*. A new approach; p. 499–504: Voicu, S. J.: Rifacimenti pseudocrisostomici di omelie basiliane; p. 505–555: Vattioni, F.: Glosse puniche; p. 557–571: Grossi, V.: La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo; p. 573–583: Airoldi, Norberto: Sulle fonti della Genesi antico-sassone.

Faivre, Alexandre: Les fonctions ecclésiales dans les écrits **Pseudo-Clémentins**. Proposition de lecture. – RevSR L, 1976, 97–111.

Quacquarelli, Antonio: La «Vita sancti Severini» di **Eugippio**: etopeia e sentenze. – Vetera christianorum XIII, 1976, 229–253; p. 255–268: Ferrua, Antonio: SI: Sigilli su calce nel Cometerium Maius; p. 269–288: Girardi, Mario: Le «nozioni comuni sullo Spirito Santo» in **Basilio Magno** ‹De Spiritu sancto 9›; p. 289–296: Llewellyn, P. A. B.: The passions of S. Alexander and his companions, of S. Hermes and S. Quirinus: a suggested date and author; p. 297–318: Naldini, Mario: Paideia origeniana nella «Oratio ad adolescentes» di Basilio Magno; p. 319–348: Peri, Vittorio: La data della Pasqua. Nota sull'origine e lo sviluppo della questione pasquale tra le Chiese cristiane; p. 349–365: Riessner, Claus: Quale codice delle «Etymologiae» di Isidoro di Siviglia fu usato da Uguccione da Pisa?

Mitchell, Leonell L.: The Alexandrian anaphora of St. **Basil** of **Caesarea**: Ancient source of "A common eucharistic prayer". – AThR LVIII, 1946, 194–206.

Orban, A.-Peter: **Augustinus** und das Mönchtum. – Kairos N. F. XVIII, 1976, 100–118.

Taylor, Justin: The early papacy at work: **Gelasius I** ‹492–6›. – The Journal of religious history VIII, 1975, 317–332.

Chesnut, Roberta C.: Three Monophysite christologies. **Severus** of **Antioch, Philoxenus** of **Mabbug,** and **Jacob** of **Sarug**. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1976. VIII, 158 p. = Oxford theological monographs; £ 6,75.

4. Mittelalter und Neuzeit

Molet, Louis: La Franc-Maçonnerie française. – RHPhR LVI, 1976, 405–421.

Kaller, Gerhard: Geschichte von Kloster und Stadt **Otterberg**. I: Von den Anfängen bis zum Dreißigjährigen Krieg. – Otterbach: Arbogast 1976. 407 S. = Schriftenreihe Ortschroniken des Landkreises Kaiserslautern VI.

Die Entwicklung des **Konziliarismus**. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee hrsg. v. Remigius Bäumer. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VIII, 409 S. = Wege der Forschung CCLXXIX.

Johnson, James Turner: Ideology, reason and the limitation of war: Religious and secular concepts, 1200–1740. – Princ: Princeton University Pr. 1975. 292 p.; $ 12,50.

Pfeiffer, Rudolf: History of classical scholarship. From 1300 to 1850. – Oxf: Clarendon Pr. 1976. IX, 214 p.; £ 7,50.

Die Abteikirche **Neresheim** als Ausdruck benediktinischer Geistigkeit. Zur Wiedereröffnung am 9. Sept. 1975 hrsg. v. Hermann Tüchle und Paulus Weißenberger. – SM LXXXVI, 1975, 13–474.

5. Mittelalter

Theis, Laurent: Saints sans famille? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques. – RH C, 1976, 3–20.

Methodiana. Beiträge zur Zeit und Persönlichkeit sowie zum Schicksal und Werk des hl. Method. Hrsg. v. Franz Zagiba. – Köln: Böhlau 1976. 142 S. = Annales Instituti Slavici IX; brosch. DM 40,–.

Koschwitz, Gisela: Der heilige Bischof **Erhard** von **Regensburg**. Legende, Kult, Ikonographie. – SM LXXXVI, 1975, 481–644.

Zimmermann, Gerd: Strukturen der **fuldischen Heiligenverehrung**. – SM LXXXVI, 1975, 816–830.

Müller, Iso: **Karl** der **Große** und Müstair. – SZG XXVI, 1976, 273–287.

Parayre-Kuntzel, Marguerite: L'Église et la vie quotidienne du paysan d'**Alsace** au Moyen Age. Préface de Francis Rapp. – Strasb: Libr. Istra (1975). 87 p. = Publications de la Société Savante d'Alsace et des régions de l'Est = Coll. Recherches et documents XVIII; F 45,–.

Poulin, Joseph-Claude: L'idéal de **sainteté** dans l'**Aquitaine** carolingienne d'après les sources hagiographiques ‹**750–950**›. – Québec: Université 1975. 220 p. = Travaux du laboratoire d'histoire religieuse de l'Université de Laval I.

Miller, M.: **Bede**'s use of Gildas. – EHR XC, 1975, 241–261; p. 798–820: Lapidge, Michael: Some remnants of Bede's lost Liber Epigrammatum.

Schreiner, Peter: Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des **byzantinischen Bilderstreites**. – Saeculum XXVII, 1976, 165–179.

Werner, Ernst: Geschichte des mittelalterlichen **Dualismus**: neue Fakten und alte Konzeption. – ZfG XXIII, 1975, 538–551.

Grundmann, Herbert: Ausgewählte Aufsätze. I: Religiöse Bewegungen. – Stu: Hiersemann 1976. XXVIII, 448 S. = SchrMonGermHist XXV; DM 120,–.

Contrani, John J.: The biblical glosses of **Haimo** of **Auxerre** and **John Scotus Eriugena**. – Speculum LI, 1976, 411–434.

Gregory, Tullio: L'escatologia di Giovanni **Scoto**. – StMed, Ser. III, A. XVI, 1975, 497–535.

Rydén, Lennart: The vision of the virgin at Blachernae and the feast of Prokrov. – AnBoll XCIV, 1976, 61–82.

Müller, Heribert: Zur Kanonisationsbulle für Erzbischof **Heribert** von **Köln**. – RhV XL, 1975, 46–71.

Lucchesi, Giovanni: Il Sermonario di S. **Pier Damiani** come monumento storico agiografico e liturgico. – Studi Gregoriani X, 1975, 7–67; p. 69–110: Palazzini, Pietro: S. Pier Damiani eremita e priore a Fonte Avellana; p. 111–130: Savioli, Antonio: La Chiesa di S. Maria Foris Portam a Faenza e la tomba di S. Pier Damiani; p. 131–139: Pierucci, Celestino: La struttura edilizia di Fonte Avellana al tempo di San Pier Damiano; p. 141–174: Capitani, Ovidio: Problematica della disceptatio synodalis; p. 175–202: Hamilton, Bernard: S. Pierre Damien et les mouvements monastiques de son temps; p. 203–219: Reindel, Karl: Petrus Damiani und seine Korrespondenten; p. 221–243: Grégoire, Reginald: S. Pier Damiani e la teologia del suo tempo; p. 245–285: Cantin, André: Saint Pierre Damien et la culture de son temps; p. 287–315: Werner, Ernst: Pietro Damiani ed il movimento popolare del suo tempo; p. 317–339: Pasztor, Edith: San Pier Damiani, il cardinalato e la formazione della Curia Romana.

Vaugan, Sally N.: St **Anselm** of **Canterbury**: the philosopher-saint as politician. – Journal of medieval history I, 1975, 279–305.

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

Maddux, J. S.: St. **Bernard** as hagiographer. – Cît XXVII, 1976, 85–108.

Halflants, A.-C.: La doctrine spirituelle de S. Bernard. – CCist XXXVIII, 1976, 40–59.

Arduini, Maria-Ludovica: Contributo alla biografia di **Ruperto** di **Deutz**. – StMed, Ser. III, A. XVI, 1975, 537–582.

Hallam, Elisabeth M.: Henry II, Richard I, and the **Order** of **Grandmont**. – Journal of medieval history I, 1975, 165–186.

Costello, H.: **Gilbert** of **Hoyland**. – Cît XXVII, 1976, 109–121.

Berg, Ludwig: Die **Mainzer** Kirche und die heilige **Hildegard**. – AMrhKG XXVII, 1975, 49–70.

Frazee, Charles A.: The Christian Church in Cilician Armenia: Its relations with Rome and Constantinople to **1198**. – ChH XLV, 1976, 166–184.

Pennington, Kenneth: The **canonists** and pluralism in the **thirteenth** century. – Speculum LI, 1976, 35–48.

Maier, Gunther: Der Streit zwischen dem Benediktinerstift **Seitenstetten** und den **Bischöfen** von **Freising** im **13.** Jahrhundert um das Patronatsrecht dreier Pfarrkirchen. – SM LXXXVI, 1975, 674–727.

Brummer, Rudolf: Bibliographia Lulliana. Ramón-**Llull**-Schrifttum **1870–1973**. – Hild: Gerstenberg 1976. VII, 104 S.; DM 45,–.

Eßer, Kajetan: Die opuscula des hl. **Franziskus** von **Assisi**. Neue textkritische Edition. – R: Ed. Collegii S. Bonaventura Ad Claras Aquas 1976. XX, 485 p. = Spicilegium Bonaventurianum XIII.

Schmucki, Oktavian: Franziskus von Assisi erfährt Kirche in seiner Bruderschaft. – FStudien LVIII, 1976, 1–26; S. 27–46: Haines, Keith: The death of St Francis of Assisi; S. 47–54: Lang, Justin: Die vollkommene Freude. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich zwischen Franziskus und den Chassidim; S. 55–77: Frank, Suso K.: Gebaute Armut. Zur südwestdeutsch-schweizerischen Kapuzinerarchitektur des 17. Jahrhunderts; S. 78–91: Beumer, Johannes: Franziskus von Assisi und Bonaventura; S. 92–111: Thomas, Michael: Benedikt und Franziskus in ihrer Bedeutung auf den europäischen Menschen; S. 112–121: Spätling, Luchesius: Der heilige Franziskus von Assisi und das kluniazensische Mönchtum. Neue Akzente in der Verwirklichung des evangelisch-religiösen Lebens; S. 122–128: Schneyer, J. B.: Die überraschende Fülle der lateinischen Sermonesliteratur im frühen Franziskanerorden; S. 129–141: Brady, Ignatius: St. Bonaventure's sermons on Saint Francis; S. 142–184: Roßmann, Heribert: Das Bild des hl. Franz von Assisi in den Franziskanerpredigten des Franz von Meyronnes; S. 185–207: Enihorn, Jürgen Werinhard: Franziskus von Assisi in Gedichten von Paul Celan und Peter Härtling; S. 208–215: Grau, Engelbert: Zwei oberdeutsche Übersetzungen des Expositio in Pater noster des hl. Franziskus.

Leinsle, Gottfried Ulrich: Res und Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie **Bonaventuras**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. XXXV, 293 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N.F. XXVI; kart. DM 32,– [Diss., München]

Brady, Ignatius: The writings of saint Bonaventure regarding the Franciscan Order. – MF LV, 1975, 89–112; p. 113–127: Quaglia, Armando: San Bonaventura e la tradizione storiografica della regola francescana; p. 129–135: Crowley, Theodore: Saint Bonaventure and reform; p. 137–185: Odoardi, Giovanni: L'evoluzione istituzionale dell'Ordine codificata da san Bonaventura; p. 187–196: Potestà, Luca: San Bonaventura nell' "Arbor vitae crucifixae Jesu" di Ubertino da Casale; p. 197–210: Pellegrini, Luigi: Insediamenti rurali e insediamenti urbani dei francescani nell'Italia del secolo XIII; p. 211–225: Brlek, Michéle: San Bonaventura e gli studi nell'Ordine francescano; p. 227–289: Di Fonzo, Lorenzo: Il processo di canonizzazione di san **Bonaventura** da **Bagnoregio**, O. Min. ‹1474–82›; p. 305–322: D'Alatri, Mariano: San Bonaventura, l'eresia e l'inquisizione; p. 325–354: Piacentini, Ernesto: La "Ars concionandi" dello Pseudo-Bonaventura. Importanza, sviluppo e struttura del sermone tematico nella predicazione medicevale; p. 355–363: Andreozzi, Gabriele: San Bonaventura e l'Ordo Poenitentiae; p. 365–373: Sticco, Maria: San Francesco visto da san Bonaventura; p. 375–387: Sacchetti, Mario: Gli sviluppi dell'ispirazione francescana in san Bonaventura e attualià della Scolastica; p. 409–427: Vignaux, Paul: Condition historique de la pensée de saint Bonaventure: christocentrisme, eschatologie et situation de la culture philosophique; p. 471–479: Bogliolo, Luigi: Fede e ragione in san Bonaventura e san Tommaso; p. 495–512: Dettloff, Werner: Die franziskanische Theologie des hl. Bonaventura; p. 513–525: Fischer, Konrad: Hinweise zur Gotteslehre Bonaventuras; p. 527–533: Iriarte De Puyau, Delia: La naturaleza de la teologia en san Buenaventura; p. 535–552: Manferdini, Tina: La ragione teologica in San Bonaventura; p. 581–595: Capone, Domenico: Il Magistero del Cristo in teologia come scienza, secondo san Bonaventura; p. 597–610: Quinn, John Francis: St. Bonaventure and the magisterium of the Church; p. 621–626: Galli, Dario: Il teocentrismo in san Bonaventura; p. 757–766: Floß, Karel: Bonaventura von Bagnoregio und die Probleme der Geschichtlichkeit; p. 767–777: Gneo, Corrado: Lo storicismo di san Bonaventura; p. 893–905: Siclari, Alberto: Fonti patristiche greche di Bonaventura da Bagnoregio: Giovanni di Damasco, Massimo il Confessore, Nemesio di Emesa e la dottrina bonaventuriana della libertà; p. 907–921: Balić, Carlo: San Bonaventura "alter scolasticorum princeps" e Giovanni Duns Scoto "eius perfector".

Bérubé, Camille: Noms de Dieu et présence de Guibert de Tournai, Anselme et Denys chez saint Bonaventure. – CollFr XLVI, 1976, 5–61; p. 63–91: D'Alatri, Mariano: Predicazione e predicatori nella cronica di fra Salimbene; p. 121–129: Manselli, Raoul: Dal Testamento ai testamenti di san Francesco.

Illing, Kurt: **Alberts** des **Großen** Super-missam-Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen. Untersuchungen u. Texte. – Mchn: Beck 1975. X, 265 S. = Münchener Texte u. Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LIII; Lw. DM 66,– [Diss., Würzburg]

Spiazzi, Raimondo: San **Tommaso** d'**Aquino**. – (Fir:) Nardini Ed.-Centro Internazionale del Libro (1975). 300 p.; Lire 6500,–.

Weisheipl, James A.: Friar Thomas d'Aquino. His life, thought, and works. – Oxf: Blackwell 1975. XIV, 464 p.; £ 9,–.

Saranyana, José Ignacio: Santo Tomás y San Buenaventura frente al "mal uso" ‹Ms 52, fol 1v de la Catedral de Pamplona›. – RFN LXVIII, 1976, 189–214.

Ruello, Francis: La doctrine de l'illumination dans le traité *Super librum Boethii de Trinitate* de Thomas d'Aquin. – RSR LXIV, 1976, 341–402.

Rikhof, H. W. M.: Corpus Christi Mysticum. An inquiry into Thomas Aquina's use of a term. – Bijdr XXXVII, 1976, 149–171.

Conradus de **Saxonia**: Speculum seu salutatio beatae Mariae Virginis ac sermones mariani. Nuova edizione a cura di Pietro de Alcántara Martínez. – Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura 1975. 656 p. = Bibliotheca Franciscana ascetica Medii Aevi XI; Lire 15 000.

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

Fontes historiae ordinis Sancti Augustini. Series I: Registra priorum generalium. Vol. I: **Gregorii** de **Arimino** O.S.A. Registrum Generalatus 1357–1358. Edidit Albericus de Meyer. – R: Institum Historicum Augustinianum 1976. XVIII. 421 p.

Dufner, Georg: Geschichte der **Jesuaten**. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1975. XII, 431 p., 8 tav. = Uomine e dottrine XXI; Lire 20 000.

Davies, Richard G.: **Richard II.** and the Church in the years of "tyranny". – Journal of medieval history I, 1975, 329–362.

Spielvogel, Eva: **Georg Falder-Pistoris.** Reformator österreichischer und süddeutscher Dominikanerklöster des 15. Jahrhunderts. – MIÖG LXXXIII, 1975, 325–351.

Konzili, Jürgen: Studien über Johann Ulrich **Surgant** ‹ca. 1450–1503›. – ZSKG LXX, 1976, 107–167.

Matanić, Atanasio: "Statuti lionesi" dei Frati Minori, redatti nel 1518. – StudFranc LXXII, 1975, 49–82.

Andrés, Melquíades: El movimiento de los espirituales en España en el siglo XVI. – Salm XXII, 1975, 333–348.

Azcona, Tarsicio de: **Juan** de **Castilla**, rector de Salamanca. Su conclusión sobre el derecho de los Reyes de España en la presentación de obispos. – Salm XXII, 1975, 59–121.

6. Gesamte Neuzeit

Unitas Fratrum. **Herrnhuter** Studien – Moravian Studies. Hrsg. von – Ed. by Mari P. van Buijtenen, Cornelis Dekker, Huib Leeuwenberg. – Utrecht: Rijksarchief 1975. 482 S., 40 Taf.; [enth.:] S. 15–34: Molnár, Amedeo: Die Böhmische Brüderunität. Abriß ihrer Geschichte; S. 35–54: Vacovský, Adolf: History of the "hidden seed" ‹1620–1722›; S. 55–92: Kessler, Werner: Die Evangelische Brüdergemeine im Deutschen Raum von der Entstehung Herrnhuts an bis heute; S. 93–118: Lutjeharms, Wilhelm: Die Evangelische Brüdergemeine in den Niederlanden; S. 119–143: Wilson, Edward: The Moravian Church in England and Ireland; S. 145–176: Nelson, Vernon: The Moravian Church in America; S. 177–194: Biezais, Haralds: Anfang und Krisis der Brüdergemeine im Baltikum; S. 195–206: Wenrup, Göthe: Die Arbeit der Brüdergemeine in Schweden; S. 207–224: Knudsen, Elmo: Die Brüdergemeine in Dänemark; S. 225–240: Vollprecht, Gerhard J.: Die Brüdermission in Grönland und Labrador; S. 241–260: Linde, Jan Marinus van der: Herrnhuter im Karibischen Raum; S. 261–286: Krüger, Bernhard: Die Evangelische Brüdergemeine in Südafrika; S. 287–314: Hahn, Hans-Christoph: Theologie, Apostolat und Spiritualität der Evangelischen Brüdergemeine; S. 315–349: Erbe, Hans-Walter: Erziehung und Schulen der Brüdergemeine; S. 351–386: Blankenburg, Walter: Die Musik der Brüdergemeine in Europa; S. 387–400: Kroeger, Karl: Moravian music in America. A survey; S. 401–463: Philipp, Guntram: Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis in der Geschichte der

Herrnhuter Brüdergemeine; S. 465–482: Merian, Hans: Einführung in die Baugeschichte der Evangelischen Brüdergemeinen ausgehend vom Modell der Gemeine Herrnhaag.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Un autre discours synodal de Guillaume **Briçonnet**, évêque de Meaux ‹octobre 1520›. Traduction de H. Tardif. Introduction et annotations de M. Veissière. – RSPhTh LX, 1976, 419–445.

Guth, Klaus: Volksfrömmigkeit im Urteil des **Erasmus** von **Rotterdam**. – ZSKG LXX, 1976, 168–192.

Meylan, Henri: D'Erasme à Théodore de Bèze. Problèmes de l'église et de l'école chez les Réformés. Préface de L. Halkin. – Gen: Droz 1976. 284 p.; sfr 50,–.

Holeczek, Heinz: Die humanistische Bildung des **Thomas More** und ihre Beurteilung durch Erasmus von Rotterdam. – Zeitschrift für historische Forschung III, 1976, 165–204.

Steinmetz, Max: Thomas **Müntzer** in der Forschung der Gegenwart. – ZfG XXIII, 1975, 666–685.

Göllner, Carl: Die **Türkenkriege** im Spannungsfeld der Reformation. – Südost-Forschungen XXXIV, 1975, 61–78.

Wyss, Karl-Heinz: Leo **Jud**. Seine Entwicklung zum Reformator 1519–1523. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 263 S. = Europäische Hochschulschriften III, 61; sfr 36,–.

Meinhold, Peter: Die gesamtchristliche Bedeutung der Theologie Martin **Luthers** . – Wiesb: Steiner 1976. 37 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXIV; DM 6,20.

Berron, Gottfried: Johannes **Brenz**. Der Reformator Württembergs. – Neuffen: Sonnenweg-Verl. 1976. 31 S.; DM 3,20.

Ehmer, Hermann: Valentin **Vannius** und die Reformation in Württemberg. – Stu: Kohlhammer 1976. XXVII, 299 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B, LXXXI; DM 35,– [Diss., Tübingen]

Livet, Georges: En marge d'un colloque. Strasbourg au cœur religieux du XVIe siècle. – BSHPF CXXII, 1976, 3–13; p. 14–29: Mazauric, Roger: Metz, cité refuge des protestants lorrains au temps de Coligny; p. 30–65: Benda, Kalman: Le Réforme en Hongrie.

Brecht, Martin: Die gescheiterte Reformation in **Rottweil**. – BlWtbKG LXXV, 1975, 5–22.

Delormeau, Charles-Emile: Une maître de Calvin: Mathurin **Cordier**, l'un des créateurs de l'enseignement secondaire moderne. – Neuch: Messelier 1976. 143 p.

Dankbaar, Willem F.: **Calvin**. Sein Weg und Werk. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 160 S. = Gütersloher Taschenbücher CXCII; kart. DM 8,80.

Wendel, François: Calvin et l'Humanisme. – P: Pr. Univ. de France 1976. 103 p. = Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses XLV; F 25,–.

Tylenda, Joseph N.: A eucharistic sacrifice in Calvin's theology? – ThSt XXXVII, 1976, 456–466.

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

Hubinger, Horst: Reformation, Gegenreformation in **Niederösterreich** und das Minoritenkloster **Asparn** an der Zaya. Eine Studie zur religiösen Situation Niederösterreichs im 17. Jahrhundert. – Köln: Wienand 1976. 66 S.; DM 9,–.

Wolter, Hans: Kardinal **Albrecht** von **Mainz** und die Anfänge der katholischen Reform. – ThPh LI, 1976, 496–511.

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

McNair, Philip: **Ochino**'s apology: Three gods or three wives? – History LX, 1975, 353–373; p. 374–391: Alexander, Gina: **Bonner** and the Marian persecution.

Fatio, Olivier: Méthode et théologie. Lambert **Daneau** et les débuts de la scolastique réformée. – Gen: Droz 1976. XIV, 196, 224* p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXLVIII; sfr 72,–.

Sánchez, Victor: Vicente **Lunel**, Ministro General O.F.M., teólogo en el Concilio de Trento. – Madr: Cisneros 1975. 220 p.

Brückner, Wolfgang: Geistliche Erzählliteratur der Gegenreformation im Rheinland. – RhV XL, 1976, 150–169.

Braekman, E. M.: Les éditions du "Baston de la foy chrestienne". – RHPhR LVI, 1976, 315–345.

8. Neuere Zeit

Grüger, Heinrich: Ursachen und Folgen der Trennung **Schlesiens** von der Ordensprovinz Böhmen. – Cît XXVII, 1976, 29–55.

Wang, Andreas: Der **"Miles Christianus"** im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 259 S., 32 Abb. auf 26 Taf. = Mikrokosmos I; sfr 48,30 [Diss., Hamburg]

Simon Díaz, José: **Jesuítas** de los siglos **XVI** y **XVII**: Escritos localizados. – Madr: Univ. Pontificia de Salamanca 1975. 499 p. = Colección "Espirituales Españoles" C, 2; pes 500.

Grillo, Francesco: L'eresia cattolica e riformatrice di Tommaso Campanella e il Concilio Vaticano II. – Cosenza: Pellegrini (1975). 169 p.; Lire 6000.

Redwood, John: Reason, ridicule, and religion. The age of enlightment in **England 1660–1750**. – Lo: Thames and Hudson (1976). 287 p.; £ 7,–.

Wright, A. D.: The people of Catholic Europe and the people of Anglican England. – The Historical Review XVIII, 1975, 451–466.

Grox, Marie-Pierre de: Mönchstum als Willenssache. Das Mönchsideal des Reformators von La Trappe, Abt Armand-Jean le **Bonthillier** de **Rancé**. – Cist LXXXIII, 1976, 46–106; p. 107–120: Schellenberger, Bernardin: Elemente für ein Rancé-Porträt. Ein neues Buch über Abt Rancé.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Gottfried **Arnolds** Weg zur Kirchen- und Ketzerhistorie 1699. – JHessKG XXVI, 1975, 207–241.

Schmitt, Clément: Lettres des ministres généraux conservées aux Archives franciscaines de Saint-Trond. – AFrH LXIX, 1976, 107–185.

Richey, Russel E.: Effects of toleration on eigtheenth-century dissent. – The Journal of Religious History VIII, 1975, 350–363.

Keynes, Geoffrey: A bibliography of George **Berkeley**, Bishop of Cloyne. His work and his critics in the eighteenth century. – Oxf: Clarendon Pr. 1976. XXVII, 285 p. = The Soho bibliographies XVIII.

Van Kley, Dale: The Jansenists and the expulsion of the Jesuits from France 1757–1765. – NH-Lo: Yale University Press 1975. X, 270 p.

Bantle, Franx Xaver: Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 613 S. = FreibThSt CIII; kart. DM 92,– [Habil.-Schrift, Salzburg]

Peiter, Hermann: Theologische Ideologiekritik. Die praktischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre bei **Schleiermacher**. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1976. 128 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts XXIV; DM 27,–.

Schanne, Rainer: Sündenfall und Erbsünde in der spekulativen Theologie. Die Weiterbildung der protestantischen Erbsündenlehre unter dem Einfluß der idealistischen Lehre vom Bösen. – Ffm-Bern: Lang 1976. 386 S. = Theologie im Übergang I; sfr 60,– [Diss., München]

Mayer, Matthias: Die Seelsorge der **Weyarner Chorherrn** im ausgehenden 18. Jahrhundert nach den Tagebüchern des Chorherrn L. J. **Ott**. – BeitrABKG XXX, 1976, 115–212.

Caselli, Carlo Piola: Il cardinale Carlo Francesco **Caselli** nel periodo servita, napoleonico, e di Maria Luigia. – SZG XXVI, 1976, 33–86.

Mathes, Richard: **Löwen** und **Rom**. Zur Gründung der katholischen Universität Löwen unter bes. Berücks. der Kirchen- und Bildungspolitik Papst **Gregors XVI**. – Ess: Ludgerus Verl. Wingen 1975. 289 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie XVIII; kart. DM 34,– [Diss., Bonn]

Halgouët, M.-Jerôme du: Pierres d'attente pour une histoire de l'ordre dans la première moitié du XIXe siècle. II Série: Le procès de Dom Augustin de **Lestrange**. – Cît XXVI, 1975, 57–81. 185–215. 284–315; XXVII, 1976, 56–84.

Esposito, Rosario Franco: Giovanni **Bovio**. Tra l'apostolo Paolo e S. Tommaso d'Aquino. Contributo alla storia della Chiesa e della Massoneria nel secolo XIX. – Livorno: Bastogi (1975). 188 p.; Lire 3000.

Włoczyk, Peter: Adam Prosper **Burzyńsky**, O.F.M., Bischof in Sandomierz ‹1819–1830›. – AFrH LXIX, 1976, 186–208.

Pacteau de Luze, Séverine: Les protestants de **Bordeaux 1850–1880**. – BSHPF CXXII, 1976, 200–245.

Müller-Büchi, Emil F. J.: **Segessers** Abrechnung mit Vaticanum und Kulturkampf. – FZPhTh LIX, 1975, 127–169. 340–381.

Rivinius, Karl Josef: Bischof Wilhelm Emmanuel von **Ketteler** und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 552 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 48; sfr 94,60 [Diss., Münster]

Gutteridge, Richard: Open thy mouth for the dumb! The German Evangelical church and the Jews, 1879–1950. – Oxf: Blackwell 1976. [9], 374 p.; £ 10,–.

9. Neueste Zeit

Groll, Wilfried: Ernst **Troeltsch** und Karl **Barth** – Kontinuität im Widerspruch. – Mchn: Kaiser 1976. 143 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXII; kart. DM 22,– [Diss., München]

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. II: **1934–1935**. Bearb. von Bernhard Stasiewski. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). XLVI, 505 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 20; Lw. DM 98,–.

Helmreich, Ernst C.: Die Veröffentlichung der „Denkschrift der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche an den Führer und Reichskanzler, 28. Mai 1936". – ZKG LXXXVII, 1976, 39–53; S. 54–64: Claus, Manfred: Der Besuch Ribbentrops im Vatikan; S. 65–100: Schjorring, Jens Holger: Moralische Aufrüstung und westeuropäische Politik bis 1954.

Illmann, Karl-Johan: Leitwort, Tendenz, Synthese. Programm und Praxis in der Exegese Martin **Bubers**. – Åbo: Åbo Akademi 1975. 308 S.

Suttner, Ernst Chr.: 50 Jahre rumänisches Patriarchat. Seine Geschichte und die Entwicklung seines Kirchenrechts. – OstkSt XXV, 1976, 3–42. 105–137.

Kelly, Geffrey B.: **Bonhoeffer**'s "non religious" Christianity: Antecedents and critique. – Bijdr XXXVII, 1976, 118–148.

Barth, Karl: Gesamtausgabe. V: Briefe 1961–1968. Hrsg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt. – Zü: Theologischer Verlag (1975). XXVIII, 600 S.; Lw. DM 64,–.

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. I: Beschlüsse der Vollversammlung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 928 S.; DM 19,–.

Ford, Lewis S.: **Tillich**'s tergiversations toward the power of being. – SJTh XXVIII, 1975, 323–340.

Gibellini, Rosino: La teologia di Jürgen **Moltmann**. – (Brescia:) Queriniana (1975). 389 p. = Giornale di teologia LXXXIX; Lire 4700.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Dehergne, Joseph, SJ: La Chine du sud-est: Guangxi (Kwangsi) et Guangdong (Kwantung). Etude de géographie missionnaire. – AHSJ XLV, 1976, 3–55.

Lutherische Kirche **Tanzania.** Ein Handbuch. Hrsg. v. Gerhard Mellinghoff in Verb. mit Judah Kiwovele. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1976. 393 S. = Erlanger TB XXXIX; DM 24,–.

Ministerios eclesiales en América Latina. Reflexión teológico-pastoral. Encuentro sobre teología y pastoral de los ministerios ‹Cumbayá, Quito, Ecuador, 16–24 de agosto 1974›. – Bogotá: Secretariado General del CELAM 1976. 224 p. = Colección DEVYM (Departamento Vocaciones y Ministerios) VIII; $ 3.–.

Oekumene im Spiegel von Nairobi 1975. Hrsg. v. Peter Beyerhaus u. U. Betz. – Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission 1976. 376 S. = Telos-Dokumentation; DM 12,80.

Vischer, Lukas: Veränderung der Welt – Bekehrung der Kirchen. Denkanstöße der Fünften Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Nairobi. – Ffm: Lembeck 1976. 111 S.; DM 9,80.

Aguirrebaltzategi, Paulo: Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II. – Bilbao: Universidad de Deusto 1976. 364 p. = Teología-Deusto VIII.

Bosch, David J.: Crosscurrents in modern Mission. – Missionalia (Pretoria) IV, 1976, 54–84.

Bühlmann, Walbert, OFMCap: Wandlung zum Wesentlichen. Der Sinn der Evangelisierung. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1976. VIII, 167 S. = Münsterschwarzacher Studien XXX; DM 23,–.

Masson, Joseph: La missione continua. Inizia un'epoca nuova nell'evangelizzazione del mondo. Punti fermi e prospettive. – Bologna: EMI (1975). 359 p.; Lire 3500.

Man's economic liberation in the light of the Bible. – Jeevadhara. A journal of Christian interpretation (Alleppey, India) VI, 1976, 161–247.

Promoción misionera de las Iglesias locales. Ponencias de la XXVIII Semana española de misionología ‹Burgos, 4-8 de agosto 1975›. – Burgos: Secretariado de Semanas españolas de misionología 1976. XX, 218 p. = Biblioteca «Semanas misionales» XXVIII.

Vanneste, Alfred: Théologie africaine et théologie noire. – Problèmes de l'enseignement supérieur et de développement en Afrique centrale, Louvain-la-Neuve 1975, 183–203.

Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi. Hrsg. v. Ilse Tödt. – Mchn: Kösel 1976. 298 S. = Studien zur Friedensforschung XV; kart. DM 26,–.

Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Hrsg. v. A. Bsteh SVD. – Mödling bei Wien: Missionshaus St. Gabriel 1976. 186 S. = Beiträge zur Religionstheologie I; Ösch 96,–.

Vekemans, Roger, SJ: Teología de la liberación y Cristianos por el socialismo. – Bogotá: CEDIAL 1976. 592 p.

Watts, Leon W., II: Transcendence and mystery in **Black Theology.** – Idoc Intern. Documentation, N° 71, March/April 1976, 60–75.

Degano, Giocondo, FSCJ: **Anglican** ecumenism in the missions. – ED XXIX, 1976, 5–41.

Marivoet, Camilo J., CICM: Lay ministries in the **Philippines.** – The Liturgical Information Bulletin of the Philippines (Manila) XI, 1976, 55–85.

Resposta da Igreja aos apelos da família. A pastoral familiar na América Latina. – SEDOC. Serviço de documentação (Petrópolis), IX, 1976–77, 59–82.

Roldanus, J.: Protestants theologisch onderwijs in **Kameroen.** – Wereld en zending V, 1976, 282–300.

Vannucchi, Aldo: Liturgy and liberation. – IRM LXV, 1976, 186–195.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Actes du Valcamonica Symposium 1972: Les religions de la préhistoire. Ouvrage publié sous la direction de Emmanuel Anati. En collab. avec A. Beltran [e.a.]. – Capo di Ponti: Centro Camuno di Studi Preistorici (1975). 621 p. 4° = Symposium international sur les religions de la préhistoire Valcamonica, 18-23 sept. 1972.

Hasenfuss, Josef: Menschlichkeit, Brüderlichkeit, Friede in den Religionen. – Archiv für Religionspsychologie XII, 1976, 176–201.

Stephenson, Günther: Zum Religionsverständnis der Gegenwart. – ZMR LX, 1976, 181–216.

Waardenburg, Jacques: *Religionswissenschaft* in continental Europe, excluding Scandinavia. – Numen XXIII, 1976, 219–238.

Petterson, Thorleif: The retention of religious experiences. (Transl.: David M. Minugh). – (Sto: Almqvist & Wiksell in Komm.) 1975. 159 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Psychologia religionum III; scr 41,40 [Diss., Uppsala]

Schneider, Karlheinz: Religion in **Israel.** Eine Studie zum Verhältnis Person, Religion, Gesellschaft. – Meisenheim a. Glan: Hain 1976. 267 S. = Transfines; kart. DM 58,– [Diss., Konstanz]

Hanifi, M. Jamil: **Islam** and the transformation of culture. – NY: Asia Publ. House 1975. XI, 182 p.; $ 8,95.

Beck, Roger: Interpreting the Ponza Zodiac. – Journal of Mithraic Studies I, 1976, 1–19; p. 20–25: Bivar, A.D.H.: **Mithraic** symbols on a medallion of Buyid Iran?; p. 26–35: Dumézil, Georges: The Vedic Mitra: a résumé of theses and references; p. 36–67: Hinnells, John R.: The iconography of Cautes and Cautopates. I: the data; p. 68–76: Turcan, Robert: The date of the Mauls relief.

Cammann, Schuyler V.R.: Religious symbolism in **Persian** art. – HRel XV, 3, 1976, 193–208.

Gyatso, Tenzin: The **Buddhism** of **Tibet** and the key to the middle way. – NY: Harper & Row 1975. 104 p. = The Wisdom of Tibet series I; $ 5,95.

Oliver, Victor L.: Codai spiritism. A study of religion in **Vietnamese** society. – Lei: Brill 1976. XI, 145 p., 28 fig. = Studies in the history of religions XXXIV; hfl 68,–.

Vermaseren, M.J. con la collabor. di Piero Simoni: Liber in Deum. L'apoteosi di un iniziato **Dionisiaco.** – Lei: Brill 1976. XVI, 80 p., 18 fig., 45 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LIII; hfl 84,–.

Legeza, Laszlo: **Tao** magic. The Chinese art of occult. – NY: Pantheon Books (1975). 127 p., 62 fig.

Elzey, Wayne: The Nahua myth of the suns: History and cosmology in pre-hispanic **Mexican** religions. – Numen XXIII, 1976, 114–135.

Goldman, Irving: The mouth of heaven: An introduction to **Kwakiutl** religious thought. – NY: Wiley 1975. XV, 265 p.; $ 13,50.

VI. Religionsphilosophie

Alfaro, Juan: La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según S. **Tomás.** – Dio e l'economia della salvezza = Atti del Congresso Intern. ‹Roma-Napoli 17/24 apr. 1974›. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Vol III, Nap (1976), 229–256; p. 257–268: Cauchy, V.: Les cinq voies de l'existence de Dieu chez Saint Thomas; p. 269–274: Clavell, Luis: «El nombre más propio de Dios y el acto de ser»; p. 275–285: Del Campo, U.A.: Experiencia religiosa y creencia en Dios; p. 286–292: Duggan, George H.: Res sunt: ergo Deus est; p. 293–298: Fuster Perelló, S.: Planteamiento del problema de Dios en Santo Tomás y ateismo contemporáneo; p. 299–306: González Alonso, Andrés: Sobre la coherencia de la argumentación en las vias de Santo Tomás; p. 307–320: Gonzáles Pola, Manuel: Dios en la problemática del «De ente et essentia» de Santo Tomás; p. 322–328: Jammarone, Luigi: Il fondamento metafisico dell'esistenza di Dio nell'ascesa tomistica a Dio; p. 329–336: Le Guillou, M.J.: Le Dieu de Saint Thomas; p. 337–348: Marin, Demetrio: I nomi di Dio e la teologia negativa nel pensiero di Tommaso d'Aquino; p. 349–354: Martínez Díez, F.: El problema de Dios en la Suma Teológica. ¿Perspectiva teológica o perspectiva antropológica?; p. 355–365: Milano, Andrea: Il «divenire di Dio» in S. Tommaso d'Aquino; p. 366–407: Moonan, Lawrence: St. Thomas Aquinas on divine power; p. 408–436: Osorio, Alberto: La critique thomiste de l'argument ontologique; p. 437–449: Ponticelli, Lino: In margine ad alcuni accostamenti 'dialettici' alle prove della esistenza di Dio; p. 450–453: Scarlata, Gaetano Pio: Ripensamento della «terza via»; p. 454–469: Spiazzi, Raimondo: Il silenzio di Dio e la «nostalgia del totalmente Altro»; p. 470–480: Van der Walt, B.J.: Thomas Aquinas' idea about wonders: a critical appraisal; p. 481–485: Villecco, A.: El tomismo y el supuesto a priori anselmiano.

Winance, Eleuthère, OSB: Discours sur Dieu et le principe de vérification. Thomas d'Aquin et Alfred J. Ayer. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI, 1976, 551–575.

Heizmann, Winfried: **Kants** Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 183 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts XXI; kart. DM 38,– [Diss., Augsburg]

Hanratty, Gerald: The religious philosophy of Gabriel **Marcel.** – HeythrJ XVII, 1976, 395–412.

Biasutti, F.: Problemi di metodo nella filosofia della religione. – Pdv: Liviana 1976. 121 p.; Lire 2500.

Scharlemann, Robert P.: Religiöses und kritisches Bewußtsein. Erwägungen zur Wahrheitsfrage in der Religionsphilosophie. – NZSTh XVIII, 1976, 259–276.

VII. Fundamentaltheologie

Sauter, Gerhard – Alex Stock: Arbeitsweisen systematischer Theologie. Eine Anleitung. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1976). 177 S. = Studium Theologie II; kart. DM 18,–.

Hemmerle, Klaus: Vorspiel zur Theologie. Einübungen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 159 S.; kart. DM 19,80.

Micskey, Koloman N.: Die Axiom-Syntax des evangelisch-dogmatischen Denkens. Strukturanalysen des Denkprozesses u. d. Wahrheitsbegriffs in den Wissenschaftstheorien ‹Prolegomena› zeitgenössischer systematischer Theologen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 162 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXV; kart. DM 28,– [Habil.-Schrift, Wien]

Dantine, Wilhelm: **Schwarze Theologie.** Eine Herausforderung der Theologie der Weißen? – Frb/B, Wien, Bas: Herder (1976). 111 S.

Le Gal, Yves: Question(s) à la théologie chrétienne. – P: Ed. du Cerf 1975. 285 p.; F 40,–.

Hanson, R[ichard] P[atrick] C[rosland]: Mystery and imagination. Reflections on **Christianity.** – Lo: SPCK (1976). XII, 113 p.; £ 2,25.

Waldenfels, Hans: Die neue Diskussion um die **„anonymen Christen"** als Beitrag zur Religionstheologie. – ZMR LX, 1976, 161–180.

McClendon, James Wm. Jr. – James M. Smith: Understanding religious convictions. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1975). VIII, 230 p.; paper £ 3,50.

Fruchon, Pierre: Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique. – P: Ed. du Cerf 1976. 282 p. = Cogitatio fidei LXXXVI; F 58,–.

Werbick, Jürgen: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard **Ebelings**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 359 S. = Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie XII; kart. DM 38,–.

Farrer, Austin: Interpretation and **belief**. Ed. by Charles C. Conti. Foreword by E. L. Mascall. – Lo: SPCK (1976). XII, 210 p.

Miano, Vincenzo: Dio parla ancora? Il problema della fede oggi. – Sales XXXVIII, 1976, 327–359. 559–591.

Lehmann, Karl: „Wer ist **Glied** der **Kirche**?" – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« V, 1976, 193–195; S. 196–206: Kaiser, Matthäus: Zugehörigkeit zur Kirche; S. 207–217: Congar, Yves: Veränderungen des Begriffs „Zugehörigkeit zur Kirche"; S. 218–234: Ratzinger, Joseph: Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche.

Scheffczyk, Leo: Der christliche Vorsehungsglaube und die Selbstgesetzlichkeit der Welt. ‹Determinismus – Zufall; Schicksal – Freiheit›. – Zufall, Freiheit, Vorsehung = Grenzfragen V, Frb/Mchn (1975), 331–353.

Tooley, Michael: John **Hick** and the concept of **eschatological verification**. – Religious Studies XII, 1976, 177–199; p. 201–205: Kavka, Gregory S.: Eschatological **falsification**.

Boff, Leonardo, OFM: O pensar sacramental: Sua fundamentação e legitimidade. – REBras XXXV, 1975, 515–541; XXXVI, 1976, 365–402.

VIII. Dogmatik

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 448 S.; geb. DM 38,–.

Nicolas, Jean-Hervé, OP: Le **Saint-Esprit** est donné à l'Église et à chacun dans l'Église. – Nova et Vetera LI, 1976, 188–209.

Ganoczy, Alexandre: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). 200 S. = Grünewald Reihe; kart. DM 25,50.

Reifenhäuser, Hubert: Der Mensch und sein Heil. Aspekte einer christlichen **Anthropologie**. – Essen: Ludgerus Verl. (1976). 121 S. = Christliche Strukturen in der modernen Welt XVII; kart. DM 12,50.

Vanneste, Alfred: Où en est le problème du **péché originel**? – EThL LII, 1976, 143–161.

Romanides, John: The **Filioque**. – Kleronomia VII, 1976, 285–314.

Mondin, Battista: La teologia della Croce nelle fasi principali del suo sviluppo. – MonEccl C, 1975, 227–255.

Vogels, Heinz-Jürgen: Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel **"descendit ad inferos"**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 270 S. = Freiburger theologische Studien CII; kart. DM 48,– [Diss., Mainz]

Subilia, Vittorio: La **giustificazione** per fede. – Bresc: Paideia Ed. (1976). 362 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXVII; Lire 7000.

Sala, Giovanni Battista: Dogma e storia nella dichiarazione **"Mysterium Ecclesiae"**. – Bol: Ed. Dehoniane 1976. 358 p. = Collana Nuovi saggi teologici X; Lire 4800.

Hernández Alonso, Juan José: La nueva creación. Teología de la iglesia del Señor. – Salm: Ed. Sígueme 1976. 522 p. = Lux Mundi XLVI; pes 515.

Magrini, Egidio, OFM: Il popolo di Dio. Riflessioni teologiche. – StudFranc LXXIII, 1976, 15–108.

Kehl, Medard: **Kirche** als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen kathol. Ekklesiologie. – Ffm: Knecht 1976. XVI, 338 S. = Frankfurter Theologische Studien XXII; Ppb. DM 48,–.

Commissio Theologica Internationalis: Theses de Magisterii Ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione. – Gr LVII, 1976, 549–563.

Vorgrimler, Herbert: Der Kampf des Christen mit der **Sünde**. – Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte = Mysterium salutis V, Zü, Eins, Köln (1976), 349–461: S. 466–493: Rahner, Karl: Prolixitas mortis. Das Sterben vom Tod her gesehen; S. 494–550: Feiner, Johannes: Die Krankheit und das Sakrament des **Salbungs**gebetes.

Schmalenberg, Erich: Tod und Tötung. Eine dogmatische Studie zur **theologia mortis**. – Stu: Calwer Verl. (1976). 199 S.; kart. DM 26,–.

Moioli, Giovanni: Dal «De novissimis» all'escatologia. – SC CI, 1976, 553–576; p. 577–586: Locatelli, Aldo: Sapere scientifico moderno e futuro; p. 587–604: Sequeri, Pier Angelo: Ontologia, escatologia e linguaggio teologico; p. 605–619: Galbiati, Enrico: Sviluppo storico e caratteristiche dell'escatologia biblica.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Rossano, Piero: Il problema teologico delle **religioni**. Con un'appendice di P. Knitter e F. Nietlispach sulla teologia delle religioni protestante e cattolice. – (Catania:) Ed. Paoline (1975). 120 p.; Lire 1000.

Hotz, R.: Tot stilzwijgen veroordeeld. De lotgevallen van de **Russisch-Orthodoxe** Kerk. – HCO XXVIII, 1976, 77–93; p. 94–111: Van der Aalst, A. J.: Kerk en wereld in het Oosters christendom.

Blane, Andrew: The religious world of Russian culture. Russia and Orthodoxy. Vol. II. – P, The Hague: Mouton 1975. 359 p.; hfl 96,–.

Die religiöse Problematik im heutigen Rußland. – Brux: Pro Mundi Vita 1976. 40 S. = Pro Mundi Vita LVIII.

Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1976). 208 S. = Ökumenische Dokumentation III.

De Monléon, A. M., OP: L'expérience des charismes, manifestations de l'Esprit en vue du bien commun. – Istina XXI, 1976, 340–373.

Méhat, André: Comment peut-on être charismatique? – P: Ed. du Seuil 1976. 156 p.

The Holy Spirit and power. The Catholic charismatic renewal. Ed.: Kilian McDonnell. – Garden City, NY: Doubleday 1975. 186 p.; $ 2,95.

Frei, Hans A.: Die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in **Nairobi** 23. Nov. bis 10. Dez. 1975. – IKZ LXVI, 1976, 34–63. 176–192. 237–256.

Linde, H. van der: Uitzichten vanuit Nairobi: taak en toekomst van de oecumenische beweging. – TTh XVI, 1976, 296–312.

Scheele, Paul-Werner: Nairobi, Genf, Rom. Die Weltchristenheit vor und nach der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Pad: Bonifacius-Dr. 1976. 198 S. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts XIII; kart. DM 9,80.

Beinert, Wolfgang: Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Arbeit in der Ortskirche. – Catholica XXIX, 1976, 308–324; S. 341–359: Willebrands, Johannes: Überlegungen zum ökumenischen Dialog.

Nissiotis, Nikos: Ökumenische Gedanken zur Ausübung der Lehrautorität in den Kirchen. – UnSa XXXI, 1976, 276–284; S. 285–295: Lehmann, Karl: Verbindliche Lehraussagen und Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche; S. 296–298: Beinert, Wolfgang: Das Petrusamt im ökumenischen Gespräch; S. 299–309: Pottmeyer, Hermann Josef: Petrusamt in der Spannung von Amt und Charisma; S. 310–319: Wright, John Robert: Die Anglikaner und das Papsttum; S. 320–333: Siegwalt, Gérard: Das Amt der Einheit aus evangelischer Sicht.

Cook, William: La transsubstantiation, clef théologique de la fragmentation du mouvement **hussite**. – Irénikon XLIX, 1976, 323–332.

Pitzer, Volker: Justinus **Febronius**. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 214 S. = Kirche und Konfession XX; kart. DM 32,–.

La Speranza non delude. Preghiera per l'unità dei cristiani ‹18–25 gennaio 1977›. – Oikoumenikon XVI, 1976, 617–695.

X. Moraltheologie

Schüller, Bruno: Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik. – ThPh LI, 1976, 321–343; S. 344–358: Ricken, Friedo, SJ: Die Begründung moralischer Urteile nach R. M. **Hare**.

Ginters, Rudolf: Typen ethischer Argumentation. Zur Begründung sittlicher Normen. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 147 S. = Texte zur Religionswissenschaft und Theologie. Ethische Sektion IV, 1; DM 12,80.

Vander Mark, William: Ethics as a key to Aquinas' theology. The significance of specification by object. – Thomist XL, 1976, 535–554; p. 555–570: Bourke, Vernon J.: Moral philosophy without revelation?

Privitera, Salvatore: Per una narratività del modello normativo. – Rivista di teologia morale VIII, 1976, 521–542; p. 543–568: Petraglio, Renzo: La Bibbia latina e la morale.

Wogaman, J. Philip: Christian method of moral judgment. – (Lo:) SCM Pr. (1976). XI, 270 p.; £ 6,–.

Scharbert, Josef: Methodische Überlegungen zur Auswertung der Prophetenbücher für die Moraltheologie. – Studia moralia XIII, 1975, 9–39; S. 41–65: Grabska, Stanislawa: Comment lire les lettres de Saint Paul pour utiliser son enseignement dans la théologie morale chrétienne.

Haselbarth, Hans: Christian ethics in the African context. – Ibadan, Nigeria: Daystar Pr. 1976. 233 p.; £Nig. 3,50.

Pfürtner, Stephan H.: Die **Menschenrechte** in der römisch-katholischen Kirche. – ZevE XX, 1976, 35–63.

Demmer, Klaus: Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der **Sünde** im Licht christologischer Anthropologie. – Pad: Bonifacius-Dr. (1976). 245 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXVIII; Lw. DM 28,50.

Ridderbos, S. J.: Ethiek van het liefdegebod. Compromis/tragiek. – Kampen: Kok 1975. 192 blz.; hfl 22,50.

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

Ziegler, Josef Georg: Prinzipielle und konkrete Überlegungen zum Problem der **Euthanasie**. – TThZ LXXXV, 1976, 129–149.

Aborto. Riflessioni di studiosi cattolici. A cura di Angelo Fiori e Elio Sgreccia. – Mil: Vita e Pensiero 1975. 339 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore = "Medicina e Morale" XXIV, 1974, Fasc. 2,3; Lire 3000.

Camenisch, Paul F.: Abortion, analogies and the emergence of value. – Journal of religious ethics IV 1976, 131–158.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Lozano, Juan M., CMF: The doctrine and practice of poverty in early monasticism. – Claretianum XVI, 1976, 5–32.

Schmucki, Ottaviano, OFMCap: Gli ultimi due anni di San **Francesco** d'**Assisi** e il rinnovamento della nostra vita. – Laurentianum XVII, 1976, 209–250.

Vekeman, H. W. J.: "Angelus sane nuntius". Een interpretatie van het visioenenboek van **Hadewijch**. – OGE L, 1976, 225–259.

Ruíz Salvador, Federico: **Juan de la Cruz**: realidad y mito. – REspir XXXV, 1976, 349–376; p. 377–400: Damián Gaitán, José: El camino de la sabiduría. Dialéctica razón-fe en san Juan de la Cruz; p. 401–430: Guerra, Augusto: Ventura y tormento de la esperanza; p. 431–463: Castro Sánchez, Secundino: El amor como apertura trascendental del hombre en San Juan de la Cruz; p. 465–482:

Castellano Cervera, Jesús: Mística bautismal. Una página de San Juan de la Cruz a la luz de la tradición; p. 483–489: Ferrada, Manuel: ¿San Juan de la Cruz entre los hippies?; p. 491–533: Vicente Rodríguez, José: San Juan de la Cruz, ¿talante de diálogo?

Sánchez de Murillo, José: Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz. Versuch einer Interpretation. – PhJ LXXXIII, 1976, 266–292.

Diane du Christ: Le monastère Sainte-**Catherine** de **Sienne** à **Toulouse.** Un foyer de spiritualité dominicaine au XVIIIe siècle. – (Toul:) Privat (1976). 407 p.; F 45,–.

Billioque, Andrée: L'itinéraire spirituel de John Henry **Newman** d'après sa correspondance du 7 octobre 1845 au 9 novembre 1854. Après la conversion, la sérénité. – Lille: Atelier Repr. des Thèses, Université Lille III; P: Champion 1976. XII, 508 p.; F 60,– [Diss., Paris]

Ivory, Thomas P.: The teaching of John Henry Newman on the doctrine of prayer. – EThL LII, 1976, 162–192.

Carillo, Giuseppina: Mons. Francesco **Faberj.** Profilo della sua vita e della sua spiritualità. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1976. 236 p. = Studi e ricerche sul clero Romano I; Lire 5000.

Bamberg, Corona: Wer sich dem Anspruch stellt. Zum Gebetscharakter des Lebens. – (Wü:) Echter Verl. (1976). 158 S. = Geist und Leben; br. DM 16,80.

Esquerda Bifet, Juan: Teología de la espiritualidad sacerdotal. – Madr: La Ed. Católica 1976. XIV, 375 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXXII; pes 470.

Schulz, Anselm: Die **Orden** und andere geistliche Gemeinschaften – Auftrag und pastorale Dienste heute. Entstehung und Schwerpunkte des gleichnamigen Synodenbeschlusses. – Ordenskorrespondenz XVII, 1976, 388–402; S. 403–419: Albrecht, Barbara: Geistliche Gemeinschaften – Zeichen für die geistliche Dimension der Kirche; S. 420–428: Metz, Johann Baptist: Zeit der Orden?

Tillard, J. M. R., OP: Aux sources de l'obéissance religieuse. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 592–626.

Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens. Mit Beitr. von Alfons Rosenberg [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 165 S.; kart. DM 19,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Müller-Schmid, Peter Paul: **Freiheit** als zentraler Wert einer ideologiefreien rechtlichen Gemeinschaftsordnung. – JbChrSozWiss XVII, 1976, 51–63; S. 65–79: Herr, Theodor: Die **Institution** als sozialethische Ordnungsfigur; S. 81–90: Ermecke, Gustav: **Subsidiarität** und Auxiliarität in Staat und Kirche.

Moreno, Antonio, OP: Principles of the **natural law** and equal rights of man. – Angelicum LIII, 1976, 478–494; p. 495–565: Pizzorni, R., OP: Il diritto naturale nel pensiero dei Padri.

Pizzorni, Reginaldo M., OP: Il diritto naturale nell'alto medioevo e nei decretisti. – Aquinas XIX, 1976, 237–272.

Buhler, Antoine: Production de sens et légitimation sociale. Karl Marx et Max **Weber.** – SocComp XXIII, 1976, 317–344; p. 345–354: Houtart, Francois – Geneviève Lemercinier: Weberian theory and the ideological function of religion; p. 355–382: Saram, P.A.S.: Weberian Buddhism and Sinhalese Buddhism; p. 383–395: Freund, Julien: Le charisme selon Max Weber; p. 397–426: Raphael, Freddy: Les Juifs en tant que peuple paria dans l'œuvre de Max Weber; p. 427–438: Estruch, Juan: Sociology of religion in **Spain** – A critical review.

Glatzel, Norbert: **Gemeindebildung** und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der christl. Sozialwissenschaft zu einer Kernfrage des christl. Lebens. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 214 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XIV; kart. DM 24,–. [Diss., Augsburg]

Neumann, Johannes: Die Stellung der **Frau** in der Sicht der katholischen Kirche heute. – ThQ CLVI, 1976, 111–128; S. 129–132: Küng, Hans: Thesen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft.

Schibilsky, Michael: Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt **jugendlicher Randgruppen.** – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1976). 191 S. = Urban Taschenbücher, T-Reihe DCXXIV; kart. DM 14,–.

Wainwright, Geoffrey: Revolution and quietism: Two political attitudes in theological perspective. – SJTh XXIX, 1976, 535–556.

Lalive d'Epinay, Christian: Religion, dynamique sociale et dépendance. Les **mouvements protestants** en **Argentine** et au **Chili.** – P, La Haye: Mouton (1975). 367 p. = Interaction. L'homme et son environnement social IV; F 50,50.

Chapuis, Robert: Les chrétiens et le socialisme. Témoignage et bilan. – (P:) Calmann-Lévy (1976). 270 p. = L'Ordre des choses; F 39.–.

Christen und Marxisten im Friedensgespräch. Materialien dreier wissenschaftlicher Symposien. Hrsg. vom Institut für Friedensforschung und vom Internationalen Institut für den Frieden. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1976. 318 S.; kart. DM 42,–.

Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Glaube und Politik. Hrsg. von Wolfgang Teichert. – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1976. 117 S.

Hülster, Michael: Strukturwandel der **Sozialarbeit.** Dargestellt am Zusammenschluß katholischer, protestantischer und humanistischer sozialer Dienste in den **Niederlanden.** – Ffm: Haag & Herchen (1976). 273 S.; kart. DM 44,– [Diss., Bochum]

Wollasch, Hans-Josef: Humanitäre Auslandshilfe für Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Darstellung und Dokumentation kirchlicher und nichtkirchlicher Hilfen. – Frb/B: Deutscher Caritasverband 1976. 390 S.; DM 25,–.

Weth, Rudolf: **Diakonie** am Wendepunkt. – EvTh XXXVI, 1976, 263–279.

Wirtschaft und Politik zusammengestellt und kommentiert von Franz Furger und Werner Heierle. Mit e. Vorw. v. Ivo Fürer. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1976). 167 S. = Die Synode zum Thema ... = Wirtschaft und Politik LXXII; br. DM 9,80.

Sleeman, John F.: Economic crisis: A Christian perspective. – (Lo:) SCM Pr. (1976). IX, 192 p.; £ 2.25.

Jiménez Urresti, Teodoro J.: La participación universal de los bienes. Razón y límites del derecho a la propriedad privada a la luz del Vaticano II. – Burgense XVII, 1976, 505–543.

XIII. Kirchenrecht

Mörsdorf, Klaus: Das konziliare Verständnis vom Wesen der Kirche in der nachkonziliaren Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung. – AkKR CXLIV, 1975, 387–401.

Huizing, P. – B. A. Willems: Sacramentele grondslag van kerkrecht. – TTh XVI, 1976, 244–260; p. 260–262: Summary: The sacramental foundation of Canon Law.

Mosiek, Ulrich: Neuestes aus der Rechtsprechung der S. R. Rota. – OeAKR XXVI, 1975, 241–270.

Díaz Moreno, José María: Revisión en curso y actualización del derecho de religiosos. – EE LI, 1976, 291–319.

Sánchez y Sánchez, Juan: La constitution apostolique «Regimini Ecclesiae Universae», six ans après sa promulgation. – AnCan XX, 1976, 33–66.

Pujol, Clemente, SJ: Religiosus, etiam ob haeresim, ipso facto e religione dimittitur ‹C.I.C., can. 646, § 1,1›. – PerRMCL LXV, 1976, 159–181.

Epp, René: La loi du 1er juin 1971 sur les rapports entre l'Etat et les établissements d'enseignement privés en France. – RDC XXVI, 1976, 322–335; p. 336–350: Ganghoffer, Roland: La législation française en matière de baptême et de mariage et l'officialité de Strasbourg aux XVIIe et XVIIIe siècles; p. 351–370: De la Hera, Alberto: Insolubilidad y consumación del matrimonio; p. 371–377: Mosiek, Ulrich: Der Grundsatz "Unus testis nullus testis" und seine Geltung im kanonischen Recht; p. 378–395: Naurois, Louis de: Evolution en France du mode canonique de financement de la vie des prêtres diocésains; p. 425–450: Sicard, Germain: L'image de la papauté d'après les catéchismes français du XVIIe au XXe siècle.

Rodes, Robert E., Jr.: Natural law and the marriage of Christians. – Jurist XXV, 1975, 409–430.

Dombois, Hans: Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche. Ist die **Unauflöslichkeit** der **Ehe** absolut? – Mchn: Kaiser (1976). 42 S. = Theologische Existenz heute CXC.

Sanson, Robert J.: Jurisprudence for marriage: Based on doctrine. – Studia canonica X, 1976, 5–36; p. 37–74: Picard, Normand: Exclusion de la procréation selon le droit matrimonial ecclésial; p. 75–112: Schumacher, William A.: The importance of interpersonal relations in marriage.

Socha, Hubert, SAC: Das Ehekatechumenat in kirchenrechtlicher Sicht. – TrThZ LXXXV, 1976, 230–248.

Amo, León del: La demanda judicial en las causas matrimoniales. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1976. 205 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 500.–.

Bersini, Francesco: Regolamentazione dei rapporti patrimoniali tra i coniugi nelle Cause Matrimoniali di nullità e di dispensa. – MonEccl C, 1975, 195–226.

Paolis, Velasio de: «Totum ius poenale ad externum tantum forum limitatum est». – PerRMCL LXV, 1976, 297–316; p. 317–330: Coccopalmerio, Francesco: De natura iuris poenalis Ecclesiae; p. 331–342: Paolis, Velasio de: In scriptum F. Coccopalmerio animadversiones; p. 343–346: Coccopalmerio, Francesco: Responsio animadversionibus De Paolis in meum scriptum.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Einführung in die Praktische Theologie. Hrsg. von Rolf Zerfaß und Norbert Greinacher unter Mitarb. v. Christof Bäumler [u.a.]. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1976). 243 S. = Studium Theologie III.

Otto, Gert: Einführung in die praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch. – Stu (u.a.:) Kohlhammer (1976). 108 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe DCXXI.

Caprioli, Mario: Studio e scienza pastorale del Sacerdote. Genesi, comento, fonti, applicazioni postconciliari del n. 19 del Presbyterorum Ordinis. – EphCarm XXVII, 1976, 321–381.

Jansen, Th. A. J.: De pater ob de pastorie. Het aandeel van de regulieren in de parochiële zielzorg van **Nederland, 1853–1966.** – Nijm: Dekker & van de Vegt 1976. 288 blz. = Publicaties van het Katholiek Documentatie Centrum IV; hfl 27.50.

Faber, Heije: Profil eines Bettlers? Der **Pfarrer** im Wandel der modernen Gesellschaft (Profiel van een bedelaar [dt.]). – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 123 S.; kart. DM 17,80.

Kleiner, Rafael J.: **Basisgemeinden** in der Kirche. Was sie arbeiten – wie sie wirken. – Graz, Wien, Köln: Styria (1976). 278 S.; kart. DM 36,–.

Bissonnette, Tomas G.: Comunidades de base: Some contemporary attempts to build ecclesial koinonia. – Jurist XXXVI, 1976, 24–58.

Seelsorgeausbidung. Theorien, Methoden, Modelle. Hrsg. von Werner Becher. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 241 S.

Seelsorge ohne Priester? Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral. Hrsg. von Josef Maria Reuß. Mit Beitr. von Heribert Gauly [u.a.] – Düs: Patmos Verl. (1976). 127 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXXV; Ppb. DM 22,–.

Winter, Friedrich: Seelsorge an Sterbenden und Trauernden. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 179 S.; geb. DM 17,80.

Kirchliche **Jugendarbeit** – Angebot oder Anbiederung? Hrsg. von Roman Bleistein. Mit Beitr. von Paul Hastenteufel [u.a.]. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 112 S. = Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; kart. DM 12,80.

Dienst, Karl: Die lehrbare Religion. **Theologie** und **Pädagogik**, eine Zwischenbilanz. – Gü: Gütersloher Verl.Haus Mohn 1976. 268 S.

Gedemer, Hermann: Religion als Unterrichtsfach der höheren Schulen. Eine Untersuchung über die Entwicklung des kath. Religionsunterrichts an den höheren Schulen in **Baden** unter Berücks. der Geschichte der religiösen Unterweisung in den Kloster- und Ordensschulen des Mittelalters am **Oberrhein.** – FreibDA XCVI, 1976, 94–357. [Diss., Freiburg/B]

Zwergel, Herbert A.: Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit. Psychologischer Leitfaden für Religionslehrer und Praktische Theologen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1976). 94 S. = Religionspädagogik – Theorie und Praxis XXXIII; br. DM 17,80.

Schneider, Jan Heiner: Schule, Kirche, Seelsorge. Schulbezogene Arbeiten der Kirchen im Übergang. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 183 S., 8 graph. Darst.; kart. DM 15,– [Diss., Münster]

Katechese in der Gemeinde. Glaubensbegleitung von Erwachsenen. Hrsg. v. Anton Kalteyer. – Ffm: Knecht (1976). 83 S.; DM 12,–.

Frieling, Reinhard – Herbert Schultze: Religionsunterricht und Konfessionen. Kirchliche Grundsätze und ökumenische Offenheit nach evangel. und kathol. Verständnis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 76 S. = Bensheimer Hefte XLVIII; kart. DM 7,80.

Karb, Wolfgang: Wissenschaftstheorie, Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik. Versuch über die curriculare Religionspädagogik. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 164 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 73; sfr 30.–.

Situationsansatz und Religionspädagogik. Arbeitsgruppen: W. E. Failing (u.a.). Redaktion: H. B. Kaufmann. – Mstr: Comenius-Institut 1976. 152 S. = Förderprogramm für den Kindergarten III.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Gamber: Klaus: Das **Bonifatius-Sakramentar** und weitere frühe Liturgiebücher aus Regensburg, mit vollst. Facsimile der erhaltenen Blätter. – Rgb: Pustet [in Komm.] (1975). 122 S., 13 Taf. = Textus patristici et liturgici XII; Lw. DM 40,–.

Fernández, Pedro: Testimonio de la comunión eclesial en la historia de la liturgia **mozárabe**. – CTom, A. LXVII = T. CIII, 1976, 231–273.

Baroffio, Bonifacio e Fernando Dell'Oro: L'«Ordo missae» del vescovo Warmondo d'Ivrea. – Studi medievali, Ser. III, A. XVI, 1975, 795–823; 2 tav.

Corpus troporum. II: Prosules de la messe I: Tropes de l'alleluia. Ed. critique des textes par Olof Marcusson. – Sto: Almqvist & Wiksell (1976). 161 p., 4 tabl. = Acta Universitatis Stockholmiensis = Studia Latina Stockholmiensia XXII; scr 70,–.

Jackson, Richard A.: Les manuscrits des *ordines* de couronnement de la bibliothèque de Charles V, roi de France. – Le moyen âge LXXXII, 1976, 67–88.

Gelineau, Joseph: Demain la liturgie. Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes. – P: Ed. du Cerf 1976. 157 p. = Rites et symboles; F 26,–.

Krikke, S.: Veranderd levensbesef en liturgie. Een verkenning van godsdienstwijsgerige en liturgische aspecten der randkerkelijheid. – Assen, Amst: Van Gorcum 1976. 191 blz. = Philosophia religionis XVIII; kart. hfl 29,50.

Kritische Bilanz: liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des 2. Vatikan. Konzils, in den röm. Ausführungsbestimmungen u. in den reformierten liturgischen Büchern. Hrsg. von E. J. Lengeling. – Rgb: Pustet 1976. 151 S.; kart. DM 15,80.

Knauber, Adolf: Die Frage der »Präzedenz« im Eucharistieempfang. – MThZ XXVII, 1976, 325–350.

Béguerie, Philippe – Roger Béraudy: Problèmes actuels dans la pastorale du **mariage**. – MD CXXVII, 1976, 7–33; p. 34–63: Duval, André: Contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente; p. 64–105: Chauvet, Louis-Marie: Le mariage, un sacrement pas comme les autres; p. 106–138: Didier, Raymond: Sacrement de mariage, baptême et foi; p. 139–145: Ariès, Philippe: L'amour dans le mariage et en dehors; p. 146–160: Cornu, Gérard: Note sur les perspectives de la législation du mariage en France.

Keirse, Manu: De menselijke benadering van **zieken** door de pastoor. – TLit LX, 1976, 5–14; p. 15–29: Danneels, Godfried: Theologie van de ziekenzalving; p. 30–40: Van den Berghe, P.: De Jacobustekst en het sacrament van de zieken; p. 41–50: D'Haese, Peter: De nieuwe orde van dienst voor de ziekenliturgie. Liturgische en pastorale kanttekeningen; p. 51–61: Van Leeuwen, G.: Liturgische ziekenzorg in de Reformatie; p. 62–69: Al, P.: De liturgie van de zieken in de Oosterse kerken; p. 70–84: Van Landschoot, René: Pastoraal en liturgie in ziekenhuizen; p. 85–91: Gielen, Ch.: Op zoek naar een ziekenpastoraal voor parochies in de grootstad.

Carr, Ephrem: **Penance** among the **Armenians**. Notes on the history of its practice and its theology. – Studia liturgica XI, 1976, 65–100.

Musik im Gottesdienst. Ein Handbuch zur Grundausbildung in der katholischen Kirchenmusik. Im Auftrag der Konferenz der Leiter kathol. kirchenmusikalischer Ausbildungsstätten Deutschlands hrsg. von Hans Musch. – Rgb: Bosse 1975. 619 S.; DM 39,–.

Konerding, Volker: Die **„Passagenkirche"**. Ein Bautyp der romanischen Baukunst in **Frankreich**. – B, NY: de Gruyter 1976. IX, 116 [48] S., 111 Ill., 22 graph. Darst. = Beiträge zur Kunstgeschichte XII.

Bellm, Richard: Alte Kirchen für die erneuerte Liturgie. – Münster XXIX, 1976, 271–330.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Günter Biemer, Am Galgenacker 16, 7801 March 2; Dr. Dietrich Blaufuß, Schwalbenweg 21 b, 8520 Erlangen; Prof. Dr. Norbert Brox, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Dr. Basilius Doppelfeld OSB, Abtei Münsterschwarzach, 8711 Schwarzach/Main; Pater René Dumont, Couvent des Dominicains, 41, Boulevard de la victoire, F-67000 Strasbourg; Prof. Dr. Antonellus Elsässer, Pfalzpaint 66, 8831 Walting; Prof. Dr. Karl Forster, Universität Augsburg, Heilig-Kreuz-Str. 3, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Schönbornstr. 10, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Dr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 6, 8124 Seeshaupt; Prof. Dr. Martin Greschat, Teigelesch 15, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Groß, Stettiner Str. 3, 6095 Ginsheim-Gustavsburg 2; Dr. Oda Hagemeyer, OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Theodor Herr, Kirchplatz 1, 4796 Salzkotten; Prof. Dr. Gerfried W. Hunold OFM, Lennéstr. 44, 5300 Bonn; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Pastoraltheologisches Institut der Universität Wien, Waldegghofgasse 3–5, A-1170 Wien; Prof. Dr. Dr. Adolf Knauber, Kappeler Str. 51, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Doz. Dr. Leo Krinetzki OSB, Weinweg 53, 8400 Regensburg; Dr. Dr. Alfred Krömer, Salzburger Weg 5, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4401 Wolbeck; Prof. Dr. Andreas Lindt, Burgerstr. 16, CH-3063 Ittigen/Bern; Prof. Dr. Dr. Johann Maier, Erlenweg 13, 5000 Köln 30; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Ansgarstr. 13, 4790 Paderborn; AkORat Dr. Vinzenz Pfnür, Sudhoff 38, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Wilhelm-Hauff-Str. 28, 8900 Augsburg; AkORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Dr. Erwin Schadel, Sandstr. 10, 8521 Spardorf; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3 a, 8000 München 19; Prof. Dr. Dr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Reinhold Weier, Kl. Eulenpfütz 10, 5500 Trier.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Akademischen Lexikadienstes, G. Sefzik, Münster bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1977 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine 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.

Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung

Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert

Mit Beiträgen von Hubert Jedin, Alexandre Ganoczy, Remigius Bäumer, Ulrich Horst.

Wie sahen die Reformatoren das Verhältnis von Lehramt und Theologie? Welche Antwort gaben die katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts auf die reformatorische Leugnung der Autorität von Konzil und Papst? Diese aktuellen Fragen finden in diesem Werk eine aufschlußreiche Erörterung, die auch für die gegenwärtige Amtsdiskussion von Bedeutung ist. 80 Seiten, kart. 14,– DM.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung
Soester Straße 13, 44 Münster

Bezug der Bücher durch jede Buchhandlung.

Aschendorff Münster

Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform In 2. Auflage

Mit einer Einführung von Hubert Jedin, Beiträgen von August Franzen, Hansgeorg Molitor, Hans-Eugen Specker sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visitationsquellen herausgegeben von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. Der Wert der Visitationsberichte als historische Quelle kommt in drei Kurzreferaten zum Ausdruck, die sich mit den Kölner, Trierer und Würzburger Gebieten befassen. Die Referate werden mit Recht als beispielgebend für die Auswertung der Visitationsprotokolle abgedruckt. 142 Seiten, kart. 18,– DM.

Heinrich Lutz: Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert In 2. Auflage

Mit einem Textanhang: Die Machiavelli-Kapitel aus Kardinal Reginald Pole's „Apologia ad Carolum Quintum Caesarem". Lutz verfolgt die Schrittweise Aufspaltung des Staatsdenkens bei sechs westeuropäischen Denkern: dem Neapolitaner Pontano, dem Florentiner Machiavelli, dem Engländer Pole, dem Spanier Franz von Vitoria, dem Franzosen Gentillet und dem Piemontesen Botero. 63 Seiten, kart. 9,80 DM.

Index Thomisticus

Sancti Thomae Aquinatis Operum omnium Indices et Concordantiae in quibus verborum omnium singulorum formae et lemmata cum suis frequentiis et contextibus variis modis referuntur quaeque auspice Paulo VI Summo Pontifice consociate plurium opera atque electronico IBM automato usus digessit Roberto Busa SJ in Gallaratensi Facultate Philosophica Aloisiani Collegii Professor.

32 Bände. Halbleder. Preis pro Band: DM 370,—. Nur der Band „Introductio" wird einzeln abgegeben.

Introductio: in Vorbereitung
Sectio I Indices Distributionis. Vol. 1-8: lieferbar
Sectio II Concordantia Prima. Vol. 1-23: lieferbar

Vulgata-Konkordanz

Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta vulgatam versionem critice editam quas digessit Bonifatius Fischer OSB

5 Bände. Leinen. Subskriptionspreis bis 31. 3. 1978 je Band DM 330,—. Späterer Preis je Band DM 400,—.

Band 1: lieferbar
Band 2: Februar 1977
Bände 3-5: März/April 1977

Die neue Wortkonkordanz zum lateinischen Vulgatatext der Bibel übertrifft an Zuverlässigkeit und Vollständigkeit alle ihre Vorgängerinnen. Sie vereinigt in sich die Vorteile der erstmals ihr verfügbaren Textbasis mit den Vorzügen der Anwendung neuester elektronischer Textverarbeitung.
Die langwierige mühselige Arbeit der Zusammenstellung aller Bibelstellen zu jedem Wort, das in der Bibel vorkommt, erklärt einerseits, warum die bisherigen Konkordanzen immer wieder schon vorhandene nur überarbeitet und verbessert haben. Sie macht andererseits auch verständlich, daß dabei stets eine große Anzahl von Fehlern stehen blieb. Eine vollständig neue und diesmal absolut zuverlässige Konkordanz wurde erst durch die elektronische Datenverarbeitung möglich. Deren Anwendung leitete Dr. Wilhelm Ott. Der Herausgeber der neuen Vulgata-Konkordanz, Bonifatius Fischer OSB, ist Begründer des Vetus Latina Institus Beuron, das er bis 1973 leitete. Er legte seiner Konkordanz den Text der kritischen Vulgata-Ausgabe von Robert Weber zugrunde, die er als Mitherausgeber betreut.

frommann-holzboog

Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co
Postfach 500460 D-7000 Stuttgart 50 (Bad Cannstatt)

Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung

17 Christoph Keller

Das Theologische in der Moraltheologie

Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus.
420 Seiten, kartoniert DM 79,–

Das offiziele Auseinandertreten von Dogmatik und Moral durch das Werden einer eigenen Disziplin Moraltheologie im 16. und 17. Jhdt. war eine zwangsläufige Entwicklung. Daß sie Probleme aufwirft, zeigt nicht zuletzt die Unsicherheit darüber, wo die unabhängig gewordene Disziplin denn nun ihr Fundament habe.

Die Moraltheologien der Folgezeit mußten, wollten sie ernstgenommen werden, sich mit der Eigenständigkeit des Sittlichen auseinandersetzen, wenn sie das Theologische in der Moral bestimmten. Was in dem Halbjahrhundert des Deutschen Idealismus dabei geleistet wurde, ist bleibend beachtenswert.

18 Franz Eichinger

Die Philosophie Jacob Senglers als philosophische Theologie

204 Seiten, kartoniert DM 38,–

Jacob Sengler, Professor der Philosophie, ist trotz seiner Bücher „Idee Gottes" und „Erkenntnislehre" und seiner Kritik am 1. Vaticanum in Vergessenheit geraten.

Eichingers sorgsame Interpretation des Denkers Jacob Senglers möchte diesen als charakteristischen Vertreter der letzten Epoche abendländischen Denkens, die sich um eine großangelegte Synthese von Philosophie und Christentum bemühte, in seiner Bedeutung für die Theologie erschließen.

19 Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert

Hrsg. von Martin Schmidt und Georg Schwaiger

214 Seiten, kartoniert DM 46,–

Der Band enthält wesentliche Beiträge zum Fragenkomplex: Liberalismus als Problem für Kirche und Kirchengemeinde – „Liberale Theologie" – F. J. Stahls Bild des Liberalismus – Kampf der evangelischen Landeskirche Bayern unter dem Ministerium v. Abel – Theologie im österreichischen Vormärz – Liberaler französischer Katholizismus im Vormärz – Bischof Kettelers Kritik am deutschen Liberalismus – Kardinal Hohenlohe und das römische Milieu – Liberaler Katholizismus in England – Die Trümmer des liberalen Katholizismus in England und Deutschland am Ende des 19. Jhdts.

20 Clemens Engling · Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis

Histor.-system. Untersuchung des theol., philosoph. und sozialtheoret. Werkes Johann Nepomuk Ehrlichs (1810–1864)
Etwa 352 Seiten, kart. etwa DM 74,–

Mit dem II. Vatikanischen Konzil endete eine Epoche katholischer Theologie, die von der Neuscholastik bestimmt war. Einer der letzten großen katholischen Theologen vor dem verstärkten Einsetzen der neuscholastischen Periode ist Johann Nepomuk Ehrlich.
Die vorliegende Untersuchung stellt die theologische Konzeption Ehrlichs in dem Fragehorizont der Gegenwart vor, die sich erneut mit der Begründung und Bedeutung theologischer Wissenschaft befaßt.

21 Winfried Heizmann · Kants Kritik spekulativer Theologie und der Begriff moralischen Vernunftglaubens im kath. Denken der späten Aufklärung

Ein religionsphilosophischer Vergleich
183 Seiten, kart. DM 38,–

Das kritische Werk Kants markiert einen entscheidenden Wendepunkt in der neuzeitlichen Philosophie. Die Wendung zur Subjektivität, die sich bereits vor Kant vollzogen hatte, erfuhr durch ihn insofern eine Radikalisierung, als er an eine Neubegründung der Einheit von Ich und Wirklichkeit ging.
Eine umfassende Erhebung der Bedingungen und Gründe, Interessen und Aspekte, die für Aneignung oder Ablehnung seiner Philosophie ausschlaggebend waren, stand noch aus. Diesem Defizit sucht die Untersuchung Heizmanns zu begegnen.

22 Heinz Marquardt

Matthäus Fingerlos (1748–1817)

Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit.
Etwa 200 Seiten, kart. etwa DM 42,–

Während aufklärerisches Denken seit der Mitte des 18. Jhdts. in zunehmendem Maße den theologischen Lehrbetrieb an den Universitäten beeinflußte, blieb die Erziehung des Klerus im Priesterseminar weithin tradierten Vorstellungen verhaftet. Ganz und gar im Bann von Kants Religionsphilosophie versuchte der Pastoraltheologe und Seminarregent Matthäus Fingerlos, ein neues Verständnis vom Geistlichen und seinem pastoralen Wirken zu entwickeln und in der Seminarerziehung auch in die Tat umzusetzen.

23 Georg Schwaiger (Hrsg.)

Aufbruch ins 20. Jahrhundert

Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus
226 Seiten, kart. DM 48,–

Der Arbeitskreis Katholische Theologie hat sich in mehreren Tagungen mit den innerkirchlichen Auseinandersetzungen der letzten Jahrhundertwende um Reformkatholizismus und Modernismus beschäftigt. Aus dieser Arbeit sind die Beiträge dieses Bandes erwachsen.

26 Bernd Henningsen

Die Politik des Einzelnen

Studien zur Genese der skandinavischen Zivil theologie · Ludvig Holberg · Søren Kierkegaard · N.F.S. Grundtvig
200 Seiten, kart. DM 43,–

Anerkanntermaßen gelten die skandinavischen Länder als festverwurzelte Demokratien, deren politische Geschichte keine revolutionären oder revolutionsartigen Brüche aufweist. Auf der Suche nach den Gründen hierfür verweist Henningsen auf die geistigen Grundlagen des skandinavischen Politikverständnisses, auf die Philosophie, Theologie, Literatur, dabei insbesondere auf die common-sense-Tradition sowohl des politischen Handelns wie des politischen Denkens dieser Länder.

In Vorbereitung:

24 Hermann Peiter

Theologische Ideologiekritik

Die praktischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre bei Schleiermacher
Etwa 128 Seiten, kart. etwa DM 27,–

25 Volker Weymann

Glaube als Lebensvollzug und der Lebensweg des Denkens

Eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers
Etwa 280 Seiten, kart. etwa DM 60,–

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

Theologische Neuerscheinungen

Ludwig Hödl, Gisbert Kaufmann, Lothar Ruppert, Richard Schaeffler, Gerhard Schneider

Das Heil und die Utopien

Eine Orientierungshilfe für die Praxis
148 Seiten, kart. DM 9,80, Best.-Nr. 78 178

Bernhard Bruns

Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch

Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient
200 Seiten, kart. DM 28,–, Best.-Nr. 70 341

Fernand Van Steenberghen

Die Philosophie im 13. Jahrhundert

Hrsg. von Max A. Roesle, aus dem Französischen übertragen von Raynald Wagner
ca. 580 Seiten, Leinen, ca. DM 60,–, Best.-Nr.

Theodor Herr

Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes

298 Seiten, kart. DM 42,–, Best.-Nr. 70 211

Jakob Fellermeier

Die Philosophie auf dem Weg zu Gott

120 Seiten, kart. DM 10,80, Best.-Nr. 70 182

Wilhelm Keilbach

Religion und Religionen

Gedanken zu ihrer Grundlegung
246 Seiten, kart. DM 32,–, Best.-Nr. 70 185

Anno Quadt

Gott und Mensch

Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht
421 Seiten, kart. DM 39,50, Best.-Nr. 70 184

Gerhard Vobbe

Jesus Christus – Erfindung oder Wirklichkeit?

241 Seiten, kart. DM 32,–, Best.-Nr. 70 183



Romano Guardini

Die Existenz des Christen

Aus dem Nachlaß herausgegeben

528 Seiten, Leinen, Sonderpreis bis 1. 4. 77 DM 34,–, danach 39,40
Best.-Nr. 73 451



Romano Guardini

Theologische Briefe an einen Freund

Einsichten an der Grenze des Lebens
Aus dem Nachlaß herausgegeben

68 Seiten, kart. DM 6,80
Best.-Nr. 73 452

Eugen Drewermann

Strukturen des Bösen

Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer-psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil I: Exegese der jahwistischen Urgeschichte
LXII, 350 Seiten, kart. DM 44,–, Best.-Nr. 76 254

Hans-Joachim Mund (Hrsg.)

Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion

102 Seiten, kart. DM 9,80, Best.-Nr. 75 810

Norbert Glatzel

Gemeindebildung und Gemeindestruktur

Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens
214 Seiten, kart. DM 24,–, Best.-Nr. 70 214

Johannes Horstmann

Katholizismus und moderne Welt

Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft – 1848–1914
184 Seiten, kart. DM 19,80, Best.-Nr. 70 213

Konrad Deufel

Kirche und Tradition

Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S.J. Darstellung und neue Quellen
518 Seiten, kart. DM 48,–, Best.-Nr. 70 728

Karl Reichl

Tractatus de Grammatica

Eine fälschlich Robert Gresseteste zugeschriebene spekulative Grammatik
224 Seiten, kart. DM 28,–, Best.-Nr. 79 428

Johannes Gründel

Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre

XXXI u. 382 Seiten, kart. DM 68,–, Best.-Nr. 79 427

Eberhard Rolinck

Geschichte und Reich Gottes

Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich
299 Seiten, kart. DM 34,–, Best.-Nr. 70 763

Hermann Wohlgeschaft

Hoffnung angesichts des Todes

Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums
ca. 360 Seiten, kart. ca. DM 42,–, Best.-Nr. 70 764

Klaus Jaitner (Hrsg.)

Nuntius Pietro Francesco Montoro (1621–1624)

Nuntiaturberichte aus Deutschland – Die Kölner Nuntiatur, Bd. VI
ca. 700 Seiten, kart. ca. DM 150,–, Best.-Nr. 76 127

Wilhelm Schamoni

Die Gaben des Heiligen Geistes

4. Auflage. 78 Seiten, kart. DM 5,80, Best.-Nr. 97 522

Ferdinand Schöningh

Postfach 2540 - 4791 Paderborn

CHR. KAISER

EVANGELISCHE THEOLOGIE

Heft 1/1977

Zur Theologie der Natur

Die heute vielerorts diskutierte Frage nach einer Theologie der Natur muß im Kontext der ökologischen Problematik gesehen werden. Dem „Arbeitskreis Praktische Theologie der Natur" der Evangelischen Akademie Hofgeismar ist es gelungen, innerhalb der durch die Umweltthematik angeregten theologischen Diskussion einen besonderen Schwerpunkt zu setzen. Die hier vorliegenden Aufsätze wurden als Diskussionspapiere eingebracht und unter dem Eindruck der zurückliegenden beiden Arbeitssitzungen erweitert. Sie dokumentieren den neuesten Versuch, von Seiten der Universitätstheologie die Probleme einer „Theologie der Natur" in interdisziplinärer Zusammenarbeit mit Ökologie und Biowissenschaft zu behandeln.

INHALT: Klaus Michael Meyer-Abich, Zum Begriff einer Praktischen Theologie der Natur / Konrad Stock, Tillichs Frage nach der Partizipation von Mensch und Natur / Hermann Dembowski, Ansatz und Umrisse einer Theologie der Natur / Jürgen Hübner, Schöpfungsglaube und Theologie der Natur / Günter Altner, Die Trennung der Liebenden - Variationen über den Ursprung des Lebens. Kritisches Forum: Götz Harbsmeier, Theologie zwischen Illusion und Restriktion / Gerhard Marcel Martin, Theologische Ästhetik und Praktische Theologie.

Evangelische Theologie. Zweimonatsschrift. Hrsg. von G. Altner, H.-G. Geyer, H. Gollwitzer, F. Hahn, G. Heintze, E. Jüngel, W. Kreck, J. Moltmann, G. Sauter, K. Scholder, E. Schweitzer, R. Smend. Meist Themenhefte. Jeweils 96 Seiten. Jahresabonnement DM 49,— / für Studenten DM 39,—. Einzelheft DM 10,—.
Heft 2/77: Kirche in der Gesellschaft, Heft 3/77: Alttestamentliche Beiträge.

CHR. KAISER VERLAG · MÜNCHEN

Religion und Psychologie

Carl Albrecht
Psychologie des mystischen Bewußtseins

264 S. Ln. 32,– DM. Subs. Preis 28,– DM
Nachdruck der 1. Auflage (Bremen 1951)

Carl Albrecht gibt in seinem Werk Rechenschaft über die Versenkung und die Versunkenheit. Mit den Begriffen Versunkenheit, Ankommendes und Umfassendes kennzeichnet er den mystischen Bewußtseinszustand.

Carl Albrecht
Das mystische Wort

Erleben und Sprechen in Versunkenheit
Dargestellt und herausgegeben von H. A. Fischer-Barnicol.
Mit einem Vorwort von Karl Rahner.
XIV und 278 S. Ln. 39,– DM

Albrecht hat als Arzt, Psychologe und Philosoph die Phänomene mystischen Erlebens in jahrzehntelangen Forschungen aufgedeckt und dem Verständnis der Wissenschaft erschlossen. Seine mystischen Versunkenheitsaussagen stellen ein vorerst einmaliges Dokument dar.

David Bakan
Mensch im Zwiespalt

Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie.
Übersetzt von Prof. W. Schoene, Bielefeld. Mit einem Vorwort von Prof. J. Scharfenberg, Kiel.
Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge*
224 S. Kst. 36,– DM

Bakan analysiert die beiden Grundformen menschlicher Existenz mit den Mitteln der Psychoanalyse: die Existenz des Individuums und seine Teilhabe an einem größeren Organismus, dessen Teil er ist. Das Ergebnis konfrontiert er mit biblischem und theologischem Denken. Das Buch mündet in der Einsicht, daß sich Tun und Geschick Jesu in der Versöhnung der beiden Existenzformen vollendet.

Heinz Müller-Pozzi
Psychologie des Glaubens

Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie
Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche*
192 S. Kst. 22,– DM

Das Buch bietet eine Fülle von Anregungen und Anstößen, die nicht nur der Religionspsychologie, sondern auch der Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie neue Akzente setzen. Neue Züricher Zeitung

* mit dem Chr. Kaiser Verlag

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

TÜBINGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Thomas Broch

Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin

Bd. 10. ca. 528 S. Kt. ca. 78,– DM

Diese Arbeit rückt unter dem Aspekt der Freiheit das gesamte Werk Teilhards und seine Grundstrukturen in den Blick. So trägt sie zur besseren Kenntnis und zu einem vertieften Verstehen bei.

Johann Figl

Atheismus als theologisches Problem

Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart.

Bd. 9. ca. 280 S. Kt. ca. 42,– DM

Die Arbeit befragt bedeutende Theologen der Gegenwart auf ihre Auseinandersetzung mit dem Atheismus hin. Sie trägt zu einem umfassenderen Verständnis des Begriffs und der Realität des Atheismus bei und orientiert für künftige Auseinandersetzungen mit diesem wichtigen Problem.

Wolfgang Gramer

Musik und Verstehen

Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos

Bd. 8. 243 S. Kt. 35,– DM

Dieses Buch stellt die Grundlinien des musikästhetischen Reflektierens von Adorno dar, gibt einen Überblick über die bisherige musikästhetische Debatte und zeigt Adornos Denken im Licht seiner Kritiker und Verteidiger auf.

Dietmar Mieth

Dichtung, Glaube und Moral

Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg.

Bd. 7. 270 S. Kt. 46,– DM

Am Tristanroman Gottfrieds von Straßburg macht Mieth das Spannungsverhältnis von ethischer Norm und ethischem Modell deutlich.

Der zweite Teil der Habilitationsschrift ist unter dem Titel „Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation des Josephromans von Thomas Mann" im Max Niemeyer Verlag, Tübingen erschienen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ



Das Domkapitel zu Münster 1823–1973

Herausgeber: Alois SCHRÖER

Das Domkapitel des alten Reiches hatte durch die Säkularisation (1803) seine politische Machtstellung verloren. Nach langen, schwierigen Verhandlungen mit der preußischen Regierung wurde es 1823 von Papst Pius VII. durch die Bulle De salute animarum (1821) kirchlich neugeordnet und seiner ursprünglichen Bestimmung wieder zugeführt. Die in dem Buch behandelten Themen reichen vom Ringen um Fortbestand und Rechtsstellung des Kapitels 1823 bis zu den jüngsten Reformvorstellungen der Gegenwart. Mit ganzseitigen Abbildungen sämtlicher Bischöfe und Weihbischöfe seit 1823.

Inhalt: Geleitwort des Bischofs von Münster Heinrich Tenhumberg. – Einführung des Herausgebers. – Beiträge: F. **Helmert,** Vom alten zum neuen Kapitel. – R. **Haas,** Die erste münsterische Bischofswahl (1825) nach der Neuordnung des Domkapitels und ihre Vorgeschichte. – H. **Herrmann,** Beständigkeit und Wandel. Ein Beitrag zur Frage nach der Rechtsstellung des „neuen" Domkapitels. – R. **Lettmann,** Das Domkapitel im Verständis des II. Vatikanischen Konzils. Reformvorstellungen der Gegenwart. – P. **Löffler,** Zur Geschichte des Domkapitelarchivs. – H. **Bramkamp,** Die Domvikare an der Domkirche zu Münster. – E. **Lengeling,** Die Neugestaltung des Innenraumes der Hohen Domkirche. – P. **Pieper,** Kunstwerke des Domes im neuen Landesmuseum. – D. **Graf v. Merveldt,** Bischof Caspar Maximilian Droste zu Vischering (1825–1846) und Bischof Johann Bernard Brinkmann (1870–1889). – M. **Mückshoff,** Dompredigер Bernhard Georg Kellermann (1776–1847). – K. **Wittstadt,** Weihbischof Everhard Illigens (1851–1914) und die soziale Frage. – H. **Eising,** Professor Laurenz Reinke (1797–1879). – A. **Schröer,** Die Historiker Adolf Tibus (1817–1894) und Wilhelm Eberhard Schwarz (1855–1923). – J. **Weinand,** Joseph Mausbach (1861–1931). – G. **Hasenkamp,** Adolf Donders (1877–1944). – Kurzbiographien der residierenden und nichtresidierenden Domkapitulare, der Ehrendomkapitulare (F. **Helmert**) und der Domvikare (H. **Bramkamp**) seit 1823. – N. **Humburg,** Das Domkapitel im Jahre 1973. Prälaturen und Ämter. Das Domkapitel in der Statistik. – Anlage: Die Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum", lateinisch-deutsch. – Orts-, Sach- und Personenregister.

Das Domkapitel zu Münster 1823–1973
Aus Anlaß seines 150-jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle De salute animarum im Auftrag des Domkapitels herausgegeben von **Alois Schröer.**

Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Band 5.
XXVI und 538 Seiten,
53 Abbildungen auf Tafeln,
Leinen 98,– DM,
ISBN 3-402-03832-3.

Bezug durch
Ihre Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

PETRUS und Papst

EVANGELIUM
EINHEIT DER KIRCHE
PAPSTDIENST

Beiträge und Notizen

Herausgegeben von Albert BRANDENBURG und Hans Jörg URBAN
340 Seiten, kart. 19,80 DM, ISBN 3-402-09711-7.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Kein Geringerer als Papst Paul VI. selbst hat das Wort geprägt: „Wir wissen es genau, die Lehre vom Papst ist das Haupthindernis auf dem Weg zur Wiedervereinigung" (vgl. AAS 59/1967). Dieses Wort hat eine andere Geltung in Deutschland und überhaupt im westlichen Abendland Europas, und es hat eine andere Geltung etwa in Amerika.

In unserer heimischen Geschichte liegt tief eingewurzelt – das gilt vor allem für die Protestanten, aber nicht nur für sie – ein antipäpstlicher Affekt. Er schien lange Zeit von unserer Geschichte nicht ablösbar zu sein. So hat sich die Tendenz gebildet, daß die Trennung zwischen katholisch und evangelisch sich vor allem um die zwei Personen bewegte: Maria und Petrus. Über Maria ist ein Gespräch im Gang, das verheißungsvoll eine Klärung andeutet.

Nun ist aber überraschend in Amerika ein Vorstoß gemacht, und es scheint, als ob die Nachwirkungen davon allmählich zu uns hinüberdringen. Aufgabe einer kirchlich-katholischen Ökumenik ist es, den im ganzen gelungenen Vorstoß der amerikanischen Exegeten aufzunehmen und ihn weiterzuführen. Diesem Unternehmen sieht sich dieses Werk aus dem Kreis der Mitarbeiter und Freunde der Zeitschrift „Catholica" verpflichtet. Exegeten sprechen dabei ein besonders gewichtiges Wort, aber nicht nur sie, sondern auch systematische Theologen und Ökumeniker. Wichtig ist, daß auch drei evangelische Theologen von verschiedenen Positionen aus zu Wort kommen.

Inhalt des Werkes:

Paul-Werner Scheele, Geleitwort
Albert Brandenburg, Thesen

a) Exegetische Skizzen zu Petrus und zum Petrusamt
Heinrich Zimmermann, Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach Mt
Rudolf Schnackenburg, Die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln
Gerhard Schneider, Du aber stärke deine Brüder
Josef Ernst, Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14–54, 66–72)

b) Petrusamt – Papstdienst – Kirche – Einheit der Kirche
Klaus Schatz, Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger
Harald Wagner, Dienst an der Einheit. Eine historisch-theologische Reflexion über das Papsttum
Wolfgang Beinert, Das Petrusamt und die Ortskirche
Leo Scheffczyk, Das „Amt der Einheit": Symbol oder Wirkmacht der Einheit?
Paul-Werner Scheele, Kirchliches Dogma und persönliches Gewissen im Widerstreit
Karl H. Neufeld, Papsttum und / oder Glaubensgemeinschaft – Beobachtungen an Hans Küngs „Christ sein"

c) Der gegenwärtige Aufbruch zur Besinnung über den Papstdienst
Günther Gassmann, Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen
Paul Misner, Das ökumenische Gespräch über das Papsttum in den USA

d) Blick auf den reformatorisch-evangelischen Aspekt
Ulrich Wickert, „Und wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder".
Der Bischof von Rom und die Einheit der Christen
Helmut Echternach, Das Papsttum – evangelisch gesehen
Albert Brandenburg, Evangelium und Papsttum – bei Luther – und bei Paul VI.
Hans Jörg Urban, Der reformatorische Protest gegen das Papsttum
Rudolf Padberg, Erasmus contra Rom? – Erasmus von Rotterdam und seine Stellung zum Petrusamt

e) Papsttum im Verständnis der Ostkirche
Johannes Madey, Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Universalkirche – In der Sicht der neueren orientalischen Theologie

Ein Teil der Beiträge in diesem Buch erschien als Doppelheft von CATHOLICA, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Heft 3/4 1976.

Aschendorff
Münster

4 f 6 Bu V
f

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** **Jährlich DM 60,–**

Nummer 2 **1977** **73. Jahrgang**

Leitartikelthema: Studien zur Christologie . . . . . Spalte 89

I. E. Schillebeeckx: Jesus (W. Breuning)
II. H. Dembowski: Einführung in die Christologie (W. Löser)
III. Grundfragen der Christologie heute. Hrsg. von L. Scheffczyk (J. Galot)
IV. Jesus, Ort der Erfahrung Gottes. Mit Beiträgen von B. Casper u. a. (J. Galot)
V. H. Frankemölle: Jesus von Nazareth (W. Radl)
VI. L. Bouyer: Das Wort ist der Sohn (Ch. von Schönborn)
VII. L. Oberlinner: Historische Überlieferungen und christologische Aussage (O. Knoch)
VIII. O. H. Schumann: Der Christus der Muslime (A. Th. Khoury)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 103
P. Weimar / E. Zenger: Exodus (R. Smend)
Das Buch der Preisungen. Verdeutscht von M. Buber (H. Gross)
J. Becker: Wege der Psalmenexegese (H. Gross)
K. Seybold: Bilder zum Tempelbau (J. Maier)
S. Heine: Leibhafter Glaube (K. H. Schelkle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 107
R. Brändle: Die Ethik der ‚Schrift an Diognet' (O. Knoch)
A. G. Hamman: Jacques-Paul Migne (A. Stuiber)
L. I. Scipioni: Nestorio e il concilio de Efeso (L. Abramowski)
K. Hemmerle: Theologie als Nachfolge (H. Schalück)
D. Gutiérrez: Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 1518–1648 (H. Jedin)
E. Paul: Matthias Scheeben (H. Schauf)
G. Heinz: Das Probleme der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (O. Knoch)
R. Appel / H. Vorgrimler: Kirche und Freimaurer im Dialog (H. Raab)
P.-W. Scheele: Nairobi - Genf - Rom (I. Riedel-Spangenberger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 124
F. Schupp: Glaube - Kultur - Symbol (M. Schmaus)
J. Splett: Konturen der Freiheit (A. Grabner-Haider)
H. Haag: Teufelsglaube (L. Scheffczyk)
H. Schütte: Amt, Ordination und Sukzession (H. J. Urban)
K. Krenn: Die wirkliche Wirklichkeit Gottes (A. Ganoczy)
L. Scheffczyk: Neue Impulse zur Marienverehrung (R. Lettmann)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 143
J. Ratzinger: Prinzipien christlicher Moral (B. Schüller)
W. Ruf: Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie (W. Fürst)
P. Sardi: L'aborto ieri e oggi (G. Ermecke)
E. Wolf: Sozialethik (V. Eid)
A. Gläßer: Kirche kontra Gesellschaft? (P. Zulehner)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaften . . . . . Sp. 153
Corpus Troporum II. Porsules de la messe 1: Tropes de l'alleluia. Edition critique des textes par O. Marcusson (E. J. Lengeling)
Religiöse Gruppen. Hrsg. von J. Lell und F. W. Menne (V. Eid)
Katechese in der Gemeinde. Hrsg. von A. Kalteyer (R. Dumont)
V. Di Chio: Didaktik des Glaubens (E. Rolinck)
Grundfragen des katholischen Religionsunterrichts. Hg. Deutsches Institut für Bildung und Wissen (G. Biemer)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 160
Lexikon der Islamischen Welt. Hrsg. von Kl. Kreiser, W. Diem und H. G. Majer (A. Th. Khoury)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Studien zur Christologie

I.

Schillebeeckx, Edward: **Jesus.** Die Geschichte von einem Lebenden. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 670 S. geb. DM 84.–

Schillebeeckx charakterisiert sein in der deutschen Übersetzung mehr als 600 Seiten umfassendes Jesus-Buch selbst wiederholt als „Prolegomenon" und nennt es am Schluß eine „begründete Einleitung" für eine Christologie. Das mag Entschuldigung und Rechtfertigung in einem sein. Auffallend sind die Gewichte des Werkes verteilt. Annähernd 400 Seiten stellen in zwei Teilen im wesentlichen den Ertrag intensiver exegetischer Studien vor. Einmal versucht Schillebeeckx Botschaft, Lebenspraxis und Schicksal Jesu bis zum Kreuz sowie die Daten neutestamentlicher Osterfahrungen zu erheben, sodann geht er vor allem überlieferungsgeschichtlich den christologischen Deutungsleitbildern unter möglichst weiter Ausschöpfung ihres gesamten zeitgeschichtlichen Spektrums und bewußter Betonung der frühesten, der neutestamentlichen Textabfassung bereits vorliegenden Schichten nach. Vor allem dieser methodischen Entscheidung wird man Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Sch. begründet sie mehrfach. Einmal heißt es: „Ich beschränke mich hier auf eine Besinnung auf die ‚Dogmengeschichte' innerhalb des Beginns des Urchristentums bis zur Bildung der Evangelien und der Bücher des Neuen Testaments, eine Epoche, die uns am nächsten zu Jesus bringt und selbst noch sehr zurückhaltend ist im Identifizieren des Jesus von Nazaret, in dem Jünger Jesu, nach seinem Tod, entscheidend und definitiv Heil gefunden haben" (29). Der Akzent einer „originalen" Nähe zu Jesus ist unüberhörbar. Der systematischen Fragestellung widmet Sch. je einen knapp 100seitigen Teil am Anfang und Ende des Buches. Reflektiert der Anfangsteil Methoden, Hermeneutik und Kriterien einer durch die frühesten Zeugnisse legitimierten heutigen Christologie, so versucht der Schlußteil eine Antwort auf die entscheidende Frage: „Für wen halten wir ihn?"

Trotz des langen exegetischen Teils ist das Buch von dieser Frage bestimmt. Schon im Einführungsteil stellt Sch. ein „christologisches Grundbekenntnis" (53) vor, das zwar sprachlich variiert, aber inhaltlich gleichbleibend im ganzen Buch wiederkehrt: „Gottes endgültiges Heilshandeln in unserer Geschichte durch und in Christus oder Jesus als definitiver Sinn der menschlichen Geschichte" (53). Im biblischen Teil korrespondiert das mit der These, Jesus sei von seinen Jüngern zuerst als der „endzeitliche Prophet" gedeutet worden, freilich nicht nur aufgrund seiner Predigt, sondern unter Einbeziehung seines Lebens und Leidensschicksals und seiner Auferstehung.

„Gottes endgültiges Heilshandeln" mag nun gerade manchen heutigen Lesern zu leer klingen. Was ist Heilshandeln? Warum ist es endgültig? Sch. weicht diesen Fragen gewiß nicht aus. Aber die „leere" Formulierung weist auch auf eine Mühe des Vermittlungsproblems, mit dem Sch. eigentlich von der ersten bis zur letzten Seite ringt. Letztlich geht es um die Frage, wie Jesus sich selbst als Lebenden mitteilt – (vgl. den Untertitel). „Gottes endgültiges Heilshandeln" ist im Sinn Sch.' keine Abstraktions-

UB TUB
25 MAI 1977
210

formel, die als kleinster gemeinsamer Nenner aus schon weiter- und auseinanderentwickelten Christologien gebildet wird, sondern es geht umgekehrt zuerst einmal um die Priorität Jesu vor aller Christologie. Das Leben Jesu selbst muß der eine Quell aller Entfaltung bleiben. Daher auch der Akzent auf dem „irdischen" Jesus. Daher aber auch die fast unübersichtliche Komplexheit der exegetischen Teile: „Gottes Heilshandeln" kann nur aufgrund einer breiten Darbietung des konkret-geschichtlichen Verhaltens Jesu Profil gewinnen. Die Leerstelle des Grundbekenntnisses reflektiert in Wirklichkeit also auf etwas sehr Konkretes, das gerade durch keinen Begriff und Titel zusammenfaßbar ist, weil es sich um die Originalität der Lebensganzheit einer geschichtlichen Person handelt (2. Teil). Sch. weiß natürlich auch, daß diese Originalität uns nur über das Glaubenszeugnis der Gemeinde zugänglich ist, deren Glaubensaussagen bereits Christologie sind. Daher auch das Interesse Sch.', wie aus der Wirkung Jesu selbst an der frühesten greifbaren Stelle „Christologie" wird (3. Teil). Die Priorität kommt dem wirklichen Angebot zu, das Jesus ist; aber dieses ist eingebettet in die gläubige Bejahung der christlichen Gemeinde, die wir mitten unter uns in unserer Geschichte erfahren. Wir dürfen sagen: „Jesus war so beschaffen, daß er eben diese typische, gläubige Reaktion hervorrief, welche durch Gemeindeerfahrungen bestätigt wurde" (49). Das Problem der „Einbettung" bildet ein Spannungsmoment, das sich durch das ganze Werk durchzieht: Einerseits handelt es sich um die typische Wirkung, die von Jesus ausgeht und zwar gerade als seine Tat: die Bildung seiner Bewegung. Andererseits will Sch. den Überschuß betonen, der in Jesus bleibt. Er ist die Stelle, an der Gottes Transzendenz heilschaffend durchbricht. Ihm gegenüber sind schon alle Äußerungen der Gemeinde, die bestimmten Christologien, sekundär. Das erste kann Sch. so ausdrücken: „Was er – allein durch das, was er war, tat und gesagt hatte, bloß durch sein Auftreten als dieser bestimmte Mensch – hinterlassen hat, war eine Bewegung, eine lebendige Gemeinschaft von Gläubigen, die sich bewußt wurden, das neue Gottesvolk zu sein:... eine eschatologisch befreiende Bewegung, um alle Menschen zu sammeln... Ein universales Schalom" (41). Die Gemeindebildung samt deren Praxis ist hier also einbezogen in das, was Sch. als „endgültiges Heilshandeln" bezeichnen will, und eben diese lebendige Wirkung Jesu – die Auferstehungstheologie des 4. Abschnitts macht über alle Zweifel erhaben deutlich, daß Sch. Jesu Wirkungsgeschichte als personale Gegenwart des Auferweckten versteht – ist auch der Grund, der der Artikulation der Christologie durch die Gemeinde noch vorausliegt. Das Geschehen des Glaubens an die Person Jesu und aufgrund dieser Person gewinnt gegenüber der inhaltlichen Artikulation dieses Glaubens noch einmal einen Überschuß. Die theologische Reflexion spaltet sich in gewisser Beziehung in Aussagen primärer und sekundärer Ordnung (vgl. 482ff). Die wichtigste Aufgabe besteht darin, die Legitimität dieses als verantworteten Vertrauensakt gegenüber der Person Jesu vollzogenen Glaubens in eben ihrem Grund, der heilschaffenden Gottesoffenbarung Jesu, aufweisbar zu machen. Dabei ergibt die Struktur dieses Glaubens den uneinholbaren Überschuß von seiten Jesu, der aber einer rationalen Wegbereitung nicht im Weg steht, sondern diese insofern fordert, als der Glaubende darlegen kann und muß, worin denn die universale Heilsbedeutung Jesu liegt (vgl. die Ausführung bei Sch. 527–554). Das ist jedoch zugleich die Stelle, an der die „Endgültigkeit" Jesu immer wieder neu ausgesagt werden muß. „Zusammen mit dem Wirklichkeitsangebot Jesu, wie es in und durch Jesus in der Gemeinde mit ihrer lebendigen Erinnerung an Jesus von Nazareth lebendig ist, ist auch die Interpretation aus der heutigen Situation mit ein konstitutives Element für das, was wir Gottes Heilsoffenbarung in Jesus Christus nennen" (53f). Deuten wir Sch. richtig, wenn wir in diesem Bereich ein Gefälle in der Authenzität der Aussagen wahrzunehmen glauben? Sch. stößt auf dieses Gefälle in verschiedenen Richtungen, ohne daß er selbst die verschiedenen Figuren miteinander ausgleicht. Einmal sagt er: „Vor allem in einer modernen Situation tun wir gut daran, zwischen Jesus von Nazaret als (der) katalysierenden Frage und Einladung und der christologischen Antwort der christlichen Kirchen auf diese Frage zu unterscheiden" (565). Hier geht es um die bleibende Priorität Jesu. Dann macht er die schon kurz angedeutete Unterscheidung zwischen first order und second order assertions (485). Sie fallen nicht mit der lehramtsbezogenen Unterscheidung zwischen Dogmen und etwa theologischen Sentenzen zusammen. Die aus der alten Kirche überlieferten Dogmen sind bereits – wie auch vieles im NT – second order assertions. Sie tragen den Charakter einer „zweiten Reflexion". Sie bieten keine „völlig neuen Einsichten", sondern „eine gläubige Vertiefung der Einsicht in den schon interpretierten und identifizierten Jesus". Eine gewisse Unausgeglichenheit bleibt: Second order assertions bedeuten keine Glaubensaussagen „zweiten Ranges". Dennoch gilt: „Die primäre und grundlegende christliche Orthodoxie ist vor allem an den „first-order-Aussagen zu messen" (485).

Hier scheint aber noch eine Schwierigkeit hereinzuspielen, die Sch. folgendermaßen ausdrückt: „Die neutestamentlichen und späteren Interpretationen Jesu (stehen) immer wieder in einem sehr bestimmten Erfahrungs- und Verstehenshorizont, die als solche historisch-kontingent sind und nicht unbedingt der notwendige Verstehenshorizont, in dem der christliche Glaube an Jesus gedacht werden muß" (504). Auch hier wird man eine gewisse Unausgeglichenheit konstatieren. Kann man sich einerseits so stark auf die lebendige Überlieferung Jesu in der von ihm ausgehenden Bewegung stützen und gleichzeitig andererseits den Ausformungen dieser Überlieferung in einem solchen Schwebezustand gegenüberstehen? Vielleicht mag die Art der existentiellen Situationsschilderung des eigenen Unternehmens diese Spannung als mutig und gläubig durchgehaltene Zerreißprobe erklären: „Glaubend, aber mich identifizierend mit den Zweifeln über den ‚kirchlichen Christus', die ich um mich herum... scharf ausgesprochen sah, manchmal aggressiv, dann wieder voller Trauer, bei anderen aufgrund eines existentiellen Nicht-mehr-Könnens wie früher, habe ich ‚metadogmatisch', das heißt vom Dogma absehend... Spuren suchen und ihnen folgen wollen, ohne vorher zu wissen, wohin mich das bringen würde..." (28). Die Denkfigur, mit deren Hilfe nun doch wieder Kontinuität in Veränderung aufweisbar gemacht wird und in der wieder das Gefälle von Primärem zu Sekundärem auftaucht, ist die Unterscheidung von drei einander umgreifenden und sich durchdringenden Ebenen, auf denen sich menschliche Geschichte ereignet. Die ephemere oder Tatsachengeschichte verläuft in einem kurzen Rhythmus. „Ereignisse kommen und gehen". Die konjunkturelle Geschichte greift weiter aus, hat deshalb tiefere Wirkungen und kennt „einen viel trägeren Zeitverlauf". Sie läuft lange mit. Schließlich gibt es die strukturale Geschichte mit einer sehr langen Dauer, „die fast an den toten Punkt zwischen dem Wandelbaren und Unwandelbaren grenzt, allerdings auch nicht außerhalb der Geschichte steht". Solche „Grundstrukturen überleben sogar die radikalsten Revolutionen". Der jeweilige Verstehenshorizont ist von der konjunkturellen Geschichte geprägt. Deren epochale Veränderungen spielen sich aber immer noch „innerhalb kaum beweglicher, bleibender Grundstrukturen des menschlichen Denkens" ab. Diese bringen sich also in den konjunkturellen Umschwüngen zur Geltung. Zwischen beiden herrscht somit ein dialektisches Verhältnis. „Vor allem diese Spannung macht jede Geschichte ambivalent, zu einem ständigen Auftrag zu Sinngebung, die selbst wieder in der Ambiguität der Geschichte steht". Durch unser Zeitbewußtsein transzendieren wir die gelebte Zeitlichkeit der ineinandergreifenden Ebenen, „zwar nicht in einer ‚conscience survolante', aber doch in einer ‚Offenheit' für das Mysterium, das alle ‚Geschichte' umfaßt" (511f).

Dieses Modell gibt der konjunkturellen Schicht in der Glaubenssprache einen zweifachen Aspekt. Einmal bedrohen die hier eintretenden Wandlungen nicht die Geltung der tieferen Grundstruktur, andererseits entscheidet sich aber auch in ihr, ob die tieferen Grundstrukturen der jeweiligen Epoche entsprechend aussagbar werden. „Gottes endgültiges Heilshandeln" im christologischen Grundbekenntnis deutet dann gerade auf ein sich durchhaltendes Moment, christologische Titel – bis zu den biblischen – bleiben im jeweiligen Zeitindex. Aber läßt sich „endgültiges Heilshandeln" auch inhaltlich so füllen, daß etwas von dieser „Endgültigkeit", wenn auch je in konjunktureller Konstellation, zum Ausdruck kommt? Man wird verstehen, daß das nicht durch eine „Formel" geschehen kann. Dennoch ringt Sch. in seinem Schlußteil ständig um eine Ausdrucksmöglichkeit. In einer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Problemgeschichte arbeitet Sch. an Voraussetzungen für eine inhaltlich gefüllte Antwort. Es gibt einen „wesentliche(n) Zusammenhang zwischen der Person Jesu und seiner Botschaft von Gottes kommender Herrschaft" (520). Das richtet sich gegen einen Rationalismus, der Jesus nur als Beispiel für eine grundsätzlich auch von andern auffindbare Idee sähe. Die geschichtliche Partikularität Jesu, seine Einmaligkeit hindert nicht seine universale Bedeutung. Wenn gilt: „Die tiefste Verantwortung und Fundierung der Universalität einer Religion liegt in der vom religiösen Menschen bekannten Wirklichkeit der universalen Menschenliebe Gottes oder in dem Bekenntnis, daß die Sache des Menschen irgendwie mit der Sache

Gottes zusammenfällt" (539), weist das auf den Inhalt der Botschaft und des Lebens Jesu, „die Sache des Menschen als Sache Gottes" zu verkünden und zu vertreten. Die Transzendenz des Wirkens Jesu erfahren zu können, schließt weiter die Kontingenzerfahrung mit ein. Sie bleibt letztlich der entscheidende Ansatz bei Sch. Die Geschichte zwingt nicht zum Urteil ihrer Sinnlosigkeit, aber sie weist aus sich heraus auch nicht die Möglichkeit auf, ihrem ungelösten Rätsel eine letzte sinnvolle Antwort zu geben. Eine Antwort wird jedoch „in der Sprache des Glaubens" angeboten. Sch. bemüht sich, diese Antwort nicht als Deus ex machina vom Himmel fallen zu lassen. Die Verbindung, die Geschichte und Gott zusammenhalten läßt, ohne Gott in weltlicher Wirkungsweise aufgehen zu lassen, aber auch ohne die Offenheit der weltlichen Wirklichkeit für Gott zu verschweigen, ist bei Sch. letztlich die Kontingenzerfahrung, in der die Endlichkeit auf Gottes Transzendenz verweist. „Es muß in der Geschichte selbst Spuren geben, um auf berechtigte Weise in Glaubenssprache vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte sprechen zu dürfen und zu können" (557). Hier weicht Sch. gerade nicht dem Charakter der Geschichte als Leidensgeschichte aus.

Auf solche, teilweise bohrend vorangetriebenen Vorüberlegungen gestützt, die den Zusammenhang von Glaubenssprache und historischer Sprache und zugleich ihren nicht durch bloße Theorie überwölbbaren Unterschied herausprofilieren sollen, kann Sch. dann versuchen, „dem endgültigen Heilshandeln" Gottes in Jesus eine inhaltliche Füllung zu geben, die sich als Glaubenssprache ausweist, aber eine Glaubenssprache, die mit der Wirklichkeit Jesu zugleich in die Sprache geschichtlicher Realität hineinweist und dort die Zeichen aufscheinen läßt, die die Glaubensantwort wagen lassen. „Dieses Leben Jesu ruft uns zu einer Metanoia auf, die lautet: Was auch geschehen mag, vertraut weiter auf Gott; dann wird – wie? ‚ich weiß es nicht', schaut auf das Kreuz! – Befreiung, eschatologisch vollendetes Heil für Menschen realisiert" (566). Das Entscheidende läßt sich aufgrund einer Alternative sagen: „Ist ‚menschliches Leben' nicht ein Leben voller Illusionen und... ein Sterben in Illusionen?" Aber dann stellt Sch. die christliche Alternative gegenüber: Er glaubt daran, „daß gegenüber dem historischen Fiasko Jesu von Nazaret nicht die Geschichte, sondern... Gott das letzte Wort hat... Das historische Scheitern Jesu von Nazaret ist für den, der an einen ‚Gott der Schöpfung und des Bundes' glaubt, unmöglich das letzte Wort. Ist damit die neutestamentliche, ‚christliche Antwort' nicht – auch rational, wenn auch nicht rationalistisch zwingend! – tief menschlich und real sinnvoll, damit ihr nicht trauert wie andere, die keine Hoffnung haben" (1 Thess. 4,13)? Menschliche Geschichte – mit ihren Erfolgen, Mißerfolgen, Illusionen und Desillusionen – wird transzendiert vom lebendigen Gott. Das ist der Kern der christlichen Botschaft" (567). Hier schlägt auch deutlich durch, was Sch. verschiedentlich anklingen läßt: ein gewisser Primat der Theologie vor der Christologie. Sicher ist richtig: „Glaube an Jesus ist nicht anders als in der Form dieses Gottesbekenntnisses möglich" (570). Aber ist es richtig, die Existenz Jesu, der seine Identität nur im Vater findet, als Beleg dafür heranzuziehen, eine „Christologie" sei weniger bedeutend als eine „Theologie Jesu" (486)? Ich würde daraus schließen, die Christologie gehöre in die Trinitätslehre, wie es faktisch auch Sch. besonders gegen Ende seines Schlußteils in einer trinitarischen Begründung des christologischen Personbegriffs ausführt. In wenigen Strichen scheint mir Sch. einen interessanten und gehaltvollen Beitrag zum Personverständnis zu leisten, wenn man auch einiges gerne weiter ausgeführt sähe. (Versprechend scheint mir sein Versuch, den Eigenstand der Person auf ihre Relationalität zu gründen und zwar vom Modell der Relationalität in Gott her.) Die Grundbedingung für eine solche meines Erachtens nicht weniger „theologische" Christologie als Sch. das ansetzt, was er „Theologie Jesu" nennt, hat er selbst klar erfaßt: „Wenn Person und Botschaft in Jesus wesentlich miteinander verknüpft sind, wie die Analyse gezeigt hat, was bedeutet dies dann eben für die Person Jesu?" (486). Er bezeichnet das als legitime Frage und spricht wenig später von ihrer Unvermeidlichkeit. Im Sinn seiner Unterscheidung von struktureller und konjunktureller Geschichtsebene mag er die chalkedonische Problemlösung noch einmal nach ihrer (strukturalen) Unumgänglichkeit und der (konjunkturellen) Nichtnotwendigkeit ihres Verstehenshorizontes (486) hin durchleuchten, aber „Christologie" im Sinn von Aussagen über Jesu Person, und zwar gerade in ihrer letzten und entscheidenden Relation zu „Gott", gehören dann doch mit zu den first-order-assertions. Auch in Sch.' „Theologie Jesu" handelt es sich nicht um Aussagen aus Erfahrungen, die ohne tiefgreifende Reflexion aussagbar wären. Man nehme die ganze Mühe Sch.' als Beweis. Umgekehrt hindert das stark reflexive Moment der Frage nach der Person Jesu nicht, daß es in mächtigsten Erfahrungen gründet. Insofern sehe ich – angesichts dessen, was Sch. wirklich vermittelt –, seine Unterscheidung von first- und second-order-assertions als nicht durchgehend geeignet, um die Wirklichkeit Jesu „ursprünglicher" zu vermitteln, sozusagen in gewisser Distanz von klassischer Christologie. Im Grund hat doch auch der Systematiker Sch. – trotz mancher verbaler Wiederholungen augenblicklicher gängiger kritischer Einwände betreffs der Einseitigkeit späterer Christologie und ihrer angeblichen johanneischen Alleinprägung (504) – viel eher das Gegenteil bewiesen: nämlich die Kohaerenz von Anfang an auf eine Christologie hin, wie sie in der Kirche geglaubt wird. Die Abschwächung eines Ergebnisses, das im Schlußteil eben doch – wie mir scheint zu recht – konsequent von den Anfängen her einen Platz in der überlieferten Christologie einnimmt, durch die Beteuerung, hier handle es sich um Theologie dritten Grades, scheint mir gerade angesichts des Ergebnisses nicht ganz konsequent. Hier rächt sich vielleicht auch, daß Sch. von der gängigen Abneigung gegen die Christologie der Konzilien nicht so leicht loskam, weil er sich im Rahmen seiner Prolegomena zu wenig mit ihren authentischen Problemen auseinandergesetzt hat. Man kann das nur bedauern, denn die wenigen Bemerkungen, die er darüber dann doch macht, zeigen, daß er von Natur aus nicht zu Kurzschlüssen neigt.

Mit der Ursprünglichkeitsintention hängt auch, wie ganz zu Beginn schon hervorgehoben, die Beschränkung im Bereich der neutestamentlichen Quellen zusammen. Zugegeben, daß es aus historisch-kritischer Sicht notwendig ist, die Epoche, die uns zeitlich am nächsten an Jesus heranbringt, auch besonders zu beachten. Aber wenn Sch.' Konzeption der von Jesus getragenen Bewegung seiner gläubigen Annahme richtig ist, gibt es auch noch andere Zeichen der Jesus-Authentizität als die der zeitlich ältesten Schichten, wie er selbst weiß. Sch. hat gewiß ein lebendiges und ein m. E. vielseitiges Jesusbild gezeichnet, manchmal vermutlich unter starker Nachhilfe von systematischer Synthese mehr oder weniger sicherer Hypothesen aus der exegetischen historisch-kritischen Forschung, aber die Beschränkung, die er sich auflegt, scheint mir letztlich doch ein Nachteil, wenn sie z. B. kaum noch Platz für paulinische Christologie gefunden hat.

Eine letzte Frage, die mich bewegt, sei angesprochen. Sch. kennt die Wichtigkeit des „Gnadenmoments" für die heutige Theologie. Er sieht gewiß richtig, wenn er eine Sensibilität für das darin angezielte Verhalten Gottes als den wesentlichen Unterschied zum Pantheismus anspricht (560). Auch die communiostiftende Kraft Jesu gehört in diesen Bereich. Von diesem Gedanken her ist auch, es war schon angedeutet, die Ostertheologie durchgeprägt: Ostern ist die Wiedergewährung Jesu für seine Kirche. (Es sei nicht verschwiegen, daß die Ostertheologie im systematischen Teil besser gelungen ist als im exegetischen Teil, der sich mit der sog. Bekehrungshypothese zu sehr identifiziert und mit deren Unerprobtheit belastet.) Als theologisches Motiv tritt der Gnadengedanke oft im Zusammenhang einer disclosure-Erfahrung auf. Disclosure ist einer der sehr oft verwandten Begriffe. Hier ist zweifelsohne eine wichtige Erfahrungskategorie für „Gnade" angesprochen. Ist die kritische Frage berechtigt, daß gerade wegen dieser Bedeutung, die der disclosure-Erfahrung in Sch.' Jesusbuch zukommt, eine stärkere systematische Reflexion über sie wünschenswert gewesen wäre? An dieser Stelle kreuzen sich natürliche und „übernatürliche" – die Theologie hat leider nur diesen im heutigen Kontext viel zu nichtssagenden Namen dafür! – Gottesoffenbarung und -mitteilung. Könnte nicht in einer Christologie, die trotz ihres Prolegomena-Charakters durchweg so anspruchsvoll arbeitet, der gnadentheologische Aspekt dessen, was als „disclosure" bezeichnet wird, stärker theologisch, – letztlich trinitätstheologisch, und dann müßte auch die pneumatologische Komponente artikuliert werden – zum Nutzen des Ganzen durchgearbeitet sein? Daß „disclosure" an der geschöpflichen Kontingenzerfahrung auch ansetzt, ist keine Frage. Aber „disclosure" schließt doch auch gerade die Erfahrung ein, daß Kontingenz zwar Berührungspunkt auf Gott hin sein kann, daß aber das

„Maß" der Mitteilung Gottes doch nicht die Sinnbedürftigkeit des Menschen ist, sondern gerade über diese hinausgeht. In gewisser Beziehung liegt doch hier gerade die Zumutung der Geschichte Jesu als des Sohnes.

Ein abschließendes Urteil? Sch.' Jesusbuch hat kein billiges Lob nötig. Ganze Passagen liest man mit großer Freude. Bei aller Kompliziertheit von widerstrebenden Gesichtspunkten – wir hoffen, einiges deutlich gemacht zu haben – spürt man, daß sie aus einem irgendwo schlichten Glauben kommt. Bei aller Kompliziertheit und bei der Fragwürdigkeit mancher Kombinationen scheint mir ein lebendiger Jesus und nicht nur ein Jesusbild vermittelt zu sein. Man mag manchmal lächeln, wieviel Kompliziertheit verwandt wurde, um zu einem vermeintlich ursprünglich-offenen Jesusverständnis zu kommen in der Hoffnung, für heutige kirchenentfremdete Menschen den ganzen Jesus ohne unnötige dogmatische Verpackung erschließen zu helfen. Wenn es darauf ankommt, die Priorität der Vermittlung Jesu in der Tat seiner Selbstüberlieferung zu erfassen vor aller Artikulation seiner Kirche, dann ist Sch.' Intention richtig: Er schrieb die Geschichte eines Lebenden. Wenn Jesu Selbstüberlieferung allerdings als Stiftung einer Bewegung, sprich seiner Kirche, geschieht, wie Sch. das so deutlich herausarbeitet, dann liegt eben darin eine Spannung, die spekulativ nicht auflösbar ist. Ihr hat sich Sch. redlich ausgesetzt. Liegt darin auch die Unausgeglichenheit, daß Sch.' ein wenig romantische Ursprungschristologie auf einem so komplizierten Weg eben doch sehr stark in die christologische Tradition der Kirche eingemündet ist? Aber vielleicht hat er in dieser redlich aufgenommenen Spannung doch auch vielen, die Schwierigkeiten haben, gezeigt, daß das christologische Bekenntnis nicht nur eine Sache des Denkens, sondern ein Eingehen und Mitgehen mit dem ist, den das Johannesevangelium von sich sagen läßt, er sei der Weg.

Bonn Wilhelm Breuning

II.

Dembowski, Hermann: **Einführung in die Christologie.** Mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. IX, 221 S. 1 Faltblatt (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften) kart. DM 38.50, Mitglieder-Preis: DM 22.–

Vf. versteht die Christologie als eine je neu zu leistende Bemühung, „Jesus von Nazareth recht zu verstehen, sich untereinander über ihn zu verständigen und ihn angesichts mannigfachen Widerspruchs anderen verständlich zu machen" (9). Wie sich Christologie nicht überhaupt und im allgemeinen, sondern jetzt zu verstehen und zu vollziehen hat, ist Thema dieser Einführung. Der Vf. entfaltet es in drei Teilen.

Der erste Teil („Christologie", 1–53) deckt die verschiedenen Dimensionen des Sprechens über Jesus von Nazareth auf. Insofern das Auftreten Jesu von Nazareth zum Sprechen über ihn „provoziert", ist Christologie kein beliebiges Unterfangen, auf das man auch verzichten könnte. Das Christologie provozierende Auftreten Jesu wird vom Vf. immer wieder als die Trias von Wirken, Sterben und Leben (= Auferstehen) charakterisiert. „Keines dieser Momente fehlt und darf übersehen werden. Nicht sein Wirken oder sein Sterben oder sein Auferstehen fordern gesondert die Antwort der Christologie, sondern er selber im ganzen seiner Wirksamkeit, die diese drei Momente umfaßt, von denen keines ganz ausgeschlossen werden darf. Provokation zur Christologie ereignet sich daher nur nachösterlich" (20). Aber noch in einem anderen Sinn ist Christologie keine beliebige Unternehmung: sie hat ihr Maß an einer weiteren Trias: sie kann nur dann als geglückte Gestalt von Christologie gelten, wenn es ihr gelingt, Jesus von Nazareth, Gott und Heil zusammenzusprechen. Christologie als Reden über Jesus von Nazareth, das seinen Anlaß und sein Maß im beschriebenen Sinn festhält, kann sich in immer neuen Gestalten ereignen.

Christologie ist primär stets Bekenntnis. Soll sie wissenschaftlich betrieben werden, so kann sie dennoch nicht als voraussetzungslose Wissenschaft begriffen werden. „Wissenschaftliches Fragen und Antworten setzt sich selber etwas voraus. Von solcher Voraussetzung kommt wissenschaftliches Fragen und Antworten erst in Gang. An ihm mißt es sich. Solche Voraussetzung ist vorwissenschaftlich. Vorwissenschaftliche Setzung macht Wissenschaft erst möglich" (37). Die einer Christologie als Wissenschaft vorgegebene Voraussetzung ist das Bekenntnis zu Jesus, in dem Gott und Heil zugänglich sind.

Heutige Christologie kann und braucht nicht beim Punkt Null zu beginnen. Ihr geht eine fast zweitausendjährige Geschichte der Christologie vorauf. Der Blick auf diese Geschichte kann ihr helfen, die gegenwärtigen Aufgaben genauer wahrzunehmen und differenzierter zu lösen.

Der zweite Teil der „Einführung in die Christologie" bietet einen Gang durch die Geschichte, die im Neuen Testament anhebt und bis in die Gegenwart hineinreicht („Christologie als Vorgabe", 54–211). Die Vielzahl der christologischen Entwürfe wird durch die Konstante zusammengehalten, die in dem bald mehr, bald weniger gelungenen Versuch besteht, den Menschen Jesus auf Gott und das Heil hin auszulegen. Die aufeinanderfolgenden Phasen der Geschichte der Christologie unterscheiden sich dadurch voreinander, daß innerhalb der genannten Trias Jesus, Gott, Heil mal dieses, mal jenes Element deutlicher herausgehoben oder auch in Frage gestellt worden ist. Die gegenwärtige Situation christologischen Bemühens ist dadurch gekennzeichnet, daß das Menschsein Jesu in seinen vielfältigen Aspekten ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt ist, während die Versuche, im Blick auf Jesus auch Gott und das Heil zur Sprache zu bringen, problematisch, ja aporetisch erscheinen.

Und doch gilt es auch heute, Jesus von Nazareth und Gott und das Heil miteinander vermittelt zu begreifen. Diese Aufgabe formuliert Vf. im dritten Teil („Christologie als Aufgabe", 212–221).

Da Vf. seinen christologischen Ansatz bereits früher in einem eigenen Werk vorgelegt hat („Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi, München 1969, [2]1971), konnte er im vorliegenden Buch darauf verzichten, diesen deutlich in den Vordergrund zu rücken. Dieser Umstand erlaubte es ihm, die Vielzahl der die Geschichte der Christologie ausmachenden Bemühungen sine ira et studio darzustellen, sie in ihrer Eigenart zu würdigen und dann auch auf ihre Grenzen aufmerksam zu machen. Die Vorstellung des verwirrend komplexen Ganges der Geschichte der Christologie ist erfreulich klar und durchsichtig geraten.

Dem Buch ist als Kapitel XI im zweiten Teil ein Beitrag von W. Breuning eingefügt: „Christologische Bemühungen in der katholischen Theologie" (191–211). Er setzt ein mit Überlegungen zur Frage, ob und inwiefern es konfessionsspezifische Unterschiede in der Entfaltung der Christologie gab und gibt. Diese Reflexionen münden in die Feststellung ein, daß die evangelische und die katholische Theologie sich bezüglich der Christologie weitgehend „auf einem gemeinsamen Boden" befinden. In einem weiteren Schritt charakterisiert Vf. die neueren christologischen Entwicklungen innerhalb der katholischen Theologie. Das Verständnis des Kreuzes und der Auferstehung Christi erweisen sich als die Konstruktionspunkte der neueren Entwürfe. Vf. läßt dabei erkennbar werden, daß er selbst sich der Gruppe der Theologen zuzählt, die die Christologie in einer trinitarischen Kreuzes- und Ostertheologie kulminieren lassen.

Frankfurt Werner Löser

III.

Grundfragen der Christologie heute. Hrsg. von Leo Scheffczyk. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 183 S. (Quaestiones disputatae 72) kart. lam. DM 29.80

Heute sei die Christusfrage wiederum in ein Stadium der Entscheidung getreten, wie sich dies schon öfter in der Geschichte des christlichen Glaubens und Dogmas ereignet habe, am eindrucksvollsten wohl in den christologischen Auseinandersetzungen der Alten Kirche, schreibt L. Scheffczyk in der Einführung. In den philosophischen Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses will A. Halder den grundsätzlichen Sinn der Geschichte erhellen: was kann „Geschichte" heißen? Geschichtlichkeit kann nicht auf das Moment des gerade herrschenden Gemeinbewußtseins reduziert werden: und im Ereignis wird unableitbar Neues an das überlieferte Alte angeschlossen. H. Fries beschreibt zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen: in der Jesus-People Bewegung, in den Büchern von R. Augstein und J. Lehmann, in der Literatur, in der Philosophie, besonders in der marxistisch geprägten (R. Garaudy, E. Bloch, M. Machoveč, L. Kolakowski) und endlich im zeitgenössischen jüdischen Denken. Von Fr. Mußner lesen wir einen Beitrag über Ursprung und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Die vorösterliche Bedeutungserfahrung der Jünger konnte nicht unmittelbar zum christologischen Sohnesprädikat führen, aber die Prophetenchristologie der Evangelien führte von ihrem Wesen her in der weiteren christologischen Reflexion der Urkirche konsequent zur Sohneschristologie. In seinem „Sehakt",

hatte der Jüngerkreis letztlich an Jesus von Nazareth eine bis zur Deckungsgleichheit gehende Aktionseinheit Jesu mit Jahwe erfahren.

1954 hatte Bernhard Welte einen Artikel über die theologische Problematik der Kategorien von Chalkedon geschrieben. P. Hünermann folgt diesem Weg, und will zeigen, wie die hypostatische Union treu und ursprünglich für heutiges Denken aufgefaßt werden kann.

„Christologie von unten?" fragt W. Kasper in einer Kritik gegenwärtiger Christologie. Nach der Problemstellung in der liberalen Theologie und der Diskussion in der protestantischen Theologie, legt er die Neuansätze in der katholischen Theologie dar. An die Christologie von K. Rahner stellt er zwei kritische Fragen. Die erste zum transzendentalen Ansatz: kann die Geschichte über das bloße Faktum hinaus, daß sich die transzendentale Idee eben in Jesus Christus verwirklicht hat, eigentlich noch etwas bringen, und ist damit die Geschichte noch ernst genommen? Die zweite zum christologischen Ansatz von unten: wenn das Verhalten Jesu zu Gott kreatürlich ist, kann man dann noch sagen, daß Jesus der Logos ist, oder muß man nicht sagen, daß der Logos auf unüberbietbar einmalige und endgültige Weise mit ihm geeint ist? Die Christologie wird nicht in der Relation von Vater und Sohn entwickelt.

An H. Küng richten sich mit Recht andere kritische Fragen, die noch wichtiger sind, besonders: Wer war Jesus Christus, ein Mensch, in dem und durch den Gott gnädig und menschenfreundlich handelnd gegenwartig war und ist, oder Gottes „eingeborener Sohn?" Die Anmerkungen von Küng bringen nichts Neues; das Buch endet mit der Replik von Kasper auf diese Anmerkungen.

Der Leser findet in diesen „Quaestiones disputatae" viele klärende Hinweise und die richtige Orientierung in der theologischen Reflexion über die Christusfrage.

Rom Jean Galot

IV.

Jesus, Ort der Erfahrung Gottes. Mit Beiträgen von B. Casper, E. de Guereñu, Kl. Hemmerle, P. Hünermann, K. Lehmann, R. Pesch, H. Riedlinger, Th. Schulz, M. Theunissen. Bernhard Welte gewidmet. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 247 S. geb. DM 29.80

Die vorliegenden Beiträge wurden auf einem Symposium, im Herbst 1974, im Pfarrhaus von Hinterzarten vorgetragen, an dem Bernhard Welte teilnahm.

M. Theunissen zeigt die Beziehung zwischen dem Gebetsglauben Jesu und der Zeitlichkeit des Christseins. Um das Sprechen Jesu besser zu verstehen, scheint es B. Casper sinnvoll, eine Besinnung über die menschliche Sprache als Geschehen vorauszuschicken. Die Grunddimensionen der Sprachen erleuchten das Evangelium. Jesu Sprechen ist ursprüngliches Sprechen in dem Sinn daß das, was durch Sprachhandlungen in die Wirklichkeit tritt, das Unerhörte ist, das, was vorher niemand sagte. Es ist das Wort – und das endzeitliche Wort – des Lebens.

Die Frage nach der Wahrheit Jesu fordert die Frage über den Vorbegriff von Wahrheit und über die Kriterien der Wahrheit; Kl. Hemmerle nennt unter diesen Kriterien die Negation, die Stimmigkeit, die Integration, die Steigerung, und unterstreicht die Ursprünglichkeit der theophanischen Wahrheit.

Wie kann das Leben Jesu, sein Werk als freies menschliches Handeln und zugleich als Handeln Gottes verstanden werden? In einem Ausblick auf die Inkarnation des Handelns Gottes im Menschsein, spricht Th. Schulz von einer unendlichen Selbstentäußerung und einem unendlichen Selbstvollzug.

In einer Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15, 11–32), gibt R. Pesch eine wichtige theologische Interpretation: in der Figur des Vaters hat Jesus seine eigene Autorität investiert, die Jesus nie direkt, sehr wohl aber indirekt als göttliche Autorität reklamiert; Jesus erscheint als der Exeget Gottes.

Die Dogmenhermeneutik stellt die Frage ob in den christologischen Entscheidungen der alten Kirche eine hellenistische Verfremdung der biblischen Botschaft stattgefunden hat. In seinem Beitrag über den Artikel von B. Welte „Homoousios", antwortet K. Lehmann: Das Konzil von Nikaia bezeugt durch die Ablehnung des arianischen „Systems" den geistigen Widerstand des kirchlichen Christusbekenntnisses gegen eine Überfremdung durch hellenistisches Denken; nicht nur bleibt es der apostolischen Überlieferung treu, sondern bildet ein ursprüngliches Glaubensdenken aus.

Der Beitrag von P. Hünermann „Gottes Sohn in der Zeit" wurde auch in den „Grundfragen der Christologie heute" veröffentlicht.

Schöpfung und Eschatologie werden nicht vergessen. Zum biblischen Schöpfungsbericht, stellt E. de Guereñu 32 Thesen auf (aber ohne Beziehung mit der Christologie). Endlich beschreibt H. Riedlinger den Weg des Glaubens zum Herrn der Zukunft.

Einige Beiträge werden systematisch entwickelt, andere wollen nur die Frage stellen und die Richtung der Lösung andeuten. Jesus, Ort der Erfahrung Gottes, bietet eine unerschöpfliche Quelle für Forschung und Überlegung.

Rom Jean Galot

V.

Frankemölle, Hubert: **Jesus von Nazareth.** Anspruch und Deutungen. – (Mainz): Grünewald (1976). 192 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung Bd 4) kart. DM 24.80

Dieses Buch aus der Hand eines Exegeten möchte (wie das Vorwort sagt und der Inhalt tatsächlich zeigt) vor allem Informationen für die Arbeit in der theologischen Erwachsenenbildung und in den Religionskursen der Gymnasien bieten.

F. hat das Buch in strenger Systematik aufgebaut und bis ins einzelne durchkonstruiert. Es wird eröffnet von einer Einführung in das Projekt (11–26) und abgeschlossen von einer Materialsammlung für die Teilnehmer, bestehend aus Texten zu den behandelten Themen (159–188), sowie einem Sachwortverzeichnis als Anhang (189–192). Der Hauptteil (27–157) enthält „Die einzelnen Einheiten" des Projekts: I. Welcher Jesus? Der irdische Jesus oder der Christus des Glaubens? II. Der Anspruch Jesu. Die indirekte Christologie in Jesu Verhalten. III. Der Anspruch Jesu. Die indirekte Christologie in Jesu Verkündigung. IV. Die Ethik Jesu – Menschsein wie Jesus. V. Tod und Auferweckung. Der Anspruch Jesu in nachösterlichen Deutungen.

Jede Einheit ist dreifach gegliedert in „Vorüberlegungen" (1. Didaktische Aspekte. 2. Ziele. 3. Methodische Hinweise), „Thematische Darstellung" und „Arbeitsmaterialien" (1. Gesprächsanregungen – jeweils „Impulse und Fragen" sowie „Kontrastthesen". 2. Medien. 3. Literatur).

Der formalen Beherrschung des Stoffes entspricht die sachliche Bewältigung des umfangreichen Themas. F. informiert souverän und ausgeglichen vom heutigen Stand der historisch-theologischen Jesusforschung aus. Das schließt Akzentsetzungen nicht aus. So die Herausarbeitung des Verhaltens Jesu als Äußerung seines Anspruchs neben seiner Verkündigung. Die Behandlung der letzteren enthält Beherzigenswertes zur Frage der Hoheitstitel Jesu (94–99) und eine aufschlußreiche Charakterisierung der Jesusnachfolge im Vergleich mit rabbinischer „Jüngerschaft" (99f). Die Betrachtung von Jesu Tod und Auferweckung gewinnt vor allem durch den nicht gerade geläufigen Hinweis, daß dabei „der von Jesus verkündigte Gott zur Debatte stand" (137). „In der Auferweckung Jesu hat zunächst und zuallererst Gott sich als derjenige erwiesen, als den Jesus ihn verkündigte" (138). Die Frage des Grabes Jesu ist zwar ein Nebenproblem, kann aber – gerade in der Erwachsenenbildung – heftige Diskussionen auslösen. F. geht darüber zu schnell hinweg (137). Und das angeführte traditionelle Argument für das leere Grab (137) ist spätestens mit der differenzierten Erörterung von A. Vögtle, die F. selbst erwähnt (137 Anm. 10) und vorstellt (157), fragwürdig geworden.

Die Konzentration auf eine Reihe von Schwerpunkten im ganzen und bei den Einzelthemen ist ansonsten aber ein Vorzug dieses Buches. Der Praktiker wird sich über die „handlichen" und übersichtlich gestalteten Einheiten freuen. Seiner didaktischen Aufgabe dienen sowohl die brauchbare Benennung der Ziele – in der Schule werden auch abfragbare Ergebnisse verlangt – wie die konkreten methodischen Hinweise für die verschiedensten Situationen (z. B. 57). Auch die „thematische Darstellung" ist didaktisch aufbereitet. Bei der Durchführung des Nachfolgethemas z. B. wird sich jeder Referent mit Freuden der griffigen Punkte des schon erwähnten Vergleichs zwischen Jesus und den Rabbinen (99f) bedienen. Schätzen wird man auch die vorgeschlagenen Tafelskizzen. Sie könnten noch zahlreicher sein; in den Einheiten II, III und IV fehlen sie ganz. Dafür nennt F. aber eine Fülle von sonstigen Arbeitsmaterialien wie Filme, Dia-Serien, Schallplatten

und dgl. Die angegebene Literatur wird nicht nur aufgezählt, sondern Titel für Titel kurz charakterisiert und eventuell auch kritisiert.

Schließlich dürften auch der gut lesbare Stil und die ansprechende äußere Form mit dem gefälligen, sorgfältig gearbeiteten Satzspiegel diesen Projektentwurf empfehlen.

Bochum Walter Radl

VI.

Bouyer, Louis: **Das Wort ist der Sohn.** Der Weg der Christologie. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1976. 542 S. (Theologia Romanica Bd VIII) geb. sfr/DM 79.–

Romanica non leguntur! Diese Klage vieler Verleger, die es mit dem Übersetzen französischer Theologen versuchen, möge sich, so kann man hoffen, für dieses Werk nicht bewahrheiten. Bouyer, der bekannte französische Oratorianer, legt hier, als eine Art Summe seines umfangreichen schriftstellerischen Schaffens, eine Christologie vor, die im Konzert der neueren Jesusbücher nicht nur bestehen kann, sondern in mancher Hinsicht ergänzend und weiterführend ist. Die Stärke dieses Buches – und damit zugleich seine Angriffsflächen – liegt in der synthetischen Kraft des Vf. Zugleich verfügt Vf. über eine umfassende Kenntnis nicht nur der deutschen und französischen, sondern vor allem auch der skandinavischen und angelsächsischen exegetischen und theologischen Literatur. Das alles rechtfertigt es, diesen christologischen Entwurf eingehender zu besprechen.

Das Werk behandelt 1. die Vorbereitungen des Christusgeschehens (AT), 2. dessen Verkündigung (NT) und 3. den theologiegeschichtlichen Weg der Christologie. Dieser in etwa klassische Rahmen wird nicht einfach mit historischen Daten gefüllt, er wird als klar formuliertes theologisches Programm durchgeführt, das Vf. in der Einleitung situiert: Es geht darum, den traditionellen Traktat De Revelatione und die systematische Christologie wieder zu vermitteln, indem die Christologie „auf dem Weg einer Lehre vom Wort Gottes" angenähert wird (11). B.s Christologie setzt als Theologie des Wortes an, eines Wortes, das „jeder, auch einer totalen menschlichen Erfahrung gegenüber transzendent" bleibt (57), das also aus keiner Erfahrung ableitbar ist. Wahrung der radikalen Transzendenz des Gotteswortes heißt aber nicht Reduktion aller Theologie auf das Wort bzw. auf Christus. Vf. lehnt den Versuch ab, „Jesus sich durch sich allein erklären" zu lassen (16). Wort Gottes geht den Menschen an und geht in seine Geschichte ein. So ist das Grundpostulat der Christologie, „daß man Christus nicht isoliert", sondern ihn „in der Gesamtgeschichte der Menschheit" situiert (17). „Dies besagt nicht, daß Offenbarung auf Geschichte reduziert wird, wohl aber, daß das Wort Gottes mit Geschichte, in der es sich ausdrückt und durchsetzt, so eng verknüpft ist, daß Geschichte und Offenbarung untrennbar werden" (59).

Dieser Ansatz versteht sich nicht nur als Position zwischen Barth und Pannenberg, sondern auch als Korrektur des christologischen Erbes der katholischen Schultheologie. Wie Vf. im sehr anregenden 3. Teil zeigt, gibt es nicht nur in der protestantischen Christologie eine „christologische Engführung" als Reaktion auf die liberale Reduktion des Christusereignisses auf ein rein geschichtsimmanentes Phänomen: diese horizontale Reduktion reagiert wiederum nur auf eine vertikale Reduktion, die – von Duns Scotus herkommend (446ff) – den Zweck Christi allein in seiner einzigartigen Individualität und seiner vollkommenen Ausrichtung auf Gott sieht (16, 448f), so daß nicht mehr ersichtlich wird, wie neben diesem „vollkommenen Anbeter" (wie die Ecole française Christus sah) überhaupt noch Platz für eine Menschheit und eine Welt bleibt. Vf. zeigt, wie eine gewisse, einseitig vom skotistischen Inkarnationsmotiv herkommende Christologie letztlich einen Gott annimmt, „der den Tod des Menschen bedeutet", und wie diese Christologie mit einem Tod Gottes enden mußte, „damit der Mensch anfangen kann zu leben" (479): in dieser tragischen Aporie endet eine Christologie, die Christus „in seiner bloß individuellen Beziehung zu Gott betrachtete und von seiner Beziehung zur übrigen Menschheit absah" (ebd). Deshalb will Vf., als Weg zu einer erneuerten Christologie, konsequenter das „propter nos homines et propter nostram salutem" herausarbeiten (16).

Eine vom Wort ausgehende Christologie steht notwendig vor der Frage, wie Gotteswort im Menschenwort vernehmbar ist. Das Programm dieses Werkes ist es, den „Wegen und Wanderungen des Wortes" (127), der „Geschichte des Gotteswortes unter uns" (58) nachzugehen. In einer streng theologischen Perspektive versteht Vf. diese Geschichte (in der Sicht des Irenäus) als eine progressive „Gewöhnung" des Wortes „an ein Leben mit den Menschen" (351). Diese Geschichte ist aber zugleich die der Gewöhnung des Menschen an das Leben mit diesem Wort. Deshalb ist die Verstehensgeschichte des Wortes (und d. h. heute die Arbeit der historisch-kritischen Exegese) theologisch ebenso relevant wie dessen Wirkgeschichte. Einen Großteil seines Werkes widmet Vf. dem, was er „die Kritik der Kritik" nennt (21, 160, 178); gerade ein christologisches Einsetzen beim Wort erfordert „eine eindringlichere Kritik: die Kritik dessen, was die Bibelkritik bisher zu unternehmen behauptet und tatsächlich durchgeführt hat" (21).

Vf. zeigt, daß einerseits die kritische Auseinandersetzung mit der Schrift nicht erst mit Reimarus einsetzt, sondern in der Struktur des Gotteswortes im Menschenwort selbst grundgelegt ist und bereits innerbiblisch in der ständigen relecture dieses Wortes ihr Modell hat, und wie anderseits, von der Sache her zu einer ständigen Revision der Vorurteile genötigt, „der Fortschritt der Bibelwissenschaft in den letzten fünfzig Jahren verstanden werden kann als die fortschreitende Selbstfindung einer echt wissenschaftlichen Deutungsmethode" (27f). Vf. läßt sich voll auf die Fragen der kritischen Exegese ein, fordert aber, mit z. T. polemischer Vehemenz, eine ständige Revision vieler gängiger Hypothesen im Licht der allgemeingültigen Methoden der Geschichtswissenschaften (165ff, 192ff).

Es kann hier nicht auf die Einzelheiten dieser „Kritik der Kritik" eingegangen werden, noch auf die Fülle alttestamentlicher Themen, die im ersten Teil behandelt werden (21–154). Hingewiesen sei nur auf die wichtigen Beobachtungen über das Verhältnis von Mythos und Ritus (76–89; vgl. vom Vf. „Mensch und Ritus", Mainz 1964), über das „Gedächtnis" im AT (80ff), über das Opferverständnis (145ff).

Wie das NT alle diese „Vorbereitungen" (19) „synthetisiert in einer Gestalt von transzendenter Neuheit" (157), in Christus, das entfaltet der Hauptteil (157–348). Vf. lehnt es freilich ab, „das Ereignis Christi auf den bloßen Übergang des Impliziten zum explizit Offenbaren einzuschränken" (159).

Wieder beginnt Vf., wie im atl Teil, mit einer ausführlichen „Kritik der Kritik". Am Ende dieser kritischen Sichtung des Wegs der ntl Exegese steht die Feststellung, daß die progressive Wiedergewinnung eines „Jesus der Geschichte" Einigung über eine „Minimalbasis" hinsichtlich Jesu eigenem Anspruch erbrachte und „daß diese minimalen, von den Nachbultmannianern selber als unangreifbar erklärten Restbestände schon genügen, um die Urkirche in ihrer christologischen Weiterentfaltung zu rechtfertigen" (176; vgl. 199). Aber die „Kritik der Kritik" kann, so Vf., weitergehen. Gestützt besonders auf die skandinavische und angelsächsische Exegese versucht er, das Postulat „einer mehr oder weniger absoluten Diskontinuität zwischen Jesus und der Kirche" (178) kritisch zu destruieren und zu zeigen, daß ein kirchlicher „Sitz im Leben" der Verkündigung nicht notwendig eine Verfälschung der Absicht Jesu ist (198). Das setzt freilich voraus, daß der Weg von Jesus zur Kirche nicht rein geschichtsimmanent erklärt werden kann.

Christologisch erbringt die „Kritik der Kritik" aber noch mehr. Das „Evangelium Christi" erschließt, zumindest implizit, bereits das „Evangelium de Christo". Dies wird am Problem des Hoheitstitel ausgeführt. Die schöpferische Synthese, die sie darstellen, ist letztlich nur von Jesu ureigenem Anspruch her zu verstehen (203). An Jesu Agape-Verkündigung wird gezeigt, wie diese, innerlich folgerichtig, zur Passion führen muß und zugleich deren Sinn im voraus anzeigt: daß Gottes rettende Liebe hier zur eschatologischen Gnadentat schreitet, zur Neuschöpfung des Menschen (224), wie sie dann im Osterereignis offenbar wird (242–257).

In der Darstellung der urkirchlichen Christologie setzt Vf. bei den Petruspredigten der Apg an, deren archaischer Charakter oft betont wurde (258ff). Der universalistische Horizont der paulinischen Christologie, besonders deutlich in der Adam-Christus-Typologie, entfaltet den impliziten Anspruch der Verkündigung Jesu. Der Leser wird vielleicht überrascht sein, daß Vf. die Christologie des Mk nach Mt und Lk behandelt und sie stark in die Nähe zu Joh rückt. Er beruft sich dazu auf bedeutende, auch jüdische Exegeten, und nicht zuletzt auf die Intuition des alten C. F. Baur (316–331).

Auch von der im 3. Teil behandelten kirchlichen Entwicklung der Christologie gilt, daß sich Ereignis der Offenbarung und dessen Aufnahme in der Geschichte ständig überschneiden (351). Hinter diesem Schlußteil des Buches steht eine ganze Theologie der kirchlichen Verkündigung. Sie ist nicht nur Lehrentwicklung, sondern, mit allen ihren Krisen, ist sie mit der eschatologischen Situation der Kirche, „mit der Ausbreitung des Evangeliums Christi ‚bis zu den Enden der Erde' verbunden" (352). Die Urform dieser Christologie, die es heute wiederzugewinnen gilt (526ff), sieht Vf. in der Eucharistie, „in der sich die Selbstmitteilung des Wortes ihre eigene Antwort erweckt" (352).

Den Durchblick durch die großen Fragerichtungen der kirchlichen Christologie gliedert Vf. in 4 Perioden, die, sehr zusammengefaßt, 1. die Frage nach der Gottheit des Logos (bis Ende 4. Jh.), 2. die Frage nach der vollen Menschheit Christi (bis Ende der Patristik), 3. die Frage nach dem „Warum?" der Inkarnation (Anselm, Thomas, Skotus) und 4. die Schulchristologie und ihre Aporien betrifft. Das Werk schließt mit „Systematischen Überlegungen" zu einer heutigen Christologie. U. E. gehört dieser ganze Ab-

schnitt zu den besten Einführungen in die Grundfragen der kirchlichen Christologie, die heute angeboten werden.

Die profunde Kenntnis der Vätertradition ist von früheren Werken des Vf. her bekannt. Relativ ausführlich wird die Christologie des Thomas behandelt („Eine Christologie, die nicht mehr ihresgleichen gefunden hat" 424). Vf. macht besonders auf die Bedeutung der faktischen Gleichsetzung von gratia unionis und gratia capitis aufmerksam (430), d. h. der persönlichen Gnade Christi und seiner Gnade, insofern er Haupt und Mittler ist. Hier sieht Vf. einen Hauptpunkt für einen systematischen Neuansatz der Christologie, denn dies zeigt: „Was Christus mit Gott verbindet, trennt ihn keineswegs von uns, dem Rest der Menschheit, stiftet vielmehr zwischen ihm und uns allen eine innige Verbindung, die genauso einzigartig ist wie die erstgenannte" (482). Von hier aus führt ein Weg heraus aus der falschen Isolierung Christi, zurück zu jener biblischen und patristischen Schau, die Christus als Haupt solidarisch mit der ganzen Menschheit sieht. Vf. betont ferner die eminente Bedeutung des von der Schultheologie sträflich vernachlässigten großen Traktats über das Leben Christi bei Thomas (434). In ihm sieht er den selten erreichten Höhepunkt einer echt theologischen Vita Christi, in der die Christologie noch nicht „in eine abstrakte Lehre und eine übersteigerte Frömmigkeit" zerbrochen ist (354).

Freilich detektiert Vf. hier bereits Spuren jener Wende zum Subjektivismus, der zu den neuzeitlichen Bewußtseinschristologien führen wird (493). Mit der devotio moderna beginnt die „rasch herrannahende Woge der Psychologie", der die überzüchteten metaphysischen Spekulationen nicht standhalten können (450). Die Flucht aus der immer abstrakteren Theologie in die biographische Jesuspsychologie (457) ist nach Vf. der katholischen wie der protestantischen Christologie zum Verhängnis geworden, und nur „eine Rückkehr zu einer wirklich theologischen Christologie" (452) kann hier einen neuen Weg öffnen. Die liberale „Jesuologie" wie die kenotische Christologie des 19. Jh. mußte an der Ausweglosigkeit einer solchen Bewußtseinschristologie scheitern (465–474), denn, so stellt Vf. mit E. Mascall fest: „It is indeed both ridiculous and irreverend to ask what it feels like to be God incarnate" (474). Wenn es aber sinnlos ist, zu fragen, „wie man sich als menschgewordener Gott fühlt", so ist doch nicht das Anliegen der Bewußtseinschristologien gänzlich verfehlt. Diesen positiven Kern versucht Vf. in den Schlußüberlegungen fruchtbar zu machen. Er sieht ihn darin, daß „die ganze menschliche Wirklichkeit Jesu die ewige Beziehung, in der er mit dem Vater steht, für uns überträgt und übersetzt" (515), darin, daß Jesu ganze Existenz Ausdruck und Übersetzungsgestalt seines ewigen Sohnseins ist (518).

Von hier aus kann B., Gedanken Pannenbergs weiterführend, einen neuen Zugang zur Frage des Wissens Jesu vorschlagen, der die Aporien der Scholastik und der Kenotiker vermeidet (525f); er kann, vom zentralen Gedanken der Sohnschaft her, die Geschichte von Gotteswort und Menschenantwort als eine in Christus rekapitulierte und neu eröffnete Geschichte der göttlichen mit der menschlichen Freiheit zeichnen und so die Positiva der christologischen Humanismen integrieren, wie dies neuerdings H. Urs von Balthasar in seiner Theodramatik (Bd. II, 1, 170–228) unternimmt.

Es ließe sich noch auf viele anregende Sichten dieses Werkes hinweisen, zugleich muß freilich gesagt werden, daß vieles eben nur Anregung, Aperçu bleibt. Und dies dürfte wohl eine echte Schwierigkeit für den deutschen Leser bedeuten. Das immense Wissen des Vf. wird, in sehr angelsächsischer Manier, mit bewußtem Understatement vorgelegt. Das macht sich besonders in der äußerst summarischen Zitierweise bemerkbar, in der Nonchalance, mit der nur die Autoren zitiert werden, die Vf. wichtig erscheinen, in der fast provozierend wirkenden Art, bevorzugt ältere Exegeten zu zitieren, um zu zeigen, daß „schon damals ..." Der literarischen Gattung nach ist dieses Werk „dilettantisch", was jenseits unserer theologischen und kulturellen Landesgrenzen durchaus nicht abwertend klingt. All das gehört freilich zu jenen kulturellen Schranken, die bewirken, daß man so wenig über diese Grenzen blickt. Dennoch, hier lohnt es sich.

Fribourg (Schweiz) Christoph von Schönborn

VII.

Oberlinner, Lorenz: **Historische Überlieferung und christologische Aussage.** Zur Frage der „Brüder Jesu" in der Synopse. – (Stuttgart): Kath. Bibelwerk (1975). 396 S. (Forschung zur Bibel 19) kart. DM 64.–

Diese Freiburger Dissertation eines Schülers von Anton Vögtle geht einer heiklen Frage nach und zeigt an den betreffenden Texten (Mt 1,25a; Lk 2,7; 1,34; 2,41–52; Mk 6,3 par; Joh 19,25–27; Mk 15,40f; 3,20f.31–35), die er über J. Blinzlers einschlägige Untersuchung hinaus (Die Brüder und Schwestern Jesu, SBS 21, 1967) noch einmal literarkritisch, form- und redaktionsgeschichtlich gründlich befragt, daß die bisherigen Untersuchungen methodisch unzureichend vorgingen.

Beide Gruppen, jene die diese Texte als Zeugnisse für das Vorhandensein einer glaubwürdigen Tradition von leiblichen Brüdern und Schwestern Jesu (so nahezu einhellig die prot. Exegese) oder als historisch zuverlässige Hinweise auf das Gegenteil verstanden (lediglich „Vettern und Basen", so vor allem die kath. Exegeten), haben diese Überlieferungsstücke einseitig historisch (miß-)verstanden, da sie nicht beachteten, daß es sich bei all diesen Texten um Stücke urchristlicher christologischer Verkündigung handelt, bei denen sich der historische Kern nicht leicht ermitteln läßt, wobei noch zu beachten ist, daß der Rückschluß von vermuteter Traditionsvorlage auf die Wirklichkeit selbst mit exegetischen Mitteln nicht zwingend geführt werden kann. Entschieden wehrt sich O. auch dagegen, alle Stellen, an denen Brüder und Schwestern Jesu im Neuen Testament erwähnt werden, miteinander zu einer systematischen Gesamterhebung historischer Art zu harmonisieren, da die verschiedenen Stücke nachweislich verschiedenen Überlieferungsschichten zugehören und damit auch von verschiedenen theologischen Intentionen geprägt sind. Daher auch wendet sich O. in gründlicher Einzeluntersuchung den markinischen Stücken zu, um bei ihnen festzustellen, was der Tradition und was der markinischen Redaktion wohl zuzurechnen ist. Mk 3,20f. 31–34 kommt er zu dem Ergebnis, daß es hier um die Frage nach den Kriterien der Zugehörigkeit zur „Familie Jesu" geht, wobei der Hinweis auf die (leiblichen) Verwandten Jesu lediglich Vorwurf, Folie, Kontrastelement sein kann ohne beweisbaren historischen Wert. Allerdings scheint hier die Tradition Jesus leibliche „Brüder und Schwestern" wenigstens zuzutrauen. Die Frage darf aber nicht durch den Hinweis auf Mk 6,3 par vorschnell gelöst werden. Denn ein innerer Bezug läßt sich nicht für die Tradition selbst, sondern höchstens für Markus nachweisen. Dieser aber hat die Überlieferung historisch nicht verdeutlicht, im Gegenteil, er hat durch die Verbindung mit Mk 3,20f dieses Stück „typisiert" und damit „enthistorisiert".

Anders aber steht es um Mk 6,3, denn dieser Vers läßt erkennen, daß „die Tatsache der Existenz leiblicher Brüder Jesu offenbar in der urchristlichen Überlieferung fest verankert (war) und auch ohne Bedenken tradiert (wurde)" (355). Der Hinweis auf Schwestern scheint später hinzugewachsen zu sein. Allerdings fehlt auch hier ein Hinweis, daß die markinische Redaktion diese Überlieferung historisch unterstrichen oder verifiziert hat. Für Markus bedeuten diese biographischen Angaben einen Hinweis auf „Jesu totales Menschsein; er verrät in keiner Weise die Absicht, sie zu relativieren" (345). Nach O. war die Überlieferung von (leiblichen) Brüdern und Schwestern Jesu „offensichtlich (für Mk) ... nicht nur kein Problem, sondern (diese Vorgegebenheit) wurde von ihm christologisch interpretiert und als Zeichen der geheimnisvoll verborgenen Gottessohnschaft Jesu in sein Evangelium eingeordnet" (356). „Diese Feststellung impliziert aber auch, daß Mk für die Darstellung dieser seiner theologischen und christologischen Grundintention auch die unserer Ansicht nach nicht biographisch fixierte Überlieferung von der Bestimmung der ‚neuen Familie' (3,31–35) dieser Darstellung vom verborgenen Sohn Gottes so dienstbar machen konnte, daß die ursprünglich nicht auf die Personen der Mutter und der Brüder als historische Größen ausgerichteten Angaben einen ‚biographischen' Inhalt bekamen; d. h. es läßt sich die Vermutung wagen, daß Mk, wenn er 3,31–35 von Brüdern Jesu spricht, diese im Lichte der Perikope 6,1–6a verstand und interpretierte" (ebda).

Mit diesem unter ständiger Methodenreflexion, gründlicher Beherrschung und sorgfältiger Anwendung der heute verfügbaren Methoden gewonnenen Ergebnis stellen sich jedoch zahlreiche weitere Fragen. Inwieweit bietet das übrige NT ähnliche, in der Tradition „biographisch" vorgegebene Hinweise auf Jesu Herkunft? Wodurch kann der historische Glaubwürdigkeitsgrad dieser Hinweise verstärkt oder doch eindeutiger bestimmt werden als bisher, gerade bei Berücksichtigung der kerygmatischen Charakters aller diesbezüglichen Texte der Evangelien? Wie kam es später zu der gegenläufigen Tradition, wie sie in der den Vorgeschichten des Mt- und Lk-Evangeliums zugrundeliegenden Überlieferungsschicht sich feststellen läßt? Das 4. Evangelium jedenfalls sah keinen Widerspruch zwischen dem Hinweis auf die vorweltliche Existenz des einziggezeugten Sohnes Gottes und dem Verweis der „Juden" auf den irdischen Vater Jesu (vgl. Joh 1,45f; 6,42f; 7,27f). Die Frage nach den „menschlichen" Umständen der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes bleibt beim Vierten Evangelisten jedenfalls offen, obwohl er eine Generation nach Markus anzusetzen ist. Und wie verhält sich der von O. festgestellte Überlieferungsbefund zu dem, was dann ab dem 2. Jahrhundert nach Christus allgemeine Überzeugung der Christenheit wurde, daß Jesus Gott ohne Mitwirkung eines Mannes sein Leben verdankt? Die im Titel aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von vorgegebener (historischer?) Überlieferung und christologischer Aus-

sage erlangt auf der Ebene der Dogmenentwicklung eine verdichtete Valenz. Gerade an dieser Arbeit zeigt sich erneut, daß die Exegese ohne das Gespräch mit der Theologie, vor allem der dogmatischen Hermeneutik allein nicht zu verbindlicher Gültigkeit für den Glauben der Kirche zu führen vermag. Nicht zu übersehen ist jedoch der Nebeneffekt dieser Neuuntersuchung der Tradition von „Brüdern" Jesu, daß auch der Gang der dogmengeschichtlichen Entwicklung einer erneuten Methodenreflexion bedarf.

Passau Otto Knoch

VIII.

Schumann, Olaf H.: **Der Christus der Muslime.** Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur. – Gütersloh: Gerd Mohn (1975). 267 S. (Missionswissenschaftliche Forschungen, hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft Bd 10) kart. DM 35.–

Diese Untersuchung ist ein willkommener Beitrag zur Förderung des Religionsgesprächs zwischen Christentum und Islam. Sie konzentriert sich auf einen zentralen Streitpunkt zwischen den beiden Religionen und bemüht sich, die christologischen Stellungnahmen in der arabisch-islamischen Literatur vom Koran bis heute darzustellen. Vf. erhebt keinen Anspruch auf auch nur annähernde Vollständigkeit, dafür wäre der Rahmen der vorliegenden Arbeit hoffnungslos zu eng. Er versucht vielmehr, repräsentative Positionen zu berücksichtigen.

In einem ersten Teil befaßt er sich mit der klassischen Literatur der Vergangenheit. Er analysiert mit Akribie und gutem Erfolg die Stellungnahme des Korans in ihren wichtigsten Zügen, als Ausgangspunkt für die gesamte spätere Literatur und als für den muslimischen Gläubigen göttlich sanktionierte Lehre (24–47). Dann wendet sich Vf. einem Apologeten, ʿAlî Rabban at-Tabarî, zu (48–71). Ein klassischer Schriftsteller, al-Ǧâḥiz (72–91), zwei bedeutende Theologen, Ibn Hazm, Vertreter des strengen Traditionalismus in Spanien, und Gazâlî, der große Vertreter der „modernen" ashʿaritischen Schule (92–105), endlich die Mystiker (106–109) werden nach ihrer jeweiligen Position befragt.

In der Literatur der modernen Zeit (Teil II) wählt Vf. ausschließlich ägyptische Autoren aus: den bekannten Reformator und Apologeten Muḥammad ʿAbduh und die von ihm abhängige Manâr-Schule (111–137), eine Kontroverse zwischen Ŝaltût und Gumârî um die Wiederkunft Christi (138–144), den berühmten Schriftsteller ʿAbbâs Maḥmûd al-ʿAqqâd (145–166) und Fatḥî ʿUtmân (167–186).

Im dritten Teil seiner Arbeit setzt sich Vf. mit den Argumenten und den Vorstellungen der hier untersuchten Werke auseinander. Er führt das Gespräch mit seinen Autoren unter zwei umfassenden Themen: Der Mensch angesichts Gottes (187–202), und Gott und der Mensch (203–212). In dieser mit Ernst und Umsicht geführten Diskussion sichtet Vf. die von Muslimen angewandten Methoden und eingeschlagenen Wege auf ihren Dialogwert hin: Polemik, Religion und Vernunft, Tradition, bestimmte, für Christen willkürlich anmutende Auswahl unter den Angaben des Neuen Testaments. Dann werden einige Themen erörtert, die in der untersuchten modernen Literatur auftauchen: Politik und Religion (Begriff des „Reiches Gottes"), Frage des Leidens, Gottesvorstellung, Religion und Atheismus, Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, Religionstheologie, Christologie.

In zwei Anhängen gibt dann Vf. zwei Auszüge, einen aus dem Werk von ʿAlî at-Tabarî (213–225) und einen aus dem Christus-Buch von Fatḥî ʿUtmân (226–241). Das Buch schließt mit einem guten Literaturverzeichnis, einem Personen-, Ort- und Sachregister und einem Glossar.

Alle Teiluntersuchungen dieser Arbeit sind durchweg zuverlässig und von guter wissenschaftlicher Qualität. Exkurse und manchmal ausgedehnte Fußnoten bringen oft zusätzliche interessante Überblicke über den historischen Hintergrund und die theologische Gedankenwelt der jeweils anlysierten Texte und ermöglichen somit ein besseres Verständnis dieser Texte. Weniger zufriedenstellend scheinen mir die Ausführungen über Ibn Hazm und Gazâlî, über die Ṣûfîs (Mystiker) und über die Kontroverse zwischen Ŝaltût und Gumârî.

Gut und als ein deutlicher Fortschritt über die Position mancher vor allem evangelischen Theologen (vor allem Kraemer und seiner Schüler) zu bewerten ist die vom Vf. bezogene Stellung in der Einleitung (10–24). Ohne jemals der sorglosen Nivellierungsversuchung zu erliegen, will er damit beginnen, den Islam als Religion und Glauben ernst zu nehmen. Er sucht, soweit es für einen Außenstehenden möglich ist, durch „einen Blick ins Innere, in die lebendige und bewegende Mitte" des Islams, diesen zu verstehen (17). Durch Erfahrung des mühsamen Suchens nach diesem gerechten und richtigen Verständnis hofft Vf. bei sich und bei den Lesern „die Erkenntnis festigen" zu können, „daß jede Religion ihre eigene Glaubenswelt besitzt, die sich letzlich nur im Mitleben und Mitdenken, nicht jedoch im distanzierten Sezieren erfassen läßt. Dem Christen jedoch, der sich auf die Auseinandersetzung mit den Glaubensaussagen und Überzeugungen von Nichtchristen einläßt, wird nur auf diese Weise der ganze Ernst eines anderen Glaubens sichtbar. Und erst dann kann er nicht nur, sondern er muß von dem Kern seines eigenen christlichen Glaubens aus Stellung nehmen zu dem, was etwa den Muslim in seinem Glauben bewegt" (17).

Gerade das hat Vf. in diesem Buch auf weiten Strecken mit gutem Erfolg versucht.

Münster Adel Th. Khoury

Weimar, Peter/**Zenger,** Erich: **Exodus.** Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels. – Stuttgart: KBW Verlag (1975). 180 S. u. 1 Kartenskizze (Stuttgarter Bibelstudien Bd 75) kart. DM 18.–

Das originelle und interessante Buch ist die Nebenfrucht von Vorarbeiten zu einem Kommentar zu Exodus und Numeri, den die beiden Vf., jeder bereits in der Pentateuchforschung ausgewiesen, gemeinsam herausgeben wollen. Es gliedert sich in vier Kapitel. Das erste behandelt das Buch Exodus, das zweite die älteste Exodusgeschichte, das dritte den Exodus als geschichtliches Ereignis, das vierte unter der Überschrift „Erinnerungen an den Exodus – Impulse zur Freiheit" Nachwirkungen in der späteren alttestamentlichen Tradition.

Das wissenschaftliche Hauptgewicht liegt auf dem zweiten Kapitel, das auch an Umfang die anderen bei weitem übertrifft. Leider wird seine einigermaßen kühne These nicht begründet, sondern als – in dem zu erwartenden Kommentar – bereits begründet vorausgesetzt und hier nur entfaltet, so daß eine Auseinandersetzung mit ihr einstweilen nicht möglich ist. Es handelt sich um die Rekonstruktion einer alten, vorjahwistischen Darstellung des Auszugs aus Ägypten, die in den jetzigen Text von Ex 5–15 eingegangen ist und dort nunmehr 37 masoretische Verse bzw. Versteile ausmacht, also einen ziemlich kleinen Bruchteil des Ganzen. Dieser alte Text besteht aus drei sehr schön – fast zu schön! – gegliederten Teilen, die die Verfasser überschreiben: Dienst für Pharao, Dienst für Jahwe, Furcht Jahwes. Die Überschriften zeigen schon, daß die Intention eine theologische ist. Wir haben geradezu „ein Stück theologischer Auseinandersetzungsliteratur" vor uns (91), entstanden zu einer genau anzugebenden Zeit und mit einem noch erkennbaren Zweck, nämlich im 10. Jahrhundert v. Chr. bei jahwetreuen Kreisen aus dem Norden Israels, die in Jerusalem gegen das Königtum Davids protestieren. Beim Frondienst in Ägypten ist an die Dienstleistungen zu denken, zu denen David seine Untertanen heranzog, und die Rettung am Meer, in der die Rede des Mose Ex 14,13a.14 geradezu eine „Anti-Kriegsansprache" genannt werden kann (63), wird dem politischen Anspruch des davidischen Königtums entgegengestellt. Auf exegetische Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, dazu wird nach dem Erscheinen des Kommentars die Zeit sein. Hervorgehoben sei immerhin die Deutung des Mirjamliedes Ex 15,20f im Zusammenhang der Philisterkriege Davids mit der in der Tat verführerischen Parallele 1Sam 18,6f.

Aus den übrigen Kapiteln braucht hier nur weniges genannt zu werden. Im ersten wird eine genaue Disposition des Buches Exodus in sieben Teile postuliert, die gegeneinander durch „Struktursignale" abgegrenzt sind; für das heute wieder einsetzende Bemühen um die Endredaktion sind solche Beobachtungen wertvoll. Das dritte Kapitel entfernt sich nicht weit von dem geläufigen Geschichtsbild, wie es etwa S. Herrmann in seiner „Geschichte Israels" gezeichnet hat; die Annahme einer Pestepidemie (S. 114f) schmeckt ein wenig nach der rationalistischen Bibeldeutung vergangener Zeiten. Die Texte, die das vierte Kapitel behandelt, sind recht divergent, auch was ihre Beziehung zum Exodus angeht: 1 Kön 12, Amos, Ez 20, Deutero- und Tritojesaja, Judit, Ester LXX, Weisheit, Salomos. Um so eindrucksvoller tritt damit das Ziel der Vf. zutage, den Exodus als eine immer wieder neu erfahrene „Befreiungsgeschichte" deutlich zu machen.

Das ist natürlich auch für den Nichtexegeten lesenswert und wird es bleiben, auch über die abklingende Mode der „Exodustheologie" hinaus, der die Vf. ein wenig, aber nicht allzusehr verpflichtet sind. Der Exeget sieht mit Spannung dem angekündigten Kommentar entgegen. In der Beurteilung der älteren Pentateuchtradition gewinnen gegenwärtig nach einer im ganzen konservativen Periode fortschreitend kritische Stimmen Raum. Es scheint, daß die beiden Vf. dazu einen Part von Gewicht beitragen werden.

Göttingen Rudolf Smend

Das Buch der Preisungen. Verdeutscht von Martin Buber. – Heidelberg: Schneider. (1975). 209 S. (Die Schrift. Sonderausgabe aus Bd 4: „Die Schriftwerke") Ln DM 19.20

Für jemanden, der wie der Rez. über ein Jahrzehnt für die neue ökumenische Übersetzung des Psalters verantwortlich war, ist es immer wieder reizvoll, mit einer anderen Übersetzung konfrontiert zu werden. Das gilt in außergewöhnlicher Weise für die neu aufgelegte deutsche Ausgabe des Psalters von M. Buber. Begibt sich der Leser der gängigen Bibelübersetzungen in die Gefahr, allzu leicht bei einer modernen, flüssigen und leicht lesbaren Wiedergabe darauf zu vergessen, daß er es nicht mit dem Urtext zu tun hat, so weist ihn Buber auf Schritt und Tritt darauf hin. Das herbe, ungewöhnliche, oft nur schwer verständliche Deutsch, die vielen Neuprägungen, die eigenartige Syntax stoßen geradezu zwangsläufig auf das hinter dieser Sprache aufscheinende hebräische Original hin. Man sollte vielleicht eher von Umsetzung als von Übersetzung sprechen. Eine solche Sprache geht nicht leicht ein, sie zwingt zum bohrenden Nachdenken und Auseinandersetzen, ehe sie das Geheimnis des Textes preisgibt. Sie zeigt an, welche Räume zwischen der Welt des Psalters und unserem modernen Abendland liegen. Gerade darin sehe ich die besondere Aufgabe und Zielsetzung der Übersetzung von Buber, daß sie einen nicht zu schnell, vermeintlich fertig, aus der Arbeit am Psalter entläßt. Daher sollte man öfter zu dieser eigenwilligen Übersetzung greifen, denn sie regt immer wieder neu und unweigerlich dazu an, tiefer in die Welt der Psalmen einzudringen.

Regensburg Heinrich Gross

Becker, Joachim: **Wege der Psalmenexegese.** – Stuttgart: Kath.-Bibelwerk (1975). 141 S. (Stuttgarter Bibelstudien 78). kart. DM 18.–

Schon 1966 hat Vf. sich mit der Stuttgarter Bibelstudie 18: „Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen" zu einem ähnlichen Thema geäußert. Hier stellt er die verschiedenen methodischen Zugänge zu den Psalmen seit dem Kommentar von H. Gunkel (1929) vor, die seit etwa 50 Jahren in breitgefächerter und vielfarbiger Weise die Geheimnisse des Psalters aufschlüsseln wollen. Dabei wird mit Recht die formgeschichtliche Methode Gunkels (12–17) bevorzugt, denn mit dessen Einteilung der Psalmen in verschiedene Gattungen ist die Grundlage für jedes zukünftige wissenschaftliche Arbeiten an ihnen gelegt. Vielleicht mißt B. Tragweite und Ertrag der weiteren Methoden (z. B. kultischen, königsideologischen, bundesideologischen) zu sehr an ihrer Konformität mit Gunkel und distanziert sich recht kritisch von ihnen. Dagegen finden die frömmigkeitliche, kollektive und historisierende Psalmendeutung (73–111) weithin die Zustimmung des Vf. Denn in ihnen kommt am besten sein Verständnis über den jahrhundertelangen Entstehungsprozeß der Psalmen, vor allem die Neuinterpretation mancher Lieder in späterer Zeit zum Ausdruck. An den Pss 22. 69. 102 z. B. weist er nach, wie sie durch Aufnahme der Thematik von Deuterojesaja von der ursprünglich individuellen zur kollektiven Aussage gebracht wurden. Bei aller, auch innerkirchlichen Kritik an der bis heute trotzdem ungebrochenen Bedeutung des Psalters als offiziellem Gebetbuch unserer Kirche betont B. zu Recht, daß der Psalter die unverzichtbare „Infrastruktur der Frömmigkeit" (133) darstellt.

Aufs Ganze gesehen, bietet B. eine weitausholende und tiefgreifende Übersicht über die derzeitigen methodischen Wege zur Interpretation der Psalmen. Alle wesentliche Literatur ist berücksichtigt. Diese umfassende „Einleitung" in den Psalter kann vor allem auch Theologiestudenten nur nachdrücklich empfohlen werden.

Regensburg Heinrich Gross

Seybold, Klaus: **Bilder zum Tempelbau.** Die Versionen des Propheten Sacharja. Stuttgart: KBW Verlag (1974). 128 S. (Stuttgarter Bibelstudien 70) kart. DM 16.–

In zehn Kapiteln wird hier das Buch Sacharja dem interessierten Bibelleser in wissenschaftlicher Präzision und zugleich verständlicher Ausdrucksweise nahegebracht, gleichsam ein Beispiel dafür, wieviel kritische Wissenschaft gerade auch für weitere Kreise zum Verständnis eines biblischen Buches beizutragen vermag, wenn die richtige Form der Darstellung getroffen wird: Literarische Struktur und sprachliche Ausdrucksmittel des Buches Sacharja werden hier so analysiert und dargelegt, daß sich dem Leser immer weitere Aspekte und Dimensionen erschließen.

Kap. I klärt die literarkritischen Fragen, im wesentlichen die bewährten Lösungen zusammenfassend, wobei sich als Grundlage der Schrift ein Zyklus von sieben Visionen ergibt: 1, 8–15; 2, 1–4; 2, 5–9; 4, 1–6aα. 10b–14; 5, 1–4; 5, 5–11; 6, 1–8, von einem deuteronomistischen Redaktor in 1, 8–6, 15 unter ein Datum gestellt und später ergänzt.

Kap. II (24ff) bringt die Visionsschrift in Übersetzung mit Erklärungen zum Text, Kap. III (31ff) erläutert das Relationsgefüge im Zyklus der sieben Visionen, deren durchlaufender Faden in der vierten Vision einen Höhepunkt erreicht, während die Visionen I und VII, II und VI und III und IV einander entsprechen: Ein Zyklus mit innerer Symmetrie.

Kap. IV (40ff) beschreibt die Darstellungsformen. Vor allem beherrschen die Mittel des symmetrischen Aufbaus im Stil altorientalischer Bild- und Ornamentgestaltung die Struktur, aber nicht statisch, sondern Ruhe und Aktion wechseln und bilden ein dramatisches Szenarium. Die Einzelvision besteht jeweils aus vier Grundbestandteilen: (a) Eröffnung, (b) Visionsbeschreibung, (c) Erzählung der geschauten Ereignisse, (d) Wiedergabe der Deutegespräche. Ein Schema, das also die Nähe zum Traum- und Visionsbericht verrät, hier akzentuiert: es sind Nacht-Traumgesichte einer mitzuteilenden Wirklichkeit.

Meisterhaft verstand es der Autor auch S. 48ff in Kap. V (Struktur und Profil der Einzelvision) Forschungsüberblick und Darlegung zu verbinden und in Kap. VI (58ff) das Verhältnis zwischen Vision/Bild und Audition/Wort darzulegen. Hier begegnen Beobachtungen und Formulierungen, die nicht nur für das Sacharjabuch allein aufschlußreich sind, sondern für das Verständnis von Prophetie und Apokalyptik wichtige Beiträge liefern. In Kap. VII (64ff) und VIII (76f) werden die Bildmotive behandelt (Leuchter etc.) und auf ihren Ort in der Jerusalemer Tempelsymbolik zurückgeführt. Interessiert aber zurückhaltend nüchtern referiert und beurteilt Seybold die Möglichkeiten psychologischer Deutungen.

Das letzte Kapitel bringt den inhaltlichen Höhepunkt, die Darstellung von „Perspektive und Intention". Angesichts der persischen Friedens-Großmacht setzte sich der Prophet und Priester „Sacharja" mit der Frage auseinander, wie sich dazu Gottes Herr-Sein und der Wiederaufbau des Tempels verhält, und wie Israel nun unter diesen Umständen organisiert und regiert werden sollte. Für letzteres bot er ein dyarchisches Modell mit den beiden „Gesalbten", Davidide und Hauptpriester, das zwar Eingang in eschatologische Erwartungen gefunden, nicht aber zur Verwirklichung geführt hat, denn der Priester übernahm auch die Regentenfunktion. Wichtiger war aber das theologische Anliegen: Gottes Präsenz und Wirken in und über der durch Persien machtvoll beherrschten Welt transparent zu machen, die Weltreich-Idee bis in Details aufgreifend und zur Beschreibung der Gottes-Herrschaft benützend.

Zu diesem Zweck griff Sacharja auf den vorexilischen Tempel als imaginärer Visionsempfängnisstätte zurück: in ihm sah er die göttliche Welt repräsentiert und vom Tempelbau erhoffte er sich eine – wenn auch modifizierte – Restitution dieser Präsenz-Realität. Man könnte vielleicht noch weitergehen und sagen: Dynastiegründung und Tempelbau, im Alten Orient miteinander verbunden, sind modifiziert in Sacharjas Theologie eingegangen. Mit dem Bau des Tempels wird nicht mehr die davidische Dynastie als maßgebendes Komplement verbunden als vielmehr die Restitution der göttlichen Herrschafts-Präsenz. Wie die vorexilischen Propheten in ihrer Gottesauffassung die Dimensionen der politisch meßbaren Macht schon gesprengt haben, so auch Sacharja im Blick auf die – immerhin bejahte – Dynastie, was freilich im hierarchischen Bereich wettgemacht wurde, da die politisch-administrativen Gegebenheiten nun einmal vorhanden waren.

Seybold ordnet die sieben Visionen (98ff) den sieben Hauptfunktionen des Tempels zu: (1) Audienzort, (2) Ort des Völkergerichts, (3) Asyl/Schutzort, (4) Residenz und Verwaltungszentrum, (5) Ort der sakralen Gerichtsbarkeit, (6) Ort der Sühne und Reinigung, (7) Zentrum des weltweiten Gottesreiches.

Also eine durch Offenbarungsbereiche legitimierte Weissagung mit dem Zweck, die Legitimation und die Kontinuität des Jerusalemer Heiligtums ungeachtet der weltpolitischen Realität zu verbürgen; zwischen Prophetie und Apokalyptik, noch die Vermittlung zwischen irdischer Realität und „himmlischem" Sachverhalt erstrebend. Die spätere Apokalyptik stand vor allem unter dem Schock des entweihten Heiligtums, Sacharjas Prophetie begleitete den Tempelbau – als eine Art Bilderfries in Worten, daher in sich bewegt, dramatisch ablaufend, die Effekte gedoppelt durch Bild und Wort.

S. 107–110 faßt die Ergebnisse übersichtlich und eindrucksvoll zusammen: Man wird dabei animiert, das Buch noch einmal von vorne zu beginnen, genauer und nachdenklicher durchzulesen. Es ist ein Buch, aus dem man die Methoden wissenschaftlicher Interpretation lernen kann und zugleich unmittelbar zum Verständnis des Textinhalts geführt wird. Die Methoden, so meisterhaft sie beherrscht und angewandt erscheinen, sind hier was sie sein sollen: Mittel zum Zweck.

Ein Abkürzungsverzeichnis (111–113), eine sorgfältig erstellte Bibliographie (114–122), ein Bibelstellenregister (123–126) und ein Autorenregister (127f) runden dieses Bändchen der Stuttgarter Bibelstudien ab, das seinem inhaltlichen Gewicht und seinem wissenschaftlichen Niveau nach so manchen umfangreichen Band aufwiegt. Auch für das Verständnis der frühjüdischen Literatur, speziell apokalyptischer Prägung, ist die Lektüre dieses Werkes von großem Nutzen.

Köln Johann Maier

Heine, Susanne: **Leibhafter Glaube.** Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1976). 223 S. kart.

Seit einiger Zeit erscheint in der Theologie das Wort Hermeneutik in einer erweiterten Bedeutung. Wurde Hermeneutik bislang als Lehre der Kunst verstanden, einen überlieferten Text auszulegen und seine ursprüngliche Aussage zu ermitteln, soll nun Hermeneutik zusätzlich das Bemühen bedeuten, seine einstige Aussage auf das heutige Selbstverständnis zu beziehen und diesem zu vermitteln. Dabei kann, was historisch-kritischer Betrachtung als Widerspruch innerhalb biblischer Texte erscheint, als sinnvolle polare Spannung gültig sein. Diesen Tendenzen tritt Susanne Heine in ihrer von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien angenommenen Dissertation bei, in der sie vor allem das paulinische Verständnis von Leib und Geschichte erhebt. Die Leibhaftigkeit des Menschen ist der Grund wie seiner Geschichtlichkeit, so der Geschichtlichkeit des Glaubens. Aus der Leiblichkeit folgt räumliche und zeitliche Begrenztheit des Menschen, doch auch seine Eingebundenheit in Gesellschaft und Umwelt. Den Gegensatz zu solcher existentialer Hermeneutik bezeichnet H. immer wieder als „schlechte Metaphysik", worunter sie starre philosophische Ontologie versteht.

H. berichtet zunächst über Ansätze und bisherige (unzureichende) Behandlung der Fragen, vor allem bei R. Bultmann, E. Käsemann und E. Fuchs. Weiterhin entfaltet H. die Systematik des Problems, um dieses sodann an paulinischen Texten darzustellen. Die Wörter und Begriffe soma, sarx, psyche, nous, pneuma, physis werden erklärt und – in scharfer Dialektik – gegeneinander abgegrenzt. Mit den Begriffen sarx und pneuma meint Paulus zwei einander widerstreitende Glaubenshaltungen, die auch als Werke und Gnade, Tod und Auferstehung beschrieben werden können. Aus der geschichtlichen Gestalt des Glaubens folgt „die in der Institution sichtbare Gestalt der Kirche" wie die erfahrbare Ordnung der Sakramente. Sprache des Glaubens ist darnach „Bildersprache auf Grund der kategorischen Bedingtheit alles Sprechens".

Bisherige Überlegungen und Einsichten fortführend, gelangt H. zu bedeutsamer neuer Beschreibung konkreter menschlicher, geschichtlicher und gläubiger Existenz.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Brändle, Rudolf: **Die Ethik der ‚Schrift an Diognet'.** Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts. – Zürich: Theol. Verlag (1975). 257 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes Bd 64) kart. DM 33.–

Diese Basler theologische Dissertation (1972) versucht die Eigenart und Bedeutung der in vielerlei Hinsicht merkwürdigen Schrift im Gegenüber zum Neuen Testament und zur geistigen Situation der Kirche zur Zeit ihrer Entstehung neu zu bestimmen und kommt zu bedeutsamen Ergebnissen. B. setzt voraus, daß die Kapp. 11–12 später von anderer Hand hinzugefügt wurden und ist der gut begründeten Auffassung, daß der Autor „dieser faszinierenden Schrift ein in Alexandrien in den Jahren 190–200 schreibender Anonymus gewesen ist" (234).

Dessen Bedeutung bestehe darin, daß er als „erster nichthäretischer Autor (neben Irenäus) ... gegen Ende des 2. Jh. wahrscheinlich unter dem Eindruck der Paulus- und Johannesbegeisterung gnostischer Kreise auf die paulinische und johanneische Tradition zurückgegriffen hat", wobei er „das Hauptanliegen der Gnosis, die Soteriologie, aufgenommen und sie mit paulinischen Kategorien als Rechtfertigung der ungerechten Menschen durch Gott unterpretiert" hat. „Aus der apologetischen Tradition ... stammt sein Interesse für die Ethik ... Er hat die Ethik soteriologisch begründet und hat Soteriologie und Ethik zu einer großartigen Einheit verbunden. In dieser Verbindung, die er unter Rückgriff auf die paulinische Theologie geschaffen hat, liegt die theologische Leistung des Anonymus. Er hat mit seiner Schrift den Übergang von der Apologetik zur Theologie der großen Alexandriner vorbereitet. Er ist eine eigene Persönlichkeit und gehört zu den Großen in der altkirchlichen Literatur. Es ist ein Rätsel der Kirchengeschichte, daß die Kirche den Dienst, den der Anonymus ihr mit seiner Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie in entscheidender Zeit geleistet hat, nicht zu würdigen gewußt, sondern diesen Mann und seine Schrift totgeschwiegen hat" (235).

B. führt die Arbeit von H. I. Marrou, A Diognète, Paris 1965[2] fort und ergänzt sie durch seine Forschungen auf bedeutsame Weise. Hervorzuheben ist vor allem die Bestimmung des Einflusses der paulinischen und der johanneischen Tradition auf das Denken des Autors und die Bedeutung dieses Einflusses im Gesamt seiner theologischen Konzeption im Vergleich mit den verfügbaren literarischen Zeugnissen über die heidnische und christliche Denkwelt im Umkreis des Vf.

Auffällig ist, daß diese Schrift jede Art von Philosophie als nutzlos ablehnt, ebenso neben der heidnischen auch die jüdische Religion, und allein die Offenbarung des wahren Gottes durch Jesus, seinen wesensgleichen Sohn, den Schöpfer und Erlöser der Welt, gelten läßt als Grundlage echter Gottesverehrung. Als Grund der Offenbarung Gottes nennt er dessen Güte und Liebe, die den Menschen wahres, ewiges Leben schenkt und sie zur Liebe befähigt und anleitet. Insofern kann man bei Diognet von einer theonomen, soteriologisch begründeten Ethik oder Moral sprechen. Die zentrale Stellung der „Liebe" in diesem Entwurf hat ihren Anhalt vor allem bei Johannes, näherhin im 1. Johannesbrief, aber auch bei Paulus. Ähnlich wie Paulus und Johannes vertritt auch Vf. des Diognetbriefes – einer Werbeschrift für den christlichen Glauben – eine eschatologisch bestimmte Existenzdialektik, die vor allem im Verhalten zum Kosmos und zur Menschheit sich zeigt – im Kosmos, aber nicht aus dem Kosmos –, jedoch weltoffener ist als im Neuen Testament. Vor allem die eschatologische, soteriologische und ethische Konzeption des Kolosser- und Epheserbriefes und deren christologisches Denken wurde vom Diognetbrief aufgenommen und weitergeführt.

B. faßt die vom Diognetbrief vertretene Konzeption des Christseins unter dem Stichwort „Gottesdienst in und an der Welt" zusammen und meint, daß die paulinische Idee von Röm 12,1f hier kongenial begriffen und weitergeführt worden sei (vgl. bsd. das Schlüsselwort mysterion theosebeias 4,6; vgl. 7,1; 5,3 u. ä.). Dem ist bereitwillig zuzustimmen. Wenn er aber – wohl im Anschluß an Käsemann – daraus folgert, Vf. des Diognetbriefes sei an Kult, an Kultfunktionären und Kultakten ebensowenig interessiert gewesen wie an Ehelosigkeit, Jungfräulichkeit und Askese (s. dazu die Aussage, daß „die Christen heiraten und Kinder zeugen" 5,6), auch meint, daß weder die Sakramente noch die Kirche als gegliederter Organismus für seine Auffassung vom Christsein eine Rolle spielten, dürfte er den Bereich dessen, was dieser Text auszusagen vermag, deutlich überschritten haben. Abgesehen vom geringen Umfang der Schrift darf der Anlaß und Zweck des Schreibens nicht übersehen werden (vgl. die genaue Angabe in der Einleitung des Schreibens!). Das Schreiben an Diognet ist an Nicht-Christen gerichtet, deren Vorurteile und Fehlauffassungen in konkret angegebenen Punkten der Autor überwinden will, wobei er ausdrücklich feststellt, daß durch sein Schreiben das Eigentliche des Christseins gar nicht gesagt werden könne (4,6). Dies müsse vielmehr Gott selber denen schenken, die seine Offenbarung durch seinen Sohn glaubend annehmen. Daß er von Sakramenten nichts sagt, ist in diesem Zusammenhang begreiflich; dasselbe gilt in bezug auf die Ehelosigkeit oder auf die Verfassung der Kirche. Denn daß Vf. als Christ Taufe und Eucharistiefeier, das Vorhandensein kirchlicher Ämter und bewußt bejahter Ehelosigkeit kannte und wohl auch bejahte, kann wohl kaum ernsthaft bestritten werden. Wer würde, wenn er nur die Glaubenstheologie des Paulus und des Johannes kennte, annehmen, daß beide einen so „massiven" Sakramentalismus vertreten, wie z. B. Röm 6,1ff; 1 Kor 11,23ff; Joh 3,3ff; 6,51ff zeigen? Damit soll nicht bestritten werden, daß das neue Sein, das neue Leben, also die „soteriologische Ethik" im Mittelpunkt der Schrift und daher wohl auch im Vordergrund des Interesses seines Autors stehen. Aber daraus nun eine Konzeption des Christseins im Sinne der Käsemann'schen Deutung von Paulus und Johannes abzuleiten, ist methodisch nicht einwandfrei möglich. Das zeigt sich bereits daran, daß das Schreiben an Diognet geistig vor allem mit den im Sinne von E. Käsemann als frühkatholische Vergröberungen des echten Paulinismus gedeuteten Schreiben Kolosserbrief und Epheserbrief verwandt ist. Im Blick auf deren Soteriologie und Ekklesiologie ist allerdings zu fragen,

weshalb jeder Hinweis auf das Pneuma (dies gilt auch für die Theologien des Paulus und Johannes) und auf die Kirche als pneumatische Wirklichkeit fehlt. Ist diese Haltung antignostisch und antienthusiastisch bedingt? Hier, an dieser Stelle, beginnen die wirklich bedeutsamen Fragen, die vor allem durch den Rückgriff auf die Christologie und Soteriologie des Briefes zu lösen wären (vgl. 9,2: lytron hyper hemon; auch 9,4), aber auch auf seine Theologie. Was bedeuten die Sünden, das Sündigsein in der Erlösungsauffassung dieses Schreibens? Ist das „en tini-en mono to hyio tou theou" (9,4) nicht doch ein Hinweis auf die paulinische Tauftheologie? Ist der Autor des Diognetbriefes wirklich frei von der Überzeugung, daß der Tod Jesu entscheidend mit der Überwindung „des Bösen" (neutral und personal) zu tun hat? Und gilt nicht auch für dieses Schreiben, was bereits bei der Areopagrede des Paulus (Apg 17) zu beobachten ist, daß die Missionsverkündigung vor Heiden die Dinge in den Vordergrund rückte, die für Heiden verständlich und anziehend oder besonders wichtig waren, die aber, für die das Gegenteil galt, zunächst nur im Vorübergehen streifte? Steht die Soteriologie des Diognetbriefes daher nicht Lukas näher als Paulus und Johannes, auch wenn hier die paulinischen Begriffe von Gerechtigkeit und Rechtfertigung (s. Kp. 9) begegnen? Und spricht dieses Schreiben wirklich vom Vater Jesu Christi, wie Paulus dies tut? Die Aufforderung, Gottes Güte und Liebe nachzuahmen (Diognet 10,4) entspricht jedenfalls eher Lukas (und Mattäus), (vgl. Lk 6,37; Mt 5,48), im Unterschied zu Paulus. Und wenn man die Missionsreden der Apostelgeschichte vor Heiden prüft, fällt auf, daß auch in ihnen von der Kirche Christi und der Heilsbedeutung der Zugehörigkeit zu ihr nicht die Rede ist, obwohl Lukas ein großes Interesse an der Kirche selbst und eine reflektierte Ekklesiologie besitzt. Gerade dies trifft auf die Briefe nach Kolossä und Ephesus in besonderer Weise zu. Könnte es nicht sein, daß deren Aussage, Christus sei als das Haupt der neuen Schöpfung auch das Haupt der Kirche, den Vf. des Diognetbriefes dazu gebracht hätte, anzunehmen, daß er bereits ekklesiologisch alles Wichtige gesagt hätte, wenn er aufzeigte, daß der menschgewordene Sohn Gottes der Anführer, Erlöser und Herr der neuen Schöpfung ist? (Vgl. 7,2: „Der technites und demiourgos des Alls, durch den Gott die Himmel erschuf . . .", dazu 7,1; 8,11; 9,5f; auch 1: „touto kainon genos").

All diese Fragen stellen sich beim Studium dieser Untersuchung. Das weist einerseits auf die Bedeutung ihrer Ergebnisse hin – das umsichtige Vorgehen, die gründliche Kenntnis der christlichen und heidnischen Literatur dieser Zeitepoche und der Entwicklung der frühchristlichen Literatur, die neue Wertung der Bedeutung dieses Schreibens seien eigens hervorgehoben –, andererseits aber ist daran eine gewisse Einseitigkeit dieser Untersuchung abzulesen, die nach einer Ergänzung durch weitere Studien ruft.

Passau Otto Knoch

Hamman, Adalbert G.: **Jacques-Paul Migne.** Le retour aux Pères de l'Église. – Paris: Beauchesne (1975). 179 S. (Le point théologique 16), kart. FF 30.–

Im Alter von 75 Jahren ist J. P. Migne 1875 gestorben; H. hat dieses Jahrhundertgedächtnis zum Anlaß genommen, Migne ein interessantes bio-bibliographisches Denkmal zu setzen. Allerdings beschränkt sich H. vorwiegend auf zwei Aufgaben: er will einerseits die schlimme Lage der französischen Theologie im 19. Jh. und andererseits die Erneuerungsversuche darstellen, zu denen Migne vor allem mit seiner bekannten Patrologia latina und graeca einen wichtigen Beitrag geleistet hat.

H. gibt einleitend für einen weiteren Leserkreis einen geschichtlichen Überblick über Patrologie und Patristik, eine kurze Darstellung der Überlieferung der Väterschriften, der Entstehung christlicher Bibliotheken und er schildert das Schicksal von Handschriften und die Übermittlungswege in mancherlei Sammelwerken.

Die Bedeutung der Unternehmungen von Migne wird erkennbar auf dem Hintergrund der französischen Seminartheologie des 19. Jh., der neben guten Lehrern vor allem Bücher fehlen. Migne stammt aus der Auvergne, er studiert im Seminar in Orléans und wird dann Pfarrvikar an verschiedenen Orten. Wegen eines Zwischenfalles bei einer Fronleichnamsprozession (1831) verfaßt er seine erste Broschüre von 100 Seiten: „De la liberté, par un prêtre", die vom Bischof, der davon keine einzige Zeile gelesen hat, sofort verboten wird. Migne verläßt die Pfarrseelsorge, wird Journalist und Verleger in Paris und gründet seit 1833 katholische Zeitungen und Zeitschriften, die zum Teil recht erfolgreich, manchmal aber auch nur kurzlebig sind. Zum wichtigsten Arbeitsgebiet aber wird für Migne seit 1837 seine „Bibliotèque universelle", in der über 1000 Bände erschienen sind mit einer Gesamtauflage von 17 Millionen Exemplaren. Die beiden Patrologien sind nur ein Teil des Gesamtwerks, das mit wenigen Ausnahmen mit Recht vergessen ist; H. gibt darüber eine eindrucksvolle bibliographische Übersicht. Migne errichtet einen eigenen Verlag mit Druckerei, wo zwischen 300 und 500 Mitarbeiter jeden Grades beschäftigt sind. Auch eine blühende Devotionalienwerkstatt gehört dazu, in der sogar Orgeln gebaut werden. Migne ist ein tüchtiger Kaufmann, dessen Geschäftigkeit sich zum Teil am Rande kanonistischer Legalität entfaltet; er ist zeitweise in Paris suspendiert, aber trotzdem auch bei Bischöfen wohlangesehen. H. schildert recht lebendig das Charakterbild seines Helden, der ein biederer Ultramontanist war, Angst vor dem Index hatte und der Kirche ehrlich dienen wollte.

Die Bedeutung der beiden Patrologien beruht darauf, daß es zwar mancherlei patristische Sammelwerke und Einzeleditionen gab, aber keine wirklich umfassende Gesamtausgabe aller einschlägigen Texte, die zudem noch möglichst vielen leicht erreichbar sein sollte. Eine bibliographische Übersicht über die vor Migne existierenden Sammlungen altchristlicher Schriften zeigt, wie nötig das Unternehmen von Migne war. Unter Benützung dieser Sammelwerke und anderer Editionen wollte Migne einen Nachdruck aller Schriften der „katholischen Tradition" aus den ersten zwölf Jahrhunderten schaffen und zu geringem Preis (auf schlechtem Papier) möglichst weit verbreiten.

Guéranger und Pitra waren die wichtigsten wissenschaftlichen Mitarbeiter und Berater (ausführlicher berichtet darüber L. Soltner in der Rev. des Et. Augustiniennes 1975, 317/44: Migne et Dom Guéranger. La collaboration solesmienne aux débuts de la Patrologie latine; weitere Hinweise ebenda 1976, 196/7 in der Rezension von G. Foliet). Man erfährt mit Erstaunen, daß mehr als fünf Korrekturlesungen üblich waren: Migne hat es sich nicht leicht gemacht. Von der Patrologie latina erschienen 1844–1855 217 Bände, dazu 1862–1865 die Indices. Die Patrologia graeca wurde von 1857–1868 in 161 Bänden gedruckt; der Band 162 befand sich gerade im Druck, als 1868 ein Brand die gesamten „Atéliers catholiques" zerstörte. Die Patrologien wurden recht unterschiedlich aufgenommen. Ein so bedeutender Philologe wie E. Schwartz hat sie als cloaca maxima bezeichnet; heute ist man toleranter und wird mit den älteren Teilen der Patrologia latina versöhnt durch das Patrologiae latinae supplementum (5 Bde, 1958/1974), das H. selbst bereitgestellt hat.

Hammans Darstellung sei den vielen empfohlen, die immer wieder zu Mignes Patrologie greifen, ob sie wollen oder nicht: auch nach hundert Jahren gebührt Migne immer noch Dank und auch ein wenig Bewunderung für sein so hilfreiches Werk.

Bochum Alfred Stuiber

Scipioni, Luigi I.: **Nestorio e il concilio de Efeso.** Storia dogma critica. – Milano: Vita e Pensiero 1974. VII, 453 S. (Studia Patristica Mediolanensia 1) Lw. Lit. 14.000

Vf. hat bereits 1956 ein vorzügliches Nestoriusbuch vorgelegt, wo er auf knappem Raum nicht nur die Christologie des Liber Heraclidis, sondern auch die Babais des Großen im Liber de unione behandelte. Das neue Buch ist mehr als doppelt so dick, gelegentlich überflüssig breit, offenbar ist die ganze neue Mailänder Reihe auf umfangreiche Monographien angelegt (die Schmalheit der Bände in der Reihe „Paradosis", wohin das Buch von 1956 gehört, ist gewiß das Verdienst des Herausgebers O. Perler; Autoren und Editoren sollten sich allmählich wieder der finanziellen und physischen Grenzen ihrer Käufer und Leser erinnern).

S. erzählt die spannende Nestoriusgeschichte unter Verwendung der neuen Forschungsergebnisse sehr anschaulich, aus Gründen der ausgleichenden Gerechtigkeit mit starker Sympathie für seinen Helden. Längere Textauszüge der Protagonisten werden in Übersetzung mitgeteilt, was sehr willkommen ist, denn weder Nestorius noch Kyrill sind leicht zu übersetzen, wenn man von den christologischen Formeln im engsten Sinn absieht. Nicht nur wird die Theologie des Nestorius in ihren verschiedenen Phasen ausführlich dargestellt, auch die der Gegner wird skizziert. Das Hauptgewicht fällt dabei natürlich auf Kyrill (p. 110–132; 139–148). Kyrill hat mit Nestorius das soteriologische Interesse gemeinsam (p. 111); in wohltuendem Unterschied zur immer noch weitverbreiteten Beurteilung der Christologie Kyrills als einer glorreichen und für die Zukunft gültigen Zusammenfassung der kirchlichen Tradition, erscheint sie als altmodisch und in der durch Apollinarius geschaffenen christologischen Problematik als unzulänglich (p. 132). Die bekannte Nähe der abendländischen Christologie zur antiochenischen ist festzustellen auch bei den lateinischen Gegnern des Nestorius, die dem Westen die unhaltbare Karikatur seiner Auffassungen vermacht haben, Cälestin und Cassian (p. 163. 171). Die Art des Auftretens des Proklus gegen Nestorius wird als die Unverschämtheit gebrandmarkt, die sie ist (p. 87).

Besonders zu begrüßen ist die Beschreibung und thematische Analyse der Predigten des Nestorius vor Ausbruch des Streites (p. 32–62)

unter Einbeziehung der drei von Nau publizierten, vollständig erhaltenen Predigten über die Versuchungsgeschichte. S. betrachtet Johannes Chrysostomus als Hauptquelle für die soteriologische Thematik dieser Predigten (p. 46 n. 86 Parallelstellen bei Chrysostomus). Die Auseinandersetzung mit den Arianern erforderte die Beschäftigung mit dem Hebräerbrief, Sermo V bei Loofs ist ihr gewidmet. Diese Predigt sei aus inneren Gründen in zwei Bestandteile zu zerlegen: einerseits Loofs p. 238,27–240,11, etwas älter und milder, den Text der Reihe nach paraphrasierend, andererseits der große Rest der Predigt, mehr polemischen Charakters, etwas später und vermutlich zusammengesetzt aus Fragmenten einer oder mehrerer Predigten über das gleiche Thema, auf die innere Ordnung des Hebräertextes werde hier keine Rücksicht genommen (Scip. p. 51 n. 94). Von der Überlieferung her ist gegen diese Zerlegung Bedenken anzumelden: abgesehen von den drei pseudochrysostomischen Versuchungspredigten ist dies die einzige Predigt des Nestorius, die vollständig griechisch erhalten ist, wiederum unter dem Namen des Chrysostomus (wie Loofs und Haidacher gleichzeitig und unabhängig voneinander nachwiesen), anders als die Versuchungspredigten ist sie in diesem vollständigen Zustand bei Loofs abgedruckt, außerdem ist sie sehr intensiv für die gegen Nestorius gerichteten Florilegien ausgenutzt worden. Den beiden Zweigen der Überlieferung hat sie also als e i n Text vorgelegen. Und bei den Predigten setzt die für uns greifbare Überlieferung praktisch sofort ein, nachdem sie gehalten wurden (aus S. p. 50 unten kann man den Eindruck gewinnen, als ob Loofs erst die Einheit dieser Predigt geschaffen habe). Ich kann die von S. festgelegten Nahtstellen nicht als solche erkennen; vielmehr scheint es mir so zu sein, daß Nestorius im Lauf der Predigt alles zusammenträgt, was gegen das arianische Verständnis von Hebr. 3,1 (und des Hebräerbriefes überhaupt) spricht, dazu gehört auch Hebr. 2,16–18, welche Verse er hintereinander in dem von S. ausgeschiedenen Stück erklärt.

Was den Liber Heraclidis betrifft, so akzeptiert S. bis auf eine Glosse meine literarkritische Analyse dieses Werkes (vorgelegt CSCO 242, 1963), macht aber von deren wichtigstem Ergebnis einen anderen Gebrauch, indem er den Dialog am Anfang des Liber Heraclidis für eine Schrift des Nestorius aus der Anfangszeit seines Exils erklärt, die dann mit der zweiten Apologie (dem echten Teil des Liber Heraclidis) zusammengearbeitet worden sei (p. 308). Das erkläre die literarischen Unebenheiten am Übergang; nicht nur sei der Beginn der 2. Apologie affiziert, sondern auch das Ende des Dialogs. Dementsprechend bietet S. vor dem letzten Kapitel über den „späten Nestorius" (p. 362ff) eins über die „Exilsperiode" (p. 299ff), das ganz auf dem Dialog basiert. Zum Abschnitt über den „Lehrgehalt" des Dialogs (p. 208–335) hätte angemerkt werden können, daß in meinem Nestoriusbuch bereits eine umfangreiche Analyse des Inhalts vorliegt (p. 135–183). Die Begründung S.s für seine Auffassung (p. 306f) besteht aus reinen Vermutungen, teilweise psychologischer Art, der nachchalkedonensische Ansatz für den Dialog, wie ich ihn genauer in ZKG 1966 durch die konkreten Beziehungen zu Philoxenus von Mabbug festlegen konnte, wird p. 304 n. 10 als bloße Behauptung abgetan. Hier würde mich erst eine begründete Widerlegung bekehren. Inzwischen hat mich eine ausgedehntere Lektüre des Philoxenus in meiner Auffassung nur bestärken können. Im Referat S.s geben p. 310–314 (von n. 21 bis n. 38) die Partie des Dialogs wieder, die sich unmittelbar mit der philoxenianischen Thematik befaßt. Den Dialog aufs neue unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen, wäre eine lohnende Aufgabe, zumal wenn jetzt die de Halleuxsche Ausgabe der Philoxenusschrift über den Johannesprolog im CSCO zur Verfügung stehen wird.

Wenn S. in der Soteriologie des Dialogs eine Nähe zu des Nestorius Predigten über die Versuchung sieht (p. 353), so reicht das zur Bestimmung der Verfasserschaft des Nestorius angesichts des eben Gesagten nicht aus, zumal wenn einerseits für die Predigten an Chrysostomus erinnert wird (s. o.), andererseits für den Dialog an Irenäus (p. 335ff), der direkt benutzt sein soll (dafür scheinen mir die Parallelen nicht spezifisch genug) – all dies ist eher gemeinsamer Traditionsfundus. Immerhin macht J. Gribomont in seiner Rezension von S.'s Buch (Riv. storia lett. relig. 12, 1976, p. 113–116) darauf aufmerksam, daß Theodoret einen Teil der herangezogenen Irenäustexte zitiere, „ce qui montre que les partisans de Nestorius en ont vu l'intérêt; il est admissible que le Dialogue s'en inspire" (l. c. p. 116). Abgesehen von der Verfasserfrage ist die Aufhellung solcher Traditionshintergründe, wie sie S. vornimmt, wichtig, weil sie zur gerechteren Beurteilung der Theologen der antiochenischen Schule beiträgt.

Scipionis Frühdatierung des Dialogs bleibt auch jede überzeugende Erklärung dafür schuldig, warum das christologische Hypostasenproblem darin überhaupt keine Rolle spielt (die einmal verblüffenderweise erwähnte e i n e Hypostase eliminiert er prompt als Glosse, p. 326, wogegen sie für mich sowohl Datierungshilfe wie Hinweis auf die Einstellung des Vf. ist). Es ist undenkbar, daß zu einer Zeit, als der Streit zur großen Erbitterung der Antiochener auch das Andenken Diodors und Theodors zu verdunkeln begann und die Anathemata Kyrills mit ihrer „Einigung der Hypostase nach" weiterhin den schärfsten Anstoß boten, Nestorius friedlich vom Hypostasenproblem abgesehen hätte. Die Basis für die originelle prosopon-Christologie (Austausch zweier prosopa, die ein prosopon bilden) in der 2. Apologie ist die basilianisch-stoische Analyse des Allgemeinbegriffs, die von der οὐσία über die hypostasis zum prosopon fortschreitet. Der Dialogverfasser hat richtig erkannt, was hier das Neue war, hat es herausgegriffen und weiterverarbeitet. Eine Umkehrung dieser Reihenfolge ist nicht möglich.

Scheidet S. einen christologischen terminus im Dialog als unpassend aus, den ich in seinem Kontext für echt halte, so restituiert er in einem anderen Fall eine von mir ausgeschiedene Glosse, nämlich die am Ende des Dialogs zum Wort „prosopon" gestellten Adjektive „physikon kai hypostatikon" (S. p. 334f). Gegen S. ist daran festzuhalten, daß „pros. hypostatikon" im ganzen Liber Heraclidis nicht vorkommt; „pros. physikon" meint sonst in der Tat das der einzelnen Natur zugehörige prosopon, daher auch meine Schwierigkeit; ich sehe im Schlußsatz des Dialogs eine Aussage über die Einigung, die (wie für alle Antiochener) nicht zur (einen) Natur, sondern zum (einen) prosopon führt. S. dagegen will aus dem Kontext entnehmen, daß es um die Verteilung der biblischen Aussagen auf die beiden Naturen Christi geht und daß daher mit Recht vom „pros. physikon" die Rede sei. Dem ist zu erwidern, daß ausdrücklich von der Anwendung der Schriftaussagen aus C h r i s t u s die Rede ist – und Christus ist der Name für das E i n h e i t s p r o s o p o n. Der Schluß des Dialogs ist die Zusammenfassung eines Stückes aus der 2. Apologie des echten Nestorius, und zwar von Liber Heraclidis, franz. Übers. Nau p. 150,31–152,13; Zeile 12f: „und deswegen ist diese henosis eis prosopon und nicht eis physin". Vorher ist von der Applikation der Schriftworte auf „unsern Herrn Jesus Christus" und auch vom Problem des Leidens die Rede. Babai der Große hat die schwierige Stelle am Ende des Dialogs (die er natürlich wie den ganzen Dialog für echt nahm) genauso verstanden wie ich; er hat darum beträchtliche Mühe, mit ihr fertigzuwerden, s. Orientl. Christ. Priod. 41 (1975) p. 299f. Da Babai den Text schon so las, ist meine Ableitung der Glosse aus dem Vokabular des Sahdona zu korrigieren, da dieser etwas jünger ist als Babai. – Wenn man sich die Differenz zwischen der 2. Apologie und dem Dialog am kritischen Punkt der Hypostase vor Augen führen will, braucht man bei Nau auf p. 152 nur weiterzulesen: Zeile 23–25 „die οὐσία der μορφὴ θεού und die οὐσία der μορφὴ δούλου bleiben i n i h r e n H y p o s t a s e n". Einen solchen Satz wird man im Dialog nicht finden.

T ü b i n g e n L u i s e A b r a m o w s k i

Hemmerle, Klaus: **Theologie als Nachfolge.** Bonaventura – ein Weg für heute. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 186 S. br. DM 25.–

Der frühere Freiburger Religionsphilosoph und jetzige Bischof von Aachen legt hier eine Arbeit vor, die aus einer Vorlesungsreihe zum 700. Todesjahr des ‚Doctor Seraphicus' (1974) entstanden ist. Titel und Untertitel verweisen auf die Aussagerichtung. Das Buch entstand „aus der Überzeugung, daß Bonaventura wie nur wenige Gestalten der großen Tradition ein Theologe für heute ist, fähig, unserer Not um den Glauben und um seine theologische Reflexion Wegweiser zu sein." (5) Das Nachfolgemotiv führt Vf. aus einem doppelten Grund ein: „Einmal ist Bonaventura ein Hinweis darauf, aus welcher Wurzel Theologie ihren Sinn, ihre Methode und ihre Plausibilität gewinnt; zum anderen ist seine Theologie ein Hinweis nicht nur fürs Verstehen des Glaubens, sondern auch für die Übersetzung des Glaubens ins Leben, eben für die Nachfolge. Beides ist heute gleichermaßen drängend" (6).

Vf. behandelt sein Thema in sechs Sinnabschnitten: Im 1. Kapitel (11–35) erarbeitet er den Zugang: „Bonaventuras Fremde und Nähe." Bonaventura wird dabei zutreffend als die „theologische Konsequenz des Franziskus" (14) charakterisiert. Seine Position sei über die Distanz der Epochen hinweg einfordernd, weil sie, wenn auch auf einer reflektierten Ebene und in einer geschichtlich nicht wiederholbaren Gestalt, die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung zur Sprache bringe. Viele Schlüssel zum Verständnis des bonaventurianischen Denkweges liegen bereit, darauf hat bekanntlich schon die von W. Dettloff zugänglich gemachte Habilitationsschrift Guardinis (Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras) hingewiesen. Vf. selber wählt die ‚Nachfolge', einen bei Bonaventura begrifflich nicht durchreflektierten, aber gestalthaft immer anwesenden Terminus, als hermeneutischen Zugang zu seiner interpretatorischen Aufgabe. Das Damals wie das Heute sind darin bereits in einem einzigen Horizont verschmolzen: „Nicht ein Reflektieren über... Differenzen, sondern allein das Geschehen von Nachfolge kann die Gleichung zwischen Historie und Kerygma, zwischen evangelischem Anspruch und gegenwärtigem Selbst- und Weltverständnis beglaubigen, ja neu formulieren" (32).

Im 2. Kapitel (36–62) fragt Vf. nach dem „Ansatz der Theologie". Im Itinerarium (Prolog 4) nimmt er den Anknüpfungspunkt: „Zunächst – so sagt Bonaventura – lade ich den Leser ein, nicht etwa zu glauben, ihm nütze Lesung ohne Salbung, Spekulation ohne Devotion, Forschung ohne Bewunderung, intellektuelle Orientierung ohne Begeisterung,

Fleiß ohne Frömmigkeit, Wissenschaft ohne Liebe, Einsicht ohne Demut, Studium ohne göttliche Gnade, Sehkraft ohne gottgeschenktes Licht." Ein solchermaßen ekklesialer, ant-wortendender, sich in die Existenz des einzelnen Gläubigen wie der gesamten Kirche auslegendender Ansatz führt dann zur ‚heutigen' Frage, wie, grob gesprochen, Theologie von ‚oben', wie sie bei Bonaventura sicher vorfindbar ist, mit einer Theologie von ‚unten' zu vermitteln sei. Vf. verweist dazu auf das ‚Alternativmodell' Bonaventuras, der bei der ‚Mitte' (Hexaaemeron I), nämlich Christus, ansetze, d. h. dem schöpferischen Wort, das nicht bei sich bleibt, sondern aus sich heraustritt und Beziehung stiftet. Die Deszendenz Gottes innerhalb des scholastischen exitus – reditus – Schemas bleibt also das Vorgängige. Nicht die Analyse menschlicher Existenz sei das heuristische Prinzip Bonaventuras, wenngleich der Ansatz beim Menschen, auf den das Wort immer ziele, nicht verlorengeht: „Doch eingeholt wird der Mensch zu sich selbst nur dort, wo nicht mehr die Gabe von der Not her interpretiert wird, sondern das Geschenk allererst den Beschenkten interpretiert" (52). Der christologische Ansatz bei der Mitte sei selber ein ‚vermittelnder': „Der Ansatz bei Christus schickt die Theologie auf den Weg des Christusgeschehens, auf den Weg der denkenden Nachfolge und Nachzeichnung dieses Geschehens. Daher wird erst der Blick auf den Gang der Theologie uns voll explizieren können, was die These vom Anfang der Theologie bei der Mitte, die Christus ist, sagt. Dieser Gang seinerseits ist Präsenz der Mitte, Präsenz des Anfangs. Aus dem Anfang bei der Mitte springt die Logik der Theologie heraus" (61).

Das 3. Kap. (63–99) befaßt sich nun ausführlich mit dieser Voraussetzung reflektierten Glaubens und ist überschrieben: „Die ‚andere' Logik der Theologie." In sehr dichten, phänomenologisch fortschreitenden, dem transzendentalen Idealismus nahen Erörterungen über das Phänomen des ‚Anfangens', der ‚Produktivität' und der ‚Vermittlung' wird aus betont neuzeitlicher Sehweise der Ansatz Bonaventuras expliziert und für die je eigene ‚Nachfolge' eingeholt. Anfang sei immer dreifach: ‚reiner Ursprung, das lichte Vermögen des Entspringens und die anvisierte Zukunft meiner selbst' (68). Urkunde, Anforderung und Verheißung – so übersetzt Vf. die Bedeutung des allegorischen, moralischen und anagogischen Schriftsinns (vgl. 120) – kommen in den Blick. Bonaventuras Grundformel stelle sich dar als ‚Logik der Produktivität' oder ‚Logik der Liebe' (81). Das aber sind Ausfaltungen personaler Kommunikation, theologisch voll und ganz ausgesagt im Auferstehungsereignis: „Einmal ist Auferstehen Geschehen, das Jesus Christus selbst betrifft, sie ist s e i n e Auferstehung. Zum anderen ist Auferstehung Geschehen f ü r uns, das ein Geschehen a n uns antizipiert. Zum dritten ist Auferstehung ein Geschehen, das, ohne aufzuhören von sich her zu sein, doch auf uns zu, auf unser Bekenntnis zu ist, Geschehen, das in unserem Bekenntnis, im Kerygma ankommt" (92; Hervorhebungen vom Vf.). Vf. weist aber zum Schluß dieses Teils zu Recht auf den fast reformatorisch anmutenden Rahmen einer genuinen Kreuzestheologie hin, in der alles umfangen und aufgehoben ist: Welt und Gottes Handeln an ihr sind ‚durchkreuzt' und haben im Kreuz Christi ihr existentielles Vorzeichen. Als ‚kritischer Punkt' aller denkerischen Bemühungen um die Gotteserfahrung ist das Kreuz der Inbegriff theologischer Logik, zugleich ist es die ‚Logik der Nachfolge': „In der Übernahme des Kreuzes (tritt) der Mensch in die Logik Christi ein, er macht sich seine Bewegung der Entäußerung, der Liebe, des Hinseins zu seinem Anderen zu eigen und tritt so aus der Selbstverschlossenheit, aus der falschen Logik der Selbsterhebung heraus in die wahre und andere Logik Gottes" (98).

Bonaventuras Denken leistet nach Vf. eine universale Integration: „Theologie als Weltwissen und Wissenschaftslehre." Darauf kommt das 4. Kap. (100–133) zu sprechen: Zwischen reflektierter Weltzuwendung und reflektierter Weltverachtung lehre uns der Franziskanertheologe einen neuen Zugang. ‚Welt' ist bei ihm nach seinen bekannten, auch vom Vf. nicht näher erörterten Symbolismen „Bild und Wegweise zugleich, wir könnten sagen: sie ist Sakrament, das an sich selbst Zeichen und doch Gegenwart dessen ist, was das Zeichen aus sich nicht vermag" (103).

Der im Verlauf der Untersuchung mehrfach eingebrachte und neu bestimmte Begriff der Nachfolge erweitert sich damit ins Universale und Kosmische. Anders als im mehr schlußfolgernden Denken des Thomas von Aquin geschehe bei Bonaventura der Durchstoß zum Anfang und zur Mitte im einfachen Hinschauen und Innesein der Repräsentanz Gottes, die überall vorfindbar ist in Macht, Weisheit und Güte. Bonaventura sei damit ein Denker der ‚Einsicht' (111), der ‚Durchsicht auf den Ursprung' (112). Bei ihm komme es auf Grund der neuen Weltsicht, welche durch die biblische Offenbarungsurkunde ermöglicht ist, nicht zu einem Auseinanderfallen der Welt in autonome Teilwelten und in autonome Wissensbereiche: Was vorher ‚griechisch, barbarisch und hebräisch und gänzlich unverständlich' (Hexaaemeron II,20) war, wird durch das ‚neue Buch' lesbar und verständlich. Welt ist damit Welt Gottes und zugleich Welt für den Menschen geworden, und auch in jedem ihrer Teile geht es um das Ganze, um Gott.

Das 5. Kap. (134–167) ist das schwierigste. Es geht darin um „Einsatz und Spitze der Theologie: Gottesfrage und trinitarische Antwort." Trinität sei die radikalste Antwort auf die Gottes- und Seinsfrage: „Gerade das Unruhigsein auf einen Frieden hin, der größer ist als unser Begreifen und Entwerfen, das Gezogensein von einem Ziel, das sich durch keine unserer äußeren Erfahrungen deckt und einlöst, ist für Bonaventura der Widerhall des Anfangs in uns, der größer ist als wir selbst und von dem unser Denken und Sein herkommen" (149). In ihrer Unverfügbarkeit, Ursprünglichkeit und Mitursprünglichkeit weise sie den Menschen in seine letzte und zugleich erste Nachfolgesituation ein. Aus der Begegnung zwischen antikem, vor allem neuplatonischem Gedankengut und der christlichen Botschaft wachse bei Bonaventura die christliche, die franziskanische Antwort: Gottes Eigenart als Vollkommenheit, vollkommene Hervorbringung, hervorbringende Verströmung und verströmende Liebe bringt den Menschen auf seinen Weg: „Er ist bereits aufgebrochen über sich selbst hinaus, schaut sich bereits um nach dem, wofür sich Leben lohnt, was der Sinn, die Spitze, die Erfüllung des eigenen Daseins und nicht nur des eigenen ist. Es geht ihm ums Ganze, ums Höchste: ums Vollkommene" (151). Ruf und Nachfolge gehören zusammen und bilden eine einzige Wirklichkeit: „Nachfolge stößt, sich reflektierend, in ihrer eigenen Konsequenz durch zu Gott als dem Einen und Dreifaltigen" (152). Trinitätslehre ist damit bei Bonaventura nicht zuerst oder gar ausschließlich Spekulation, sondern reflektierte Antwort der Liebe.

Das letzte Kap. (168–179) nennt sich bezeichnenderweise „Nachgang – Bonaventuras Weg und unser Weg". Es ist ohne Zweifel ein Meisterstück hermeneutischer Problemanalyse, die zu neuer, eigener Gestaltwerdung führt: Vf. kennzeichnet darin nicht nur Bonaventuras Denkversuch abschließend in seiner existentiellen ‚Weggestalt', seiner ‚Logik der Liebe', sondern weist darin auch selber einen zwingenden Weg für theologisch vermittelndes Denken heute: „Bonaventuras zeithaftes und geschichtliches Denken zeigt eine Alternative zu einem bloß historisierenden oder bloß dogmatischen, zu einem bloß ‚anwendenden' oder ‚praxisbezogenen', zu einem bloß erbaulich – spirituellen oder schwärmerisch – utopischen Stil von Theologie" (172–173). Und abschließend: „Bonaventuras Welt hilft uns, unseren eigenen Weg zu finden. Das meint nicht Übernahme der Instrumentarien und Kontexte seines theologischen Denkens oder seiner inhaltlichen Einzelpositionen. Wohl aber meint es Kommunikation mit der Wegzeit und der Weggestalt seines Denkens" (177).

Die W ü r d i g u n g dieses Versuchs kann angesichts der ausführlichen inhaltlichen Angaben auf einige Grundlinien beschränkt bleiben: Der ‚reine Historiker' wird darauf verweisen, daß Vf. in der Auswahl seiner Bezugstexte recht selektiv vorgeht. Vor allem der ‚spätere' Bonaventura kommt zu Wort, in Hexaaemeron, Itinerarium, De reductione artium ad theologiam. Dagegen fallen etwa der Sentenzenkommentar und das Breviloquium kaum ins Gewicht. Eine Begründung für diese Lesart wird nicht gegeben. Überhaupt fehlt in diesem Band eine sozusagen ‚vorgängige' Methodenreflexion. Der zugleich Kundige und vom Heutigen Betroffene Leser vermißt dies jedoch nicht. Es ist festzustellen, daß Vf. mit größter Sicherheit, ja ‚Kongenialität' die Position Bonaventuras in ihren Wesenszügen erfaßt und für heute lesbar macht. Zugleich liegt hier ein Vorteil für einen mit der Materie bisher nicht Vertrauten: Die geschichtliche Distanz wird übersetzt, ein Gespräch kann beginnen, ja er findet sich mitten in einem Gespräch. Nicht geleugnet soll werden, daß dies nur e i n Weg der Beschäftigung mit der Theologiegeschichte ist. Es ist allerdings ein notwendiger Weg.

Wer also die hermeneutische Legitimation des Ansatzes zunächst vermißt, findet sie um so überzeugender im Gang der Untersuchungen impliziert: Offenbarung ergeht und Theologie wird getrieben, um den Menschen in der jeweiligen Heutigkeit betroffen zu machen, ihn an seinen Ursprung zu erinnern, um ihn dann jedoch auf sein Ziel zu verweisen, das er, dem principium und exemplar Christus nachfolgend, vor sich weiß. Vf. legt gerade im Rückgriff auf Geschichte ein Stück lebendiger, heutiger und hoffentlich auch künftiger Theologie vor. Er führt exakt ins Zentrum franziskanischer Gotteserfahrung, die Bonaventura reflexiv verarbeitet und systematisiert vorlegt. Mit diesem Erbe tritt Vf. in ein Gespräch ein, dabei sich selber einbringend und das Gegenüber begreifend. Daß dabei beide sich verändern, ist der Sinn lebendiger Theologie. Hier geschieht Interpretation nicht nur des Gottes, von dem gesprochen wird, sondern auch Interpretation des Menschen, dem dieser Ruf gilt und der ihn in seinen Lebens- und Denkhorizont übersetzt.

Hemmerle erweist sich in diesem Buch als Philosoph und Theologe von Rang, der methodisch sauber zu arbeiten weiß, aber auch gerade deswegen sich zu einer geistlichen Dimension der Theologie bekennt. Es gilt, im Konzert widerstreitender Weltaussagen das Eigentliche dieser Wissenschaft zu wahren, ihre die auseinanderstrebenden Teile integrierende Kraft unter Beweis zu

stellen und zu jener Konvergenz von Lehre und Leben sich zu bekennen, die sich in der ‚Nachfolge' als zugleich gläubigem und kritisch reflektiertem Tun aussagt.

Ein bereicherndes und belebendes Buch, nicht nur für die Bonaventuraforschung.

Werl/Münster Hermann Schalück

Gutiérrez, David: **Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 1518–1648.** – Rom: Historisches Institut des Augustinerordens 1975. XI, 379 S. In Kommission: Augustinus-Verlag Würzburg. (Geschichte des Augustinerordens Bd II) kart. DM 45.–

„Wenn die Ordensgeschichte ihren letzten Sinn erfüllen will, wird sie, auf dem bisher durch die einzelnen Orden Erarbeiteten aufbauend, deren Funktion in der Geschichte der Kirche schärfer als bisher herausarbeiten und für die Ekklesiologie fruchtbarmachen müssen" (LThK VII 1204). So schrieb ich 1962. Was seitdem in den Orden und Kongregationen der Kirche geschehen ist, demonstriert – allerdings in geradezu erschütternder Weise – die Verflechtung der Ordens- in die allgemeine Kirchengeschichte. Ein Specimen dieser Verflechtung ist auch der vorliegende Band II der Geschichte des Augustinerordens, dessen spanische Originalfassung 1971 erschienen ist. Denn die Krise des Ordens der Augustinereremiten und deren Überwindung, die darin behandelt wird, war hervorgerufen durch den Augustiner Martin Luther; sie wurde eingedämmt durch die tridentinische Ordensreform.

Der in Rom in der Ordenskurie lebende Vf. hat cap. I (5–35) dem mit der deutschen Lutherforschung besser vertrauten P. Adolar Zumkeller überlassen, der durch die Erforschung der spätmittelalterlichen Augustinertheologie bekannt geworden ist. Es ist ohne weiteres klar, daß sich zu den Unterabschnitten über Luthers Werdegang und sein Auftreten vieles anmerken ließe; wir beschränken uns daher auf seine Wirkung im Orden. Außerhalb Deutschlands hat er nicht soviel Anhänger gefunden, wie man zunächst erwarten könnte; auch das übrigens eine Warnung, ihn als Produkt der Ordenstheologie zu verstehen. Die Observantenkongregation freilich, aus der Luther hervorgegangen war, löste sich auf, nicht so die Sächsische Provinz, die Kölnische und die Schwäbisch-Bayrische, die zahlreiche Konvente und Mitglieder verloren. Die Ungarische Provinz erlag dem Türkeneinfall, der englische Zweig ging infolge des anglikanischen Schismas unter. Die Krise des Ordens war nicht ausschließlich eine Lutherkrise.

Die Entwicklung der Ordenszentrale (Generalkapitel, Konstitutionen, Generalprioren) und der Ordensprovinzen, denen cap. II–IV (36–133) gewidmet sind, erlaubt, die allmähliche Überwindung der Krise im einzelnen zu verfolgen. Unter dem Ordensgeneral Gabriele della Volta, dem man im Lutherprozeß begegnet, geriet der Orden an den Rand des Abgrunds. Meist hielt der General sich in seiner Heimat Venedig auf, nicht in Rom; er verlor den Überblick und ließ die Dinge treiben. Erst die Wahl des aus der Reformkongregation von S. Giovanni a Carbonara in Neapel hervorgegangenen Hieronymus (Girolamo) Seripando (1539) brachte die Wende. Dank der Unterstützung durch Paul III. und dem Vizeprotektor des Ordens Marcello Cervini verwirklichte er innere Reformen, die Egidius von Viterbo, der Vorgänger Gabrieles, begonnen, aber nicht konsequent durchzuführen vermocht hatte, weil gewisse Zerfallserscheinungen von der Römischen Kurie geduldet, wenn nicht begünstigt wurden. Reformziele waren: Wiederherstellung des Gemeinschaftslebens in den Konventen, Abschaffung des Privateigentums, verbesserte Novizenerziehung, Hebung der theologischen Studien. Seripando ließ es nicht bei Dekreten der von ihm gehaltenen Generalkapitel (Rom 1543, Recanati 1547) bewenden, sondern sorgte durch eine Visitation der wichtigsten Konvente in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal dafür, daß die Dekrete auch beobachtet wurden. Die von ihm besorgte Neufassung der bis dahin gültigen Konstitutionen von 1290 (1551) stellte die Führungsgewalt des Generalpriors über den ganzen Orden wieder her, die bis dahin vor allem durch die mächtige und weitverbreitete Lombardische Kongregation in Frage gestellt war. Die Konstitutionen Seripandos wurden jedoch durch die Tridentinische Ordensreform (Sess. XXV) überholt, die in die Konstitutionen von 1581 eingearbeitet wurde. Die innere Reform des Ordens wurde nach der Resignation Seripandos in seinem Geiste durch seine Nachfolger Christophorus von Padua (1552–1569) und Taddaeus Guidelli von Perugia (1570–1581) weitergeführt. Der letztere visitierte 1572/74 die Konvente in Frankreich, die durch die Hugenottenkriege, aber auch durch innere Zwietracht schwer gelitten hatten, und die aufblühenden Konvente in Spanien und Portugal, „gestützt durch Philipp II., der auf die versprochene Hilfe nicht vergaß" (68). Bis heute ist nicht ganz durchsichtig, weshalb Kardinal Paleotti, von Gregor XIII. zum Präsidenten des Bologneser Generalkapitels von 1581 ernannt, ihm wegen schwerer Ärgernisse (pesanti scandali, zitiert bei P. Prodi, II Card. Gabriele Paleotti II, Rom 1967, 178) den Prozeß machen und ihn absetzen ließ. Er ist durch Sixtus V. rehabilitiert worden. Mit dem auf Wunsch dieses Papstes gewählten General Gregor Petrocchini von Montelparo, der den damals blühendsten Teil des Ordens, die fünf Provinzen der iberischen Halbinsel, visitierte und 1590 Kardinal wurde, läuft, ähnlich wie in der Papstgeschichte mit den Wahlen von 1591/92, die im strengen Sinne „tridentinische" Reform aus.

Von den acht Generalprioren, die in der ersten Hälfte des 17. Jh.s den Orden leiteten, sagt Gutiérrez (86): „Es ist nicht leicht, ein sicheres Urteil über die Vorzüge und Mängel zu geben"; wegen der Diskrepanz zwischen Worten und Taten „muß man wohl mit Recht annehmen, daß diese acht Generale den drei berühmtesten Päpsten ihrer Zeit glichen: Paul V., Urban VIII. und Innocenz X."

Allzuoft greifen die Päpste in die Ordensangelegenheiten durch Begünstigung ihrer Kandidaten ein, die Generalkapitel werden sämtlich in Italien gehalten, so daß auf ihnen die Italiener dank der großen Zahl der dortigen Provinzen dominieren, obwohl sich der Schwerpunkt des Ordens längst nach Spanien und Portugal verlagert hat.

Der Versuch einer Ordensstatistik für den ganzen Zeitraum (123–133) kann zwar nicht mit exakten Ergebnissen aufwarten, ist aber deshalb dankenswert, weil er die in der Literatur meist weitertradierten Ziffern des Sabellicus (um 1500 zweitausend Konvente und 30 000 Mitglieder) als „reine Phantasie" entlarvt.

Aufgrund der vorhandenen Quellen darf man für das Jahr 1545 etwa 800 Konvente annehmen (125), unter denen jedoch viele italienische weniger als sechs Insassen hatten, während Seripando in Toulouse von 200 Brüdern empfangen wurde. Die viel schwerer zu eruierende Mitgliederzahl schätzt Gutiérrez für 1545 auf 8000, ein Jh. später auf etwa 12 000, von denen gegen tausend den neugegründeten Provinzen in Übersee angehörten.

Die von Seripando mühsam hergestellte Einheitlichkeit der Ordensleitung wurde durch die nach dem Tridentinum in Spanien entstandenen Rekollekten strenger Observanz nicht in Frage gestellt; sie haben sich nicht, wie bei dem Karmeliten, vom Gesamtorden losgelöst (120ff).

Daß sich der Schwerpunkt des Ordens im Laufe des 16. Jh.s auf die Iberische Halbinsel verlagerte, war nicht in erster Linie dem Gewicht der spanischen Weltmacht zu verdanken, die im Zeitalter Philipps II. auf die Papstwahlen und die päpstliche Politik so stark einwirkte, sondern war durch den spirituellen und wissenschaftlichen Hochstand der dortigen Provinzen (cap. V Religiöses Leben; cap. VI Wissenschaftliche und literarische Tätigkeit, 134–228) verursacht. Aus ihnen gingen nicht nur die zwei herausragenden Gestalten des Ordens hervor, Thomas von Villanova, zuletzt Erzbischof von Valencia, heiliggesprochen 1618, und Luis de León, „der meist gelesene und bewunderte Augustiner des 16. Jh.s, ein Klassiker der spanischen Literatur (151ff, 199, 210f), sondern auch der Hofprediger Alonso de Orozco († 1591), „einer der meistgelesenen Schriftsteller der spanischen Aszetik in seinem Jahrhundert" (208, über sein 6bändiges Predigtwerk 266f), der Exeget Dionysius Vazquez, der seit 1532 den biblischen Lehrstuhl in Alcalà innehatte (192f), und der Thomaskommentator Johannes von Guevara, der 44 Jahre in Salamanca lehrte (205f). Wie bei den Dominikanern, so war auch bei den Augustinern Salamanca eine Pflanzschule tüchtiger Theologen, aus denen Philipp II mit großer Gewissenhaftigkeit kraft seines Nominationsrechtes Bischöfe auswählte – anders als in Frankreich, wo das königliche Nominationsrecht unter dem Regime der Katharina von Medici eine Gefahr wurde, so daß der Kardinal von Guise in Trient – leider vergeblich – dessen Abschaffung forderte (Geschichte des Konzils von Trient IV/2, 37).

Obwohl zahlenmäßig schwächer vertreten als die beiden großen Bettelorden, spielten die Augustiner auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsdebatte (215ff) und, dank dem Legaten Seripando, aber auch den Bischöfen von Coimbra, Leiria und Segorbe, während der dritten Tagungsperiode eine beachtliche Rolle. Die Hinneigung der Augustinertheologen zum Platonismus und Augustinismus vermochte sich nach dem Konzil von Trient nicht durchzusetzen: In den Konstitutionen von 1551 und 1581 werden Thomas von Aquin und Egidius von Rom als richtungweisende Lehrer vorgeschrieben, Gutiérrez bestreitet, daß zwischen dem älteren Ordensaugustinismus und dem Jansenismus ein unmittelbarer Zusammenhang bestehe, doch steht fest, daß Cornelius Jansenius im Jahre 1627 während seines Aufenthaltes in Salamanca im Konvent der Augustiner gewohnt hat (225).

In Italien hat der von Seripando entdeckte Onofrio Panvinio († 1568) die christliche Altertumswissenschaft mitbegründet, für dessen Biographie Heinrich Schrörs viele Jahre Material gesammelt hatte, das leider verschollen zu sein scheint. In dem sehr begrüßenswerten Abschnitt über die Klosterbibliotheken (226ff) ragt die nach Angelo Rocca benannte Biblioteca Angelica in Rom hervor, die 1626 schon 22 000 Bände umfaßte und heute noch wegen ihres Reichtums an alten Drucken von Theologen und Historikern gern benutzt wird.

Vielleicht die größte Leistung der Augustiner in dieser Krisenperiode sind die Missionen in Latein-Amerika und im Fernen Osten, also wiederum in den Ländern des spanischen und portugiesischen Missionspatronats. In Mexico waren sie seit 1533 tätig (271f), ein Novize von Salamanca, Augustin von Coruña, wurde 1564 Bischof von Popayan; im Vizekönigtum Lima, wo sie seit 1551 missionierten, wurde Luis Lopez de Solis, ebenfalls in Salamanca eingetreten, 1592 Bischof von Quito. Die spanischen Augustiner in der amerikanischen Mission verdienen wegen ihres Einsatzes für die Rechte der Indios einen Platz neben Bartolomé de las Casas, in der Geschichte der Missionsmethoden Erwähnung, weil sie die Zulassung der Indios zur Eucharistie befürworteten (275). Seit 1564 waren sie auf den Philippinen tätig, für deren Missionierung Philipp II. in Spanien eine eigene Provinz gegründet hatte. Bahnbrecher der dortigen Mission, die um die Mitte des 17. Jhs. 55 Konvente umfaßte, war Martin de Rada (292).

Es ist bekannt, daß die von den Philippinen nach China und Japan entsandten Missionare (296ff) dort den Verdacht erregten, Spanien wolle diese Länder seinem Kolonialreich einverleiben; in der japanischen Christenverfolgung erlitten mehrere Augustiner das Martyrium. Nach Portugiesisch-Indien gingen die ersten Augustinermissionare 1572 (304ff). Der Konvent von Goa zählte 1638 70 Insassen. Auf der ganzen Route um Afrika herum entstanden Konvente. Der Augustiner Alexius de Meneses, seit 1595 Erzbischof von Goa, stand im indischen Ritenstreit auf der Seite des Jesuiten Nobili (300–312).

Die Leistungen des Ordens in der europäischen Seelsorge sind berührt in den Abschnitten über die Prediger (257ff) und den Dritten Orden samt den Bruderschaften (264ff). Interessant erscheint mir die Beobachtung, daß seit dem Ende des 16. Jhs. gedruckte Predigten nicht mehr, wie noch die Orozcos lateinisch, sondern in den Volkssprachen veröffentlicht wurden, wobei die Schüler des Luis de León führend waren. Über den Dritten Orden weiß man wenig. Die Tertiaren verpflichteten sich „zum Streben nach Vollkommenheit gemäß der Lehre und dem Beispiel des hl. Augustinus", machten ein Noviziat durch und legten Profeß ab, jedoch ohne Verpflichtung durch Gelübde. Manche Fragen bleiben übrig hinsichtlich der Augustinus-Bruderschaften (von denen die Erzbruderschaft Unserer Lieben Frau vom Trost in Bologna die verbreitetste war) und der mit manchen Konventen verbundenen ‚adfiliati', bei denen es sich oft um Wohltäter gehandelt haben mag; auf dem berühmten Gemälde El Grecos „Entierro" liegt der Leichnam des Grafen von Orgaz auf den Armen des hl. Augustinus (265).

Als Augustinerinnen des Zweiten Ordens bezeichnet und behandelt Gutiérrez nur jene Konvente, die unter der Obedienz des General-Priors oder des Ortsordinarius standen. Der weibliche Ordenszweig war nicht in Provinzen eingeteilt, jeder Konvent war selbständig und von einer Priorin oder Äbtissin geleitet.

Im Bereich der damaligen vier deutschen Ordensprovinzen bestanden 1518 wenigstens 13 Klöster, die den Ordenoberen unterstellt waren; in Spanien und Portugal zählt Vf. im Jahre 1541 16 Konvente, in Italien waren es in vortridentinischer Zeit über 100, im Jahre 1566 etwa 125 (319ff). Auch in diesem Teil der Statistik korrigiert G. die übertriebenen Angaben früherer Autoren, zu Beginn des 17. Jhs. habe es 300 Augustinerinnenkonvente gegeben. Er verschweigt nicht, daß sich zumal in den „offenen" Klöstern Italiens, zu denen Personen beiderlei Geschlechts „aufgrund rechtmäßiger Erlaubnis und mißbräuchlicher Gewohnheit" (328) Zutritt hatten, so schwere Mißbräuche eingeschlichen waren, daß Seripando geneigt war, den Mitgliedern des Ersten Ordens jeglichen Kontakt mit solchen Konventen zu verbieten. Das pauschale Verdikt Tacchi Venturis (dem sich später Paschini mit guten Gründen angeschlossen hat) über die italienischen Frauenklöster vor dem Konzil von Trient glaubt G., wenigstens was die Augustinerinnen anbelangt, nicht bestätigen zu können (329). Für das hohe Niveau der spanischen Augustinerinnen zitiert er das günstige Urteil der hl. Teresa von Avila (Vida c. 2 n. 6ff) über den dortigen Konvent, in dem sie als junges Mädchen lebte, und das Urteil Seripandos über den Konvent S. Juliano in Valencia, dem er Statuten gab, die manche Maßnahmen des Konzils von Trient vorwegnehmen (335ff). Den Folgen der rigorosen Verschärfung der Trienter Klausurvorschriften durch Pius V., die der karitativen Außenarbeit der „offenen" Klöster – wie der der Ursulinen – ein Ende setzten und der sich später als notwendig erweisenden Milderungen ist ein eigenes Kapitel gewidmet (341–357), an das sich ein Bericht über die Recollectinnen und Unbeschuhten Augustinerinnen anschließt (357–365).

Der Augustinerorden hatte bis zum Beginn unseres Jhs. seine Geschichte weniger gepflegt als die beiden großen Bettelorden. Dank nicht zuletzt der Aktivität deutscher Augustiner (Hümpfner, Zumkeller) hat er jetzt rüstig aufgeholt, die sehr ausführliche, sieben Teile umfassende Geschichte der deutschen Augustinereremiten von Adalbero Kunzelmann (1969–1976)) legt davon Zeugnis ab. Das Buch von Gutiérrez ist das Mittelstück einer Geschichte des Gesamtordens, die drei Bände umfassen soll. Man könnte an ihr aussetzen, daß es zuweilen in der Aufzählung der „Viri illustres" des Guten zuviel tut, muß aber dann sofort die Frage stellen: In wievielen deutschen Universitätsbibliotheken, in denen man die Monumenta ord. Praedicatorum historica, die P. Reichert begonnen hat, und die historischen Publikationen des Franziskanerkollegs von Quaracchi, die P. Jeiler inauguriert hat, finden, besitzen die Analecta Augustiniana, in denen die wichtigsten Quellen zur Augustinergeschichte dieses Zeitraumes publiziert sind? Außer ihnen hat G. auch viele handschriftliche Quellen, obenan die Ordensregister im Generalatsarchiv von S. Monica benutzt und die Ordenschronisten des 16. u. 17. Jhs. herangezogen, von denen er das Alphabetum Augustinianum seines Landsmannes Herrera (1644) am höchsten schätzt. So ist eine instruktive Zusammenfassung zustandegekommen. Die deutsche Übersetzung des 1971 erschienenen Originalwerkes, von den Augustinern Adeodat Mack und Salesius Frieml besorgt, liest sich glatt, hinterläßt aber an einigen Stellen den Wunsch nach sachgerechteren Ausdrücken: so sollte es 86 heißen „in der Erfüllung ihrer Leitungsaufgabe"; 106 hätte ‚vivir a la europea' in der katalanischen Provinz erklärt werden sollen; Egidius von Viterbo hielt bei der Eröffnung des V. Laterankonzils nicht einen „Vortrag" (192), sondern eine Predigt; die Einkünfte des Erzbistums Valencia waren nicht durch „Ruhegehältiger" (238) belastet, sondern durch die damals üblichen Pensionen an Kardinäle oder sonstige Personen, die mit den reich dotierten Bischofssitzen und Klöstern, denen sie vom Papst auferlegt wurden, nichts zutun hatten; die Attacke des Bischofs von Leiria gegen die Konziliaristen findet sich nicht in „einem der Konzilsbücher" (244), sondern im Konzilisdiarium des Bischofs von Verdun.

Wenn das vorliegende Werk, wie zu hoffen ist, bald nach rückwärts und vorwärts vervollständigt wird, wird es an die Seite des noch immer vorbildlichen Handbuchs des Franziskanerordens von Heribert Holzapfel (1909) und des Compendium historiae ord. Praedicatorum von Angelus Walz (1930) treten; dann sollten, wie bei Holzapfel, übersichtliche Listen der Generalprioren und -prokuratoren, der Generalkapitel und der Provinzeinteilung beigegeben werden. Wir werden dann auch für den dritten Bettelorden eine brauchbare zusammenfassende Geschichte besitzen, ähnlich wie die von Stefan Hilpisch über das benediktinische Mönchtum (1929) und von Hubert Becher über die Gesellschaft Jesu (1951), von M. de Meulenmeester für die Redemptoristen (2. Aufl. 1959). Darüber hinaus möchte ich aber die Frage aufwerfen, ob es nicht angesichts der gegenwärtigen Entwicklung an der Zeit ist, neben die „Oekumenische Kirchengeschichte", neben Latourettes Kirchengeschichte als Missionsgeschichte eben jene Ordensgeschichte in der Kirchengeschichte zu versuchen, die mir 1962 vorgeschwebt hat. Walter Dirks hat seinerzeit die Aufgabe wohl gesehen, aber seine „Antwort der Mönche" (2. Aufl. 1952) war wegen ihrer kirchenkritischen Einstellung allzu einseitig; sie wurde dem positiven Beitrag der Orden zur Geschichte der Spiritualität, der Seelsorge und der Mission nicht gerecht; die Orden der katholischen Kirche sind Äste und Zweige am Baum der einen Kirche, Zeichen ihrer Lebendigkeit und ihrer Vielfalt. Der nie genug zu rühmende Heimbucher war als Nachschlagewerk dafür nicht geeignet. Wer schreibt eine solche, für den Ordensgedanken in der katholischen Kirche höchst erwünschtes Geschichtswerk?

Bonn Hubert Jedin

Paul, Eugen: **Matthias Scheeben.** – (Graz, Wien, Köln): Styria (1976). 387 S. (Wegbereiter heutiger Theologie) Ln. Subskr. DM 28.–, Einzelband DM 35.–

In der von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl herausgegebenen Serie „Wegbereiter heutiger Theologie" legt Eugen Paul, der sich durch seine Arbeit „Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben" (München 1970) bestens als guter Kenner des Kölner Theologen ausgewiesen und auch für das von H. Fries und G. Schwaiger edierte dreibändige Werk „Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert" im 2. Band (München 1975) 386–408 über Scheeben geschrieben hat, den hier angezeigten Band „Matthias Scheeben" vor.

In einem ersten Teil „Matthias J. Scheeben – Leben und Werk" (9–51) handelt Vf. von der Jugend Scheebens und von seinem Studium (1. Kap.), nimmt eine Standortbestimmung im Feld deutscher Theologie vor (2. Kap.), wendet sich den Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil zu (3. Kap.), kommt dann auf die „deutsche Kultur" und die „römische Fremdherrschaft" im Widerstreit zu sprechen (4. Kap.), um anschließend über die Arbeit Scheebens an seiner Dogmatik (5. Kap.)

und seine letzte Lebenszeit (6. Kap.) zu berichten. Es schließt sich ein 7. Kap. „Grundbegriffe" und ein 8. „Wegbereiter heutiger Theologie?" an.

Was P. in diesen Kapiteln geschrieben hat, zeugt von einer gediegenen und umfassenden Kenntnis Scheebens und seiner Theologie. Gewiß ließe sich zu den beiden letzten Kapiteln manches bedenken, denn Scheeben ist, und damit spricht Rez. sicher im Sinne des Vf., ein mare magnum eigener Art. Daß Vf. sowohl in seinem Werk „Denkweg..." als auch in der oben genannten Publikation und auch in der hier angezeigten Arbeit mein nach Bandaufnahme niedergeschriebener und im Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Germanicum-Hungaricum 59 (Rom 1952) Heft 2, 152–167 gedruckter Festvortrag zur vierten Jahrhundertfeier des Collegium Germanicum-Hungaricum „Germanikertheologen des 19. Jahrhunderts. Die Theologie in deren Sicht" (bisher) entgangen ist, kann kein Vorwurf sein, weil es sich bei diesem Korrespondenzblatt um eine mehr oder minder verborgene und auch private Veröffentlichung handelt. Was ich damals glaubte sagen zu können, dürfte jedoch Paul und andere, gerade auch im Hinblick auf Scheeben und die Theologie des 19. Jahrhunderts, interessieren.

Der zweite und umfangreichere Teil des vorliegendes Bandes (35–379), dem sich ein Werkverzeichnis, ein Literaturverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis und ein ausführliches Inhaltsverzeichnis anschließen (380–387), bringt eine Textauswahl aus Scheebens Schrifttum, wobei Vf. mit kurzen, gediegenen und aufschlußreichen Einführungen in die einzelnen Abschnitte und Themen aufwartet. Es handelt sich, wie gesagt, um Themen in einer Auswahl, die unter dem Gesichtspunkt der Gesamtausgabe „Wegbereiter heutiger Theologie" steht. Wie jede Auswahl läßt auch diese Wünsche offen. Man denke etwa an die Christologie und das Dog V/I 630ff Gesagte. Ebenfalls mag man für die ausgewählten Themen selber noch Wünsche äußern. So könnte man z. B. fragen, ob nicht im Zusammenhang mit dem Abschnitt „Wer dem Gewissen folgt, ‚strebt stets... über die natürliche Ordnung hinaus'", Dog VI, 592f (365f), gerade im Hinblick auf eine Rahner wichtige Frage, auch schon Dog VI, 579f hätte mit einbezogen werden sollen.

Wie gesagt, bei derartigen Ausgaben werden immer Wünsche bleiben, aber wer eine gute Einführung in die Theologie Scheebens sucht und seine Bedeutung für die heutige Theologie zu erkennen trachtet, findet hier eine ausgezeichnete Handreichung. Ob jedoch nicht manche Leser, die sich in Scheeben (noch) nicht auskennen, gerne da und dort ein kommentierendes Wort zum vorgelegten, nicht immer leichten Text gesehen hätten, ist eine weitere Frage. Offensichtlich lag aber ein solches Vorhaben nicht in der Intention der Herausgeber und des Vf. Der Rez. kann den vorliegenden Band der Gesamtausgabe nur als wohlgelungen bezeichnen. Dem Vf. gebührt für seine gute Arbeit aufrichtiger Dank.

Aachen Heribert Schauf

Heinz Gerhard: **Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts.** (Mainz): Grünewald (1974). 434 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 4) kart. DM 52.–

Die vorliegende Arbeit des Speyrer Theologen, Schüler von Professor Max Seckler, Tübingen, füllt eine große Lücke. Sie beschreibt die Entwicklung der Entwürfe der Kirchenentstehung in der deutschsprachigen protestantischen Exegese und Theologie nach den Darstellungen des sog. „neuen Konsenses" von O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, 1932 und F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche, 1946. Dabei werden aus der Fülle der Entwürfe nur „originelle, die Diskussion fördernde oder für eine bestimmte Forschungsrichtung modellhaft-typische Beiträge vorgestellt" (23). Die einzelnen Entwürfe werden nicht an einem bestimmten Kirchenverständnis (z. B. dem katholischen) gemessen, sondern „aus dem ihnen eigenen Konstruktionspunkt" heraus entwickelt und dargestellt und zwar so, daß durch die Nebeneinanderstellung derselben eine Art innerer Kritik ermöglicht wird. H. selbst bietet keine Kritik, sondern versieht einzelne Entwürfe mit einem kritischen Frageanhang, der auf Aporien, Einseitigkeiten, Inkonsequenzen aufmerksam macht, aber sich vor einer eigenen Systematisierung hütet. Dieses Vorgehen führt aber schließlich dazu, daß eine synthetische Zusammenstellung der Ergebnisse am Schluß unterbleibt. Der Standpunkt des Vf. kann lediglich indirekt erschlossen werden; ein eigener, konstruktiver Kirchenentwurf des Vf. fehlt und kann auch nicht aufgrund seiner Darstellung versucht werden. Insofern handelt es sich wirklich um einen Forschungsbericht, der sich bewußt auf die ausgewogene Skizzierung der verschiedenen Deute- und Verständnisentwürfe beschränkt. Die katholischen Parallel- und Kontrastentwürfe werden lediglich an einer Stelle in Form eines Exkurses geboten und zwar als Übersicht über die Konzeption von Anton Vögtle, der sich bekanntlich auf katholischer Seite als Exeget am ausführlichsten zu diesem Fragenkreis geäußert hat. Dabei verweist die Arbeit knapp noch auf Romano Guardini, Rudolf Schnackenburg und Josef Schmid.

Eine Inhaltsübersicht zeigt die Reichhaltigkeit dieses Forschungsberichts.

1. Kap.: Die Kirche – eine Fehlentwicklung der Glaubensgemeinschaft: R. Sohm, P. Wernle, W. Wrede.
2. Kap.: Die Kirche – der Geschichtsleib der Evangelien: A. Harnack, E. Troeltsch, M. Goguel mit Exkurs über A. Loisy.
3. Kap.: Die Kirche – Vereinigung ursprünglich getrennter Gruppen von Jesusjüngern: R. Schütz, E. Lohmeyer, G. Schille.
4. Kap.: Die Kirche – eine messianische Stiftung: F. Kattenbusch, K. L. Schmidt, A. Schlatter, G. Gloege, A. D. Wendland, O. Cullmann, A. Oepke.
5. Kap.: Die Kirche, Geschöpf des Pfingstgeistes: E. Peterson (vgl. H. Schlier, J. Ratzinger), W. Michaelis, W. G. Kümmel (vgl. N. A. Dahl, H. v. Campenhausen, E. Schweizer, L. Goppelt), J. L. Leuba.
   Dazu der Exkurs: A. Vögtle: Die Kirche, Gemeinde der Heilserben aufgrund der Wendung der Heilsgeschichte zu Opfertod und Erhöhung Jesu.
6. Kap.: Die Kirche – Die paradoxe Weltgestalt der eschatologischen Gemeinde: A. Schweitzer, M. Werner, F. Burri, W. Kamlah, R. Bultmann.
7. Kap.: Die Kirche – Die Form der Anerkennung Jesu in der Welt: E. Käsemann, G. Ebeling.

Die Übersicht zeigt, daß Vf. wirklich alle bedeutenden Kirchenentwürfe zur Darstellung bringt. Die Beschreibung der einzelnen Konzeptionen sind treffend, überzeugend, durchsichtig und objektiv. Man kann sie weithin als Meisterstücke einer gelungenen synthetischen Analyse bezeichnen. In diesen, nach gemeinsamen Auffassungen gegliederten Darstellungen liegt der große, informative Wert des Buches, das für jeden, der sich über dieses so unübersichtliche Feld zuverlässig orientieren will, vor allem für Studierende der Theologie, für Exegeten, Fundamentaltheologen, Kirchengeschichtler, Dogmatiker und Ökumeniker von unschätzbarem Wert ist. Auch der Nichtspezialist kann sich nun ein zutreffendes Bild über dieses Problemgebiet machen, von dem E. Troeltsch gesagt hat: „Die eigentliche Entstehungsgeschichte des Christentums ist ein hoffnungsloses wissenschaftliches Problem" und zwar vor allem wegen der völlig unzureichenden Quellenlage.

Die Mängel dieser mit ungemein gründlichem Fleiß und kritischem Urteilsvermögen erarbeiteten Übersicht liegen aber in folgendem:

1. Heinz verzichtet darauf, die geistigen (ideengeschichtlichen) Voraussetzungen der sog. liberalen protestantischen Kirchenkonzeption im Gegenüber zur lutherischen und reformierten „Orthodoxie" wenigstens kurz zu umreißen. Denn das Problematische dieser „Hypothesen" liegt nicht so sehr in der unzureichenden historischen Quellenlage; diese erlaubt es vielmehr, die „theologischen" und „philosophischen" Prämissen bei der Organisierung des Materials so vielfältig „ins Spiel zu bringen". Worin aber besteht das Gemeinsame und Typische der protestantischen Konzeptionen?
2. Da eine inhaltliche, kriterielle, ekklesiologische Auseinandersetzung nicht versucht wird, kann es dazu kommen, die katholischen Entwürfe einzelner Exegeten in einem Exkurs dort dem Gesamtrahmen einzuordnen, wo sich die größte Verwandtschaft im Ansatz ergab. Das ist aber weder fundamentaltheologisch noch ökumenisch befriedigend, selbst wenn man zugestehen muß, daß auch für katholische Fachleute eine zwingende einlinige Lösung heute unmöglich ist. Worin liegt dann das Katholische dieser Entwürfe begründet und inwiefern ist der katholische Ansatz den theologischen und historischen Vorgegebenheiten mehr als andere Ansätze angemessen bzw. warum kann diese Deutung nicht als Abfall vom Evangelium verstanden werden?
3. Warum verzichtet Vf. abschließend darauf, kriterielle Hinweise darauf zu bieten, wie in dieser grundlegend wichtigen Frage methodisch zutreffend vorgegangen werden muß, um über kirchliche Positionen und persönliche Standpunkte hinweg zu einem tragfähigen ekklesiologischen Konsens zu kommen?

Abschließend muß aber anerkannt werden, daß diese gewichtige Arbeit einen bedeutenden Dienst all denen leistet, die sich mit der Frage nach Werden, Recht, Wesen und Bedeutung der Kirche Jesu Christi auseinandersetzen wollen oder müssen. Gerade die Systematiker und Ökumeniker werden dafür dankbar sein.

Passau Otto Knoch

Appel, Rolf / **Vorgrimler,** Herbert: **Kirche und Freimaurer im Dialog.** Frankfurt a. M.: Knecht (1975). 194 S. lam. DM 24.–

Aus aktueller Veranlassung ist dieses Buch gemeinsam geschrieben worden von einem kath. Dogmatiker und einem Mitglied des Senats der Vereinigten Großlogen von Deutschland in der Absicht, daß „endlich" die Freimaurerei „den nötigen Schutz und Respekt erfährt" (9). Vorgrimler, Mitglied einer von der Glaubenskongregation und dem Sekretariat für die Nichtglaubenden gegründeten kleinen Kommission, die mit den interessierten Freimaurern „einen eingehenden Dialog führen sollte" (57) und Mitunterzeichner der „Lichtenauer Erklärung" vom 5. Juli 1970 (der Text der Erklärung abgedruckt S. 80–85), hält es „für die Pflicht der katholischen Kirche und ihrer Christen, der verfolgten und verleumdeten Minderheit, die die Freimaurer hierzulande sind, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, das Gespräch mit ihr aufzunehmen und bei manchen Gelegenheiten mit ihr zusammenzuarbeiten" (10). Gegen die „nachkonziliaren Angriffe auf die Freimaurerei", die V. aus einer bestimmten „merkwürdigen, nur psychoanalytisch und psychiatrisch erklärbaren Subkultur des katholischen Milieus" (70) kommen sieht, will dieses Buch zeigen, „wie es möglich ist, durch Information, Anwendung der Vernunft und auch durch Besinnung auf das ursprüngliche Christentum eine zutiefst unchristliche Feindseligkeit abzubauen" (8–9). Soweit indessen das Buch die Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und Freimaurerei darstellt – und das geschieht über weite Strekken – beugt bereits die Einleitung den Erwartungen aller historisch Interessierten vor mit dem Hinweis, „die Geschichte der Freimaurerei" werde „nur in Stichworten abgekürzt" (9) dargestellt werden. Was zur Geschichte einer etwa 250 Jahre alten „Feindschaft" von beiden Autoren vorgebracht wird, dürfte, fragmentarisch und im Urteil unausgewogen, wenig geeignet sein, jenes historische Verständnis vorzubereiten, aus dem heraus ein Dialog geführt werden kann.

Die Freimaurerei erscheint im hellsten Licht. Von ihrer kaum durchschaubaren proteusartigen Vielfalt erfährt der Leser nur in Andeutungen, von der Verquickung mit törichten Spekulationen und naiver Schwärmerei, von der Verstrickung in Politik und Kirchenfeindschaft so gut wie gar nichts. Ihre hohen Ideale heben sich in diesem Buch leuchtend von dem Unverständnis, der Intoleranz, dem Obskurantismus, der feindseligen Haltung der Kirche ab. Eine Antwort auf die Frage weshalb „die katholische Kirche lange Zeit dem Anti-Freimaurer-Wahn verfallen war" (8) wird nicht gegeben, wohl aber dem historisch nicht genügend Informierten suggeriert, sie in einer bestimmten Richtung zu suchen.

An Allgemeinplätzen und Pauschalurteilen, sowie an offensichtlichen Irrtümern fehlt es leider in diesem Buche nicht. Was soll man z. B. von der Behauptung halten, daß „die Kirche Arm in Arm mit den absolutistischen Staaten die Freiheitstendenzen bekämpfte" (22) oder von dem antiquierten Allgemeinplatz, daß im 18. Jh. „absolutistische Regierungen .. das Verlags- und Druckereiwesen unter strengster Kontrolle hielten, unerbittliche Zensur ausübten und Bücher verbrannten" (22) Sperrungen vom Rez.) Ein flüchtiger Blick in die einschlägige Literatur hätte Vf. vor diesen und vielen ähnlichen Plattheiten und Fehlurteilen bewahren können. Seinem Anliegen haben sie nur geschadet.

Befremden muß die Sorglosigkeit, mit der wichtigste Quellen etwa nach der kaum in jeder Universitätsbibliothek greifbaren „Freimaurerzeitung" zitiert werden und nicht nach den großen allgemein bekannten Sammlungen und insbesondere die Unzuverlässigkeit in den historischen Abschnitten des Buches. Hierfür nur ein paar beliebig herausgegriffene Beispiele. S. 33 ist von der „Abschaffung der kirchlichen Fürstentümer durch den Wiener Kongreß 1815" die Rede. Ein Dutzend Jahre vorher war deren Säkularisation bereits durch den Reichsdeputationshauptschluß verfügt und bis auf wenige Ausnahmen durchgeführt worden. Mit Erstaunen über eine sehr eigenwillige Geschichtsklitterei erfährt man S. 105 wie „Häretikergemeinden" und „die brüderschaftlichen Gilden" aus einer gemeinsamen Wurzel, nämlich aus den urchristlichen „geheimen Bildungsanstalten" hervorgegangen sein sollen und zwar in dem Augenblick als die „Kirche über ihre Mitbewerber und Gegner den Sieg davon getragen hatte ... Die Häretikergemeinden haben in allen christlichen Ländern neben der offiziellen Kirche als freie Bruderschaften auf altevangelischer Grundlage bestanden und sich durch das ganze Mittelalter fortgepflanzt. Sie bekannten sich zu einer schlichten Laienfrömmigkeit, lehnten den Glaubenszwang... ab". (Sperrungen vom Rez.) – S. 27 wird mit unverkennbarer Tendenz berichtet: „Der 86jährige Papst Clemens XII., der seit 1732 blind und seit 1736 ohne Gedächtnis war, erließ dann am 28. April 1738 die Bulle ‚In eminenti' zur Verurteilung der Freimaurerei." Wären hier nicht sorgfältigere Angaben über den Gesundheitszustand des Papstes angebracht gewesen? „Wie widerstandsfähig der Papst noch war, zeigte sich bei der am 16. Juni 1737 vorgenommenen Heiligsprechung. Er intonierte das Tedeum mit kräftiger Stimme, war aber nach der Funktion sehr ermattet.. Im Juli (1737) schien er bei Abhaltung eines Konsistoriums vollkommen gesund, im August bemerkte man, daß er wieder gute Farbe und Humor habe". So der Gesundheitszustand des Papstes nach L. v. Pastor, Geschichte der Päpste Bd XV (Freiburg i. Brg. 1930) S. 631f. Um das S 101 zitierte positive Urteil von Ignatius Aurelius Feßler über die Freimaurerei richtig zu verstehen, ist es weniger wichtig zu erfahren, daß er „katholischer Geistlicher gewesen" (101) – 1791, also zehn Jahre vor der zitierten Äußerung, war der Exkapuziner zum Protestantismus übergetreten-, als über seine maurerischen Aktivitäten wenigstens in Andeutungen informiert zu werden, aber gerade das unterläßt A. Feßler war nicht nur Mitglied der Loge „Phönix zur runden Tafel" in Lemberg, „wo der Aberglaube kultiviert wurde"[1], er hat sich darüber hinaus als maurerischer Organisator und Reformator ausgezeichnet und „Geheimkenntnisse" besessen, „wie sie nur wenigen Maurern gegeben waren"[2]. 1797 stiftete Feßler in der Loge Royal York ein maurerisches „Doctrinal Collegium" zur wissenschaftlichen Erforschung und Reform der Maurerei, 1802 gründete er den ‚Großen Bund scientifischer Maurer', doch blieb sein vier Foliobände starker Versuch einer kritischen Geschichte der Freimaurerei auf maurerischen Wunsch ungedruckt.

Zahlreiche ärgerliche Fehler, Nachlässigkeiten und Verschreibungen verstärken die Skepsis gegenüber diesem Buch. Nur einiges sei notiert. S. 108 wird „Hirsau" wiederholt ballhornisiert zu „Hirschau". Die einschlägige Literatur über die Hirsauer Bauhütte ist A. unbekannt geblieben. S. 108 ist „St. Emeran (!) bei Regensburg" zu verbessern in „St. Emmeram in Regensburg". Ein paar Zeilen weiter wird auf S. 108 Erwin „von Steinbach" als „Dombaumeister" ausgewiesen. Was im übrigen S. 108–109 über die Bauhütten gesagt wird, zeichnet sich nur durch äußerste Dürftigkeit aus. einer der vier Schutzpatrone der Bauhütten („der vier Gekrönten") wird S. 109 als „Neostratus" vorgestellt, richtig: „Nicostratus". S. 110: die „Brückenbrüder (fratres ponitifices)" ist zu verbessern in: „fratres ponti" oder „fratres de ponte." S. 130: „Chambry"(!) richtig: „Chambéry"; S. 133: „Fürst von Lichnowski" richtig: „Lichnowsky"; welcher Fürst Lichnowsky gemeint ist, wird nicht gesagt; S. 136: Der bekannte aufgeklärte Minister von Neapel-Sizilien heißt richtig „Tanucci" nicht „Tannucci". S. 136: Was ist mit „dem Herzog von Farnes" gemeint? S. 134: Den Kirchenstaat unter Pius VII. „groß und mächtig" zu nennen geht schwerlich an. S. 131 begegnen im Titel von Barruels Werk über die Französische Revolution allein drei Fehler: „Memoires pour servir a l'histoire di Jacobinisme." Überhaupt scheint sich mit fremdsprachigen Texten oder Zitaten schwer zu tun, wie zur Genüge die Bezeichnung der Enzyklika Leos XIII. von 1884 „De Secat Massonum" (!) erkennen läßt. Was S. 133 mit der Aufzählung „anerkannter Geistesgrößen des kulturellen und politischen Lebens, (die) sich als Freimaurer hatten aufnehmen lassen", bezweckt werden soll, ist umso weniger verständlich je genauere Kenntnisse über die Zugehörigkeit des Genannten zur Freimaurerei bei den Lesern des Buches vorausgesetzt werden. Die Frage ob Joseph Görres, der in der Zusammenstellung auf S. 133 erscheint, Mitglied des Freimaurer- oder Illuminatenordens war, läßt sich für sein reifes Mannesalter und seine Spätzeit verneinen, für seine Jugend bis in die Heidelberger Jahre aufgrund des bisher zugänglichen Materials nicht lösen. Nicht ausgeschlossen werden kann, daß der „junge Görres Mitglied einer, vielleicht losen Freimaurervereinigung war." Vgl. Roman Reiße, Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Görres (1776–1806) (Breslau 1926) S. 65–67. In diesem Zusammenhang darf angemerkt werden, daß Görres in seiner Straßburger Zeit, als Mitarbeiter des „Katholik" sich weigerte, an die Behauptung zu glauben, aus den Logen seien alle Umwälzungen hervorgegangen, es sei denn Beweise für diese Behauptung würden vorgelegt werden. Das Gefährliche der Freimaurerei sah er darin, daß die Freimaurerei gewissermaßen eine Pseudokirche sei, welche kirchliche Symbole und Liturgie nachäffe.

Theologische Bedenken gegen die Freimaurerei" (71–79) meint V. nicht (mehr) erkennen zu können, vor allem nicht wenn man die „Riten und Symbole der Freimaurerei als berechtigte und sinn-

[1] Peter F. Barton: Ignatius Aurelius Feßler. Barockkatholizismus, Romantik, Erweckungsbewegung (Wien, Köln, Graz 1969). S. 145
[2] Barton S. 146

volle Ergänzungen der kirchlichen Liturgie und Sakramente" ansehen möchte, „weil die kirchlichen Riten vielleicht zu allgemein und nichtssagend, zu wenig auf den Einzelmenschen bezogen und zu weit im spätantiken Rom und Byzanz verwurzelt sind, so daß man neben diesem allgemeinen, unverbindlichen und immer noch höfisch stilisierten rituellen Brauchtum nach zusätzlichen individuellen Gesten sucht" (72). Versteht man die Riten als Ersatz der Sakramente, „müßte man sich fragen, ob man verstanden hat, was Sakrament ist, nämlich Selbstvollziehung der Kirche, in dem sie in intensiver Konzentration um Gottes Gegenwart bittet und der Verheißung Jesu gedenkt, daß Gott solchem Bittenden gegenwärtig sein werde" (72). Da die Freimaurerei sich an mündige Menschen wende, müsse man annehmen, daß sie zu unterscheiden wisse zwischen Ritual und Sakrament und nicht das eine gegen das andere ausspiele. Vf. selbst, für den es „im katholischen Christentum noch genug entbehrliche Symbole, Zeremonien und Titel gibt, die das Wesentliche nicht in sich bergen, sondern verdecken" (10), möchte sich jedoch „nicht zusätzlich mit der Symbolik von Tempel, Maurerschurz, Winkelmaß usw. und mit den Graden der Mitglieder belasten" (10–11). Weshalb eigentlich nicht bei so viel Verständnis für die „Riten und Symbole der Freimaurerei" wird wohlweislich nicht gesagt. Enttäuscht legt der Historiker dieses Buch, dem man im Interesse eines Dialogs größere Verbreitung nicht zu wünschen wagt, aus der Hand.

Freiburg/Schweiz Heribert Raab

Scheele, Paul-Werner: **Nairobi – Genf – Rom.** Die Weltchristenheit vor und nach der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1976. 198 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 13) kart. DM 9.80

Vf. hat als Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und im Auftrag des Sekretariats für die Einheit der Christen an der Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) teilgenommen. Mit seinem Buch möchte er über einen Konferenzbericht hinaus die Bedeutung der Weltkonferenz für die römisch-katholische Kirche darlegen.

Er greift die Leitgedanken der Konferenz auf und erläutert an ihnen das Verhältnis der katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Sein Beitrag zielt vor allem auf die Annahme der spirituellen von Nairobi ausgehenden Impulse durch die katholische Kirche und bedeutet die Bestätigung des Zueinanders und Miteinanders der Weltchristenheit.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Genf und Rom, das zusehends zu erstarren scheint, ist für Vf. die Frage nach dem „Existenzbereich" und dem „Existenzvollzug" (9) jedes einzelnen Christen. Die ökumenische Aufgabe sei demnach nicht ausschließlicher Verhandlungsgegenstand zweier „Führungsspitzen" oder gar „Konkurrenzunternehmen", sondern der Umgang der Christen miteinander „in wahrer Weggemeinschaft zu wichtigen Schritten hin zum Ziel der Einheit in Christus" (13–14). Deshalb begrüßt Vf. die Mitwirkung einzelner Katholiken an der „dynamische Katholizität" (16) praktizierenden Vollversammlung und hebt besonders hervor, „daß zentrale Aussagen der Vollversammlung in erregender Weise katholischem Denken und Wollen entsprachen" (15).

Vf. zeigt die Verbindungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Vollversammlung auf. Er unterstreicht vor allem den auf beiden Seiten in vielen Dokumenten hervorgehobenen Einheitsgedanken im Hinblick auf die vollkommene Einheit, in der noch keine Gemeinschaft lebe.

Mit einem geschichtlichen Überblick und der Darstellung ökumenischer Aktivitäten der römisch-katholischen Kirche nimmt Vf. das Leitwort von Nairobi „Christus befreit und eint" auf und entfaltet verschiedene Perspektiven, die umfassende Katholizität der Einheit und Freiheit der ganzen Kirche für die ganze Welt zu erreichen, denn es gehe vornehmlich um die „Konkretgestalt der kirchlichen Einheit in unserer konkreten sich einenden Welt" (83).

Ökumene als gelebte Einheit aller Christen solle die Welt zur „schlechthin, heilsentscheidenden Tat, zum Glauben" (31) bringen.

Indem Vf. unter Ökumene die Weltverantwortung aller Christen versteht, sprengt er den Rahmen national, regional und örtlich beschränkter Polarisierungen und Trennungen. Die im katholischen Bereich sichtbar gewordenen Verdrängungs- und Ermüdungserscheinungen müßten mit unserem Glauben, daß Kirche und Menschheit miteinander mit der Einheit beschenkt und beauftragt sind, überwunden werden. Deshalb versucht Vf. auch, kontroversen Standpunkten und Meinungen dadurch ihre Schärfe zu nehmen, daß er sie spiritueller Zielsetzung verpflichtet. Er macht konkrete Vorschläge für die Einheit der Christen, greift aber nicht wertend in den derzeitigen Diskussionsstand ein oder darüber hinaus. Mit der Darstellung der sich heute abzeichnenden Positionen argumentiert er im Hinblick auf einen Weg der Mitte und versucht die im ökumenischen Leben um sich greifende Resignation und Stagnation mit dem, was allen Konfessionen gemeinsam ist, aufzuheben.

Die Studie ist nicht systematisch konzipiert. Darauf weisen schon die Überschriften hin, die bei zahlreichen Überschneidungen in erster Linie als Denkanstöße zu werten sind. Ein Stichwortregister hätte die Orientierung erleichtert.

Dieses Buch ist ein Zeichen bereitwilliger Rezeption ökumenischer Impulse durch die römisch-katholische Kirche und eine Aufmunterung für alle, die sich dem ökumenischen Anliegen verpflichtet wissen.

Münster Ilona Riedel-Spangenberger

Schupp, Franz: **Glaube – Kultur – Symbol.** Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. – Düsseldorf: Patmos (1974). 316 S. Ppb. DM 25.–

Nach dem offensichtlich von Sch. selbst verfaßten Klappentext versucht das Buch, das Problem der Sakramente nicht vom liturgisch-praktischen Gesichtspunkt aus zu diskutieren, sondern im Rahmen einer Kultur- und Symboltheorie. Die in dieser Intention enthaltene These lautet, daß alle christliche Symbolsprache und alles christliche Symbolhandeln dem ethisch-gesellschaftlichen Handeln zu- und untergeordnet sein muß. Diese Absicht drückt Vf. in der Einleitung so aus, daß „‚Kultur' als regulatives Hintergrundphänomen dessen verstanden werden muß, was in einem religionsphänomenologischen Sinn als spezieller, abgehobener ‚Kult' erscheint. Was ‚verehrt' wird, ist nicht etwas Zusätzliches. ‚Kult' kristallisiert vielmehr die leitenden Interessen und Wertbezüge von ‚Kultur'. Es liegt dann am Ursprung von ‚Kultur', daß zur ‚natürlichen' Umwelt eine ‚symbolische' Welt hinzutritt, d. h. eine Bilderwelt, die sich sprachlich wie nichtsprachlich vermitteln kann, welcher daher bereits dadurch, daß sie Erfahrungswirklichkeit strukturiert und so filtriert, handelnsnormierend wirkt" (14). Aus diesem Axiom kommt Vf. zu der Schlußfolgerung: „Eine ‚Krise der Kultur' affiziert den Glauben nicht nur äußerlich, sondern innerhalb, da es Glaube nicht anders als in kultureller Form geben kann. Wie diese Aussage mit der weiteren zusammen gedacht werden kann, daß es eine eigene ‚christliche Kultur' nicht mehr gibt und nicht geben soll, ist eines der entscheidenden Probleme, das die folgenden Überlegungen ständig beschäftigen wird (16f)." Was Vf. beabsichtigt, tritt in folgenden Worten noch deutlicher in Erscheinung: „Die systematische Reflexion ist bestimmt vom erkenntnisleitenden Interesse einer Symbol- und Kulturtheorie, die es ermöglicht, nach dem Ort der Sakramente im Lebensprozeß der Gesellschaft zu fragen. Wo sie der unreflektieren Positivität gesellschaftlicher Handlungsweise verfallen, haben sie ihre symbolische Revelanz verloren; wo sie aber die gesellschaftliche Handlungspraxis auf die sie leitenden Wertvorstellungen hin transparent machen, kritisieren und orientieren, wird ihre Relevanz und ihre spezifische Funktion deutlich (Klappentext)."

Es wäre nach seiner Meinung „zu einfach und methodologisch unhaltbar, zu meinen, man könne einen kulturtranszendenten ‚Kern' herausschälen, ein ‚Wesen' bestimmter symbolisierender Kulthandlungen, welches sich dann identisch unter verschiedensten kulturbedingten Erscheinungsformen als Konstante durchhält" (15). Man wird also, wie Vf. schließt, wohl einsehen müssen, daß es nicht möglich ist, sich den gegenwärtigen, gerade im kultischen Bereich auftretenden Schwierigkeiten dadurch zu entziehen, daß man einen kulturtranszendenten Kern ansetzt, der „im Glauben" zugänglich sein soll, der somit auch der Kulturkritik entzogen wäre, so daß dann die Schwierigkeiten in den Bereich äußerer kultureller Bedingungen verwiesen werden könnten.

Besonders aufschlußreich und weitreichend für den prinzipiellen Standpunkt des Vf. ist folgender Text: „Der von dem Vf. betonte enge Zusammenhang zwischen Kult und Kultur führt zu der Vorstellung,

daß der Gegensatz des Kulturschaffens zu Gesellschaft und zu Politik notwendigerweise einen Gegensatz des Kultes zu diesen beiden Größen einschließe." „Ist das Gegenüber die Politik, so ist Kultur ein Instrument der Gesellschaft, welcher deren Aspirationen gegenüber der Vergewaltigung durch kirchliche und staatliche Herrschaftsträger Ausdruck verleiht, sogar in einer Weise, daß darin über das pragmatische Interesse der Gesellschaft hinausgegangen und dieses in Frage gestellt wird, so daß in diesem Prozeß die Gesellschaft selbst auch wiederum zum Gegenüber der Kultur wird. Ist so dann das Gegenüber die Gesellschaft, so tritt die Kultur in Konkurrenz zur Politik, da beide der Gesellschaft klarzumachen versuchen, was in ihr ›in Wahrheit‹ sein sollte. Politik und Gesellschaft wiederum haben die Tendenz, Kultur zu vereinnahmen und so Kultur in funktionalistische Gebrauchsgüter umzuwandeln. Der ›Wert‹ und die potentielle Dauerhaftigkeit der Kulturschöpfungen, welche anzustreben Kultur nicht verfehlen darf, finden sich damit in notwendigem Gegensatz zu dem von Gesellschaft und Politik gewünschten Hervorbringen jener Güter, deren Wert im zeitbedingten Gebrauch liegt und die insofern und nur insofern als dem Lebensprozeß nützlich erscheinen als sie aufgebraucht werden können ... Rasche und scheinbar dramatische politische ... Ereignisse erweisen sich gegenüber gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen als verhältnismäßig oberflächlich und kurzlebig. Das bedeutet jedenfalls, daß kulturelle Transformitionen sich gewöhnlich über längere Perioden hindehnen, in ihrer Bewegung viel langsamer sind als politische Veränderungen, dafür aber radikalere und weitreichendere Konsequenzen mit sich bringen, die dann allerdings wiederum eine entscheidende Bedingung für die wirklich radikalen politischen Veränderungen sein können.

Um wiederum ein Beispiel zu bringen: Rationale Kritik des Dämonen- und Engelglaubens hat schon vor Jahrhunderten eingesetzt, etwas später die psychologischen und soziologischen Erklärungshypothesen. Nichtsdestoweniger dauerte es Jahrhunderte, und wir sind immer noch in diesem Prozeß befangen, die sprachliche Transformation von Ausdrücken, die aus dem Supranaturalismus stammen, aus der Objektsprache in figurative Sprache durchzuführen. Erst wenn diese Kulturtransformation durchgeführt ist, werden sich die weiterreichenden Folgen zeigen, die etwa auch soundsoviele liturgische Formeln wie auch Illustriertentexte als unhaltbare Sprachkombinationen klarlegen werden, obwohl dies analytisch und rational längst klar ist. Erst dann ist jedoch – selbstverständlich zusammen mit vielen anderen Elementen – endgültig Abschied vom Altertum wie vom Mittelalter genommen, ein Abschied, der weder durch das politische Ereignis des Zusammenbruchs des weströmischen Reiches noch durch die Entdeckung Amerikas gegeben ist. Erst dann aber wären die Voraussetzungen geschaffen dafür, den – auch wenn nicht so bezeichneten – vergöttlichten Herrschern den Abschied zu geben (was für kirchliche wie für staatliche Gesellschaft in gleicher Weise gilt) (22f)."

Diese Grundaxiome werden in zahlreichen, vielfach faszinierenden Formulierungen abgewandelt. Aufgrund der festgelegten Voraussetzungen untersucht Vf. in einem geschichtlichen Durchblick das Verhältnis von Kultur, Symbol und Kult von den Anfängen bei den Griechen und Römern über kurze Bemerkungen zum AT und zum NT durch die Väterzeit und das Mittelalter hindurch bis zur vorkonziliaren Zeit einschließlich. Von den durch das Zweite Vatikanische Konzil angebahnten Reformen nimmt er kaum Kenntnis, noch weniger von den dieses Konzil vorbereitenden theologischen Anläufen. Wie ein roter Faden zieht sich durch diese geschichtliche Schau die Tendenz hindurch, aus der Fülle des Materials jene Autoren auszuwählen, welche eine spiritualistische Sakramentenvorstellung vertreten, und jene entweder ganz zu übergehen oder in den Hintergrund zu drängen, die eine gegenständliche Auffassung vom Sakrament darbieten. So kommen z. B. Johannes Scotus Eriugena, Ratramnus, Claudius von Tourin, Agobard von Lyon, Berengar von Tours zur Sprache. Tertullian und Cyprian werden nur im Vorübergehen erwähnt. Isidor von Sevilla erfährt eine negative Bewertung, weil er eine Vergegenständlichung der Sakramente in „massiver" Weise eingeleitet habe. Augustinus bekommt eine durch manche Texte gedeckte, aber nicht durch sein ganzes Schrifttum hindurch erkenntliche spiritualistische Auslegung. Eine besonders auffallende Deutung gibt Thomas von Aquin an. Nach seiner Meinung muß die thomasische Lehre dahin geprüft werden, ob sie metaphysisch oder der heutigen sogenannten Schultheologie entgegen sprachlogisch zu verstehen sei. Hier tritt die metaphysikunfreundliche Grundrichtung des Buches klar zutage.

Was Schupp über Duns Scotus und über die Reformation sagt, verdient im Wortlaut angeführt zu werden: „Das Symbol hat (nach Scotus) keine Wirkung von sich her, diese muß ihm vielmehr von außen erst noch zukommen. Scotus nimmt deshalb in Aufnahme der Konzeption Bonaventuras an, daß ›anläßlich‹ der Setzung eines Sakraments ›Gnade‹ aufgrund eines besonderen Dekrets gegeben wird. Das Äußerliche wird zum Eigentlichen, es ist nur mehr an oder anläßlich der Sache, nicht mehr aber in dieser selbst vermittelt, so wie deshalb auch Einzelnes und Allgemeines unvermittelt sind. Nach Thomas bricht somit die Einheit wieder auseinander und gibt den Weg frei für die Extreme (181)."

„In der Reformation wird das an realer Vermittlung der Rechtfertigung am nun ›bloß Weltlichen‹ verzweifelnde Subjekt auf sich und seine an keiner Phänomenalität mehr vermittelbare Subjektivität zurückgeworfen, während derselbe Rückzug aus möglicher Vermittlung reaktionär (Gegen-Reformation) die Rehabilitierung der Objektivität im Tridentinum herbeiruft, wobei diese Objektivität des Phänomens letztlich genauso äußerlich bleibt wie das ›extra nos‹ der Reformatoren. Schließlich objektiviert sich das Bewußtsein des Gerechtfertigtseins im Calvinismus im ›äußeren‹ Erfolg im Weltlichen ebenso wie in dem in die Zentren der Christenheit zurückfließenden materiellen Gewinn aufgrund des im Meßopfer objektivierten ›Gnadenschatzes‹. Der einzelne wie die (kirchliche) Gesellschaft suchen ihre Legitimation pragmatisch in der materiellen Effizienz, welche ihnen eine Vormachtstellung gegenüber dem einzelnen als dem anderen einräumt. Nicht der Profit wird gerechtfertigt, sondern umgekehrt rechtfertigt der Profit die diesen suchende Aktivität. Die beinahe numinose Macht des Vorrangs und der Herrschaftsstellung fordert das Opfer des einzelnen und anderen auch dort noch, wo es ihm zu Hilfe kommt. Kirchliche Katastrophenhilfe wie aus Katastrophen profitierende Industrie leiten ihr Prestige nicht selten aus der selben Wurzel ab. Das ›Opfer‹ des Individuums, humanistisch sublimiert, kann nur gefordert werden, weil das Individuum längst geopfert wurde und so ebenso nach Sublimation verlangt, wie es bereit ist und sein muß, für die Sublimation zu bezahlen. Daß das ›eine Opfer‹ gegenüber den vielen Opfern eigentlich endgültig genug, d. h. ein für allemal sein sollte, können die nicht akzeptieren, deren ökonomische Basis wie Machtstruktur darauf beruht, daß sie das ›Opfer‹ des einzelnen gegenüber dem Allgemeinen als zu verewigendes ansehen (181f)."

Der Vf. gewinnt seine Kenntnisse der patristischen und der mittelalterlichen Sakramentenvorstellung nicht durch selbständiges Studium den Quellen, sondern aus der vorhandenen Literatur, die er entsprechend seiner Grundabsicht auswählt und auslegt. Er wird sowohl in seinen inhaltlichen Aussagen wie auch in seiner sprachlichen Gestaltung weithin von der Kritischen Frankfurter Theorie bestimmt; deren Vertreter werden denn auch am häufigsten zustimmend zitiert. Von evangelischen Autoren wird H. Braun als Gewährsmann angeführt. Katholische Fachleute werden im allgemeinen übergangen oder nur mit solchen Thesen genannt, die zu dem Thema des Buches nur geringen unmittelbaren Bezug haben.

Häufig betont Vf. die nach seiner Meinung zur altkirchlichen und mittelalterlichen Sakramentenvorstellung gehörende Herrschaftsstruktur und Herrschaftsausübung der Kirche. Er ist überzeugt, daß sich auch im heutigen kirchlichen Sakramentenvollzug noch Reste von Magie finden, da sie durch Aufklärung noch nicht völlig überwunden werden konnten.

An den geschichtlichen Teil des Buches schließt sich der zweite an mit der Überschrift: Reflexion einiger Grundprobleme. Er enthält folgende Unterabteilungen: Materialismus als hermeneutisches Problem, symbolische Prägnanz im Hyletischen, Sprach- und Bildkompetenz, Symbol und Aufklärung.

Dieser Teil beginnt folgendermaßen: „Die historischen, ohne Zweifel sehr selektiven und ungenauen Hinweise der vorangegangenen Überlegungen müssen einen verwirrenden Eindruck hinterlassen. Eine kontinuierliche Entwicklung ist weder in der Praxis noch in der Theorie festzustellen. Die ›einheitliche‹ Lehre der Kirche von Trient erwies sich in ihrer Herkunft wie in ihrem Hintergrund als alles andere als einheitlich, die Frage nach dem ›Wesen‹ der Sakramente blieb unbeantwortet. Die aufgrund der Lehre der Kirche von Trient durchgesetzte Theorie und Praxis erwies sich in ihrer Uniformität als sterilisierend (201)."

Problematisch bleibt für Vf. mit Recht der Aristoteles entlehnte Begriff „Materie" in der Analyse des Sakramentes. Er macht hierzu folgende Bemerkung: „Sakramentales Denken kann als eine Theorie geschichtlicher materieller Praxis begriffen werden, welche somit die Frage nach der Materie am Konkreten stellt, dort also, wo der bestimmte Gebrauch von Materie in materiellen Zeichen selbst vermittelt erscheint. Solches Denken ist seit seinem Auftreten in Gefahr, sich idealistisch festzulegen und, statt beim Begriff der Materie auszuharren, sogleich den des Symbols (bzw. des ›geistigen Inhalts‹ desselben) ins Zentrum zu rücken; damit gesteht es jedoch notwendigerweise die Materie als Verlegenheit des Denkens ein, was sich im Zusammenhang des Symbolgebrauchs selbst in der Konsequenz der schlechten ... Allegorie manifestiert, die grundsätzlich ihre idealen Gehalte an beliebige Materie anknüpfen

kann, das Denken über Materie selbst jedoch damit ausspart bzw. dieses an irrationalen Gebrauch preisgibt. Damit verzichtet solches Denken wie schon solcher Bildergebrauch darauf, die dem bestimmten Umgang mit Materie inhärenten Normierungen problematisieren zu können. Gegen solche nicht selten gefährliche Verharmlosung insistiert die Realität der materiellen Elemente des Symbols auf das Unübergehbare der in ihnen sich anmeldenden Relevanz, ohne welche sich das Symbol in Idee oder in reinen Begriff auflöst, in einem damit aber den Anspruch aufgeben muß, sich als bildhaft-hermeneutisches Modell des wahren Umgangs mit materieller Realität zu verstehen. Anerkennung solcher Relevanz ist jedoch nicht möglich, solange das Materielle als das unbegriffene weil unbegreifbar begriffslos Andere des Denkens aufgefaßt wird; sie kann daher nur durch eine Umkehr der Richtung des Denkens selbst geschehen (203)."

Weiterhin ist erhellend folgende Ausführung: „Gegenüber einer theologischen Ontologie wie der des Vierten Laterankonzils mit seiner abstrakten Ablehnung des Dualismus der Katharer und Albigenser muß die konkrete Ontologie des sakramentalen Materialismus Einspruch erheben und lateranensische Ontologie, ohne deshalb schon den Katharern Recht zu geben, als naiv verkürzend aufdecken. Materie mag das Prinzip der Möglichkeit sein; was jedoch möglich ist, bestimmt sich nach dem Maß des geschichtlich Gewordenen. Dieses geschichtlich Gewordene kann aber das Mögliche zum Unmöglichen machen. Nicht steht der Potentialität ein einfacher Actus gegenüber. Dieser ist immer schon Resultat der Geschichte (207)."

Im weiteren Verlauf wird unter Verwendung von L. Feuerbach das Gewicht der Materie für den sakramentalen Vollzug betont, ohne daß das Postulat, das Sakrament dem Ethischen unterzuordnen, aufgegeben würde. Hierbei spielt das rechte Verständnis der Arbeit eine grundlegende Rolle.

In seinen Überlegungen solcherart setzt er die Auferweckung Christi ein: „Nur ernstgenommener, bei Materie selbst ansetzender Materialismus kann das Symbol der ›Auferstehung des Fleisches‹, das materialistischste des Christentums, verstehen lernen. Einübung in solches Geschehen geschieht in den materiellen, Umwandlung der Materie fordernden Symbolen der Sakramente. In ihnen ist Materialismus und Praxis verwickelt, nicht als Faktum, sondern im Postulat materialistischer, transformatorischer Praxis als nicht sinn- und hoffnungslos. Deshalb muß also die Materialität der Symbole, welch letztere als Gegenstände in diesem Vorgang aufgehoben werden, Entfremdung der historisch und gesellschaftlich materiellen Bedingungen aufzeigen und gleichzeitig die Kritik der Endgültigkeit solchen Unversöhntsein bewußt machen als Imperativ der Umgestaltung. Der im Symbol materiell dargestellte Transitus wäre damit der praktisch am Arbeits- und Gesellschaftsprozeß geforderte, in demselben aber unterdrückte (217."

Gewicht legt Vf. auf die These, daß Jesus dem Kult gegenüber gleichgültig war und auch keinen neuen Kult gegründet hat. Die symbolische Prägnanz seines Verhaltens hat gerade darin ihren Ausdruck gefunden, wo sich Jesus am Sabbat Kranken und Leidenden widmete, und zwar nicht nur dort, wo die jüdische Kasuistik Ausnahmen gestattete, und auch nicht nur dort, wo Hilfe unaufschiebbar war, sondern unter einfachem Übergehen solcher Regulierungen. Diese Handlungsweise bereitete noch den ersten Generationen der Christen größte Schwierigkeiten. Schupp beruft sich auf einen Satz von H. Braun: „Der unsakramentalen Haltung des judenchristlichen Anfangs folgte also eine mehr oder weniger betonte Sakramentalisierung auf dem Boden des hellenistischen Christentums (S. 233f)."

Mit der Gleichgültigkeit Jesu gegenüber dem Kult verbindet sich die Neuordnung der Gesellschaft. Der Kult war in seiner Relevanz gerade auf eine formale Autoritätsbegründung hinausgelaufen. Der gesellschaftlich neugeformte Erlebnisraum, in dem christliche Symbolik zur Wirkung kommt, sollte ein Raum herrschaftsfreier Kommunikation sein (232ff, bes. 239f).

Aufschlußreich ist folgender Text: „Es ist nun ein ziemlich allgemein beobachtbares Phänomen, das sich in den meisten Religionen findet, daß bestimmte besonders signifikante Handlungen und Zeichen zu Riten und Kulten ausgestaltet wurden, eine Entwicklung, der sich auch das Christentum seit seinem Beginn nicht entziehen konnte. Anthropologisch ist ein solches Bedürfnis beinahe als konstant zu bezeichnen. Anthropologische Konstanz ist jedoch kein theologisches Argument. Ebenso entwickelten sich auch immer wieder die verschiedensten Formen von Kultsprachen, in deren Tendenz es liegt, sich zur religiösen Normsprache zu entfalten.

Der kultische Ursprung etwa der Glaubensbekenntnisse ist ja deutlich feststellbar. Dem steht jedoch in der Geschichte des christlichen Glaubens der ebenso konstante, wenn auch gesellschaftlich oft nicht so starke Einspruch gegen solche kultische Eigenwirklichkeit und Eigensprache gegenüber (243)."

„Eine Eigenständigkeit des Kults, der Sakramente und der dort gebrauchten Sprache darf nicht anerkannt werden, d. h. der Kult als ›heilige Handlung‹ hat innerhalb des christlichen Glaubens keine eigene Sprachkompetenz. Die Sprache des Glaubens ist primär nur die geschichtliche Praxis, jede andere Form muß ihre Legitimität an dieser erweisen, nicht aber muß umgekehrt die Sprache geschichtlicher Praxis sich durch ›Brauchbarkeit‹ für kultische Handlungen ausweisen. Dieses Subordinationsverhältnis muß auf jeden Fall aufrechterhalten werden, da nur von der Unterordnung des Kults unter die vom Glauben geforderte ethisch-gesellschaftlich-kulturelle Praxis die Unterscheidung von jener Sprache und Form möglich ist, die einfach dem religiösen Bedürfnis entspricht. Diese Unterscheidung kann jedoch nur von jener Sprache und Form geleistet werden, die vom Glauben als eschatologisch-antizipierender Praxis her entworfen ist.

Gerade dies zeigt jedoch eine der Ursachen des Konflikts, der in der geschichtlich geprägten Sprache des Kults ausgetragen werden muß, da diese bis hinein in die Sprachstrukturen Herrschaftsverhältnisse inkorporiert hat, die unter der Kritik eschatologischer Praxis stehen müssen ... Sollte sich die Sprache des Kults als subordiniert wirksam zeigen, so müßte sie kontrafaktisch die Möglichkeit glaubhaft machen, daß Herrschaft nicht das ›letzte Wort‹... ist. Nicht zureichend ist die Verkündigung der ›Versöhnung‹ und die symbolische Darstellung der ›Befreiung‹ (etwa in Taufe, Buße, Krankensalbung), nicht zureichend ist die Aufforderung zur ›Eigenverantwortung‹ (etwa in Firmung, Ehe, Ordo), wird diese ›Befreiung‹ wie die ›Eigenverantwortung‹ gleichzeitig durch Sprach- und Handlungszwänge verneint, die in den selben Symbolhandlungen inkorporiert sind und im ›Empfang‹ faktisch internalisiert werden (244f)."

„Eschatologisch-antizipierende Sprachpraxis hätte also, entgegen den Erwartungen der Gesellschaft und den Sublimierungsbedürfnissen des einzelnen, die Eigenstruktur kultischer Sprache, welche Stabilisierung, Harmonie und Ausgleich verlangt, zu kritisieren, und damit zugleich die geltenden Geltungsansprüche zu problematisieren und kontrafaktisch zu versuchen, Sprache herrschaftsfrei – befreiend einzuüben. Christlich performative Sprache träte damit in bewußte und bewußtmachende Distanz zu den religionsphänomenologisch beschreibbaren Sprachstrukturen kultureller Modelle bis zu dem Punkt, wo sie religionsphänomenologisch nicht mehr als Kultsprache identifizierbar wäre (247)."

Sch. lehnt hierbei einen rein informativen Charakter der sakramentalen Ausdrücke über Tatsachen ab: „Verführerisch ist dabei der Sprachgebrauch, der oft solche Tatsachensprache suggeriert: Ein Mensch wird aus dem ›Zustand‹ der Schuld in den ›Zustand‹ des Befreitseins von Schuld überführt; eine ›Substanz‹ wird in eine andere ›Substanz‹ verwandelt usw. Und doch darf solche Suggestion nicht täuschen. Worum es in Wirklichkeit in dieser Sprache geht und woraufhin deshalb diese Sprache auch in ihrem performativen Charakter gestaltet werden sollte, ist gerade die umgekehrte Frage, nämlich die, ob die Sprache der ›Tatsachen‹ das letzte Wort ... ist, oder ob diese Sprache der Tatsachen die selbst eine Wertung enthält, erst einmal zur kritischen Diskussion, zur Prüfung ihres Geltungsanspruchs und ihres Geltungsbereichs gestellt werden müßte. Dies ist die Sprachstruktur, die von der Sprachform des zentralen Symbols des Glaubens her gefordert ist, von Kreuz und Anferstehung, das so das Modell ist, an dem die pragmatischen Universalien christlicher Sprache und so deren Regeln ›abgelesen‹ werden können. Das ›Faktum‹, die ›Tatsache‹ des Kreuzes ist das Ende in deskriptiver Sprache. Ihr steht jedoch dialektisch gegenüber – und deshalb in deskriptiver Sprache nicht aussagbar – der praktische Diskurs über die praktische Bedeutung desselben (= ›Auferstehung‹ als Symbol einer bestimmten Sprachpraxis, um über das ›Kreuz‹ zu sprechen). Solcher Diskurs ist nicht und kann nicht kontinuierliche Fortsetzung von Beobachtungssprache sein, die nur feststellen kann, daß mit dem Tode Jesu sein Reden und Handeln zu Ende gekommen ist (250f)."

Für besonders aufschlußreich in dem Problemfeld hält Sch. das Verbot, sich von Gott Bilder zu machen. In ihm kommt „zum Ausdruck, daß im Alten Testament das Wissen um die Vermittlungsfunktion von Bildern vorhanden war, diese Bilder aber eben nur auf Grund der Regel der Negation richtig gebraucht werden können; d. h. sie liefern keinerlei gegenständliche ›Information‹ über ›etwas‹, sondern zeigen Wertungs- und Handlungsmodelle an. Auch widerspricht das Bilderverbot in keiner Weise dem Materialismus, der als hermeneutisches Prinzip angesetzt worden war, da ja das Bilderverbot zu unrecht durch den Begriff einer ›Geistigkeit Gottes‹ interpretiert würde. Überhaupt ist das Bilderverbot nicht nur als auch nur negative Aussage über ein angenommenes ›Wesen‹ Gottes zu verstehen, sondern als antithetische Angabe des Symbolortes, an dem ›Jahwe‹ kommunikativ gegenwärtig ist: nicht im Kultbild, sondern im Wort. Auch das Wort jedoch ist dem magischen Gebrauch entzogen, dieser ist geradezu untersagt. Das entscheidende Wort ist eben immer das der Interpretation von Geschichte und des darin enthaltenen Imperativs geschichtlicher Praxis. Ist dieser ›Ort‹ festgehalten, so ist die Freiheit der verwendbaren Bildsprache keiner prinzipiellen

Grenze unterzogen. Nicht die Bilder oder Symbolhandlungen in ihrem repräsentativen Gehalt enthalten die ›Wahrheit‹, sondern ihre kommunikative, praxis-transformierende Wirkung (255)."

Zu dem Problem von Symbol und Aufklärung wird folgendes erklärt: „In den christlichen Symbolhandlungen kommt zum Ausdruck, daß die geschichtlich gegebenen Bedingungen des Lebens nicht mit jenen identisch sind, die ›wahres Leben‹ lehren. Im Materiellen werden sie vollzogen, weil damit ausgedrückt werden soll, daß die idealistische Lösung der Bereich des ›wahren Lebens‹, des ›Schönen‹, sei jenseits der materiellen Bedingungen und abgetrennt von diesen, nicht anerkannt werden darf. Zentral ist dies repräsentiert im gesellschaftbildenden Symbolhandeln der Eucharistie, in welchem die Sprache so auf Jesus kommen soll, daß die beiden regulativen Symbole des Glaubens ..., das ›Kreuz‹ als Symbol des Protests gegen entfremdetes Leben, die ›Auferstehung‹ als Symbol, daß dies nicht das letzte Wort über die Bedingungen des Lebens sein darf, wirksam und d. h. transformierend eingebracht werden. Solche Dialektik ist jedoch partiell immunisiert, sobald die Kompetenz über das, was als ›wahres‹ und ›befreites‹ Leben angesehen werden soll, in die Verfügung einer bestimmten Gruppe, eines eigens dafür gebildeten Standsgerät, der nun die ›Heilsgüter‹ ›verwaltet‹ und ›austeilt‹. Dabei braucht sich dieser Stand solche Kompetenz gar nicht durch Gewalt zu appropriieren, da die meisten nur zu gern die Last der Verantwortung abgeben und sich dafür das ›Heil‹ zuteilen lassen. Umso mehr ließ sich solche Arbeitsteilung durchführen, als in der antiken Gesellschaft ganz im allgemeinen die gesellschaftliche und (›metaphysische‹) Trennung der Bereiche der Arbeit und des Wahren, Guten und Schönen galt" (258).

„Fast selbstverständlich ist es dann, daß der Kult, der erst dadurch zu solchem wurde, ästhetische Eigenexistenz zu entwickeln begann, was nur möglich war, insofern dies der gesellschaftlich gewünschten Beruhigung diente. Die Dialektik von Symbol und Gesellschaft war so vorhanden und zugleich als kritische immunisiert. Diese eschatologische Unruhe verschwand hinter der Selbstdarstellung der Harmonie, und wo früher Schuld gesellschaftlich und öffentlich ausgetragen worden war, rückte diese in den Privatbereich, schließlich in der Seelenführung der verfeinerten Kultur dem individualistischen Bildungsideal zu dienen. Entscheidend schien es, über die ›innere Ordnung‹ zu verfügen, und Religion hatte diesen heiligen Kosmos umso stärker zu betonen, je weniger heil die realen Bedingungen des Lebens waren" (258f.).

Um den wahren Sinn des Kultes zu erreichen, wären Aufklärung und Kritik erforderlich. „Solche Kritik und Aufklärung muß den Charakter des Scheins an der Seelenkultur und an der noch dazu degenerierten und erstarrten Form der Kulturindustrie aufdecken, um schließlich die Frage nach der Möglichkeit einer nachästhetischen Kultur zu stellen. Damit träte auch die Problematik einer nachsakramentalen Form des christlichen Glaubens in das Blickfeld, einer Form also, die nicht auf symbolische Vermittlung verzichtet, solche sogar fordert, sie aber unter die Bedingungen von Aufklärung stellt, um gerade dadurch ihren Beitrag zu Kritik und wirksamer Aufhebung der unvermittelt weiter herrschenden Mythologie zu leisten, deren Pseudo-Unmittelbarkeit materiale religiöse Befriedigung erheischt" (260f.).

„Besonders seit dem Mittelalter waren die Sakramente immer stärker zu einem Mittel der ›Kultur und (!) Seele‹, des ›Seelenheils‹ geworden. Der ›Schmuck‹, der dem realen Leben versagt blieb, wurde so der ›Seele‹ garantiert. Den symbolischen Ausdruck fand dieser Sachverhalt darin, daß die Sakramente immer stärker einen ›festlichen‹, vom gewöhnlichen abgehobenen Charakter erhielten und zu diesem als bloß intermittierendes Element hinzugefügt wurden, was nicht schon heißt, daß sie nicht eine sehr klare Funktion für dieses gewöhnliche Leben hatten. Um dies erfüllen zu können, mußte die Verbalisierung den tatsächlichen Sachverhalt eher verschleiern, was selbstverständlich so geschah, daß keiner der Teilnehmer dies mit Absicht tat. Die Schönheit, mit der der sakrale Bereich und der sakrale Raum umgeben wurden, sollte Trost vermitteln für den Mangel an Schönheit in den Bedingungen des Lebens" (261). Der Gegensatz zwischen dem konkreten Leben und der menschlichen Sehnsucht „bestimmte und bestimmt weithin auch die sakramentale, als Kultur der Seele aufgefaßte Praxis der Sakramente. Im quantitativen Prinzip der angestrebten Häufigkeit spiegelt sich die von außen diktierte Herrschaft der Quantität, welcher gegenüber der Innerlichkeit kein Prinzip qualitativer Kritik zur Verfügung steht. Obwohl und gerade weil solche Seelenkultur residual ist, kann sie sich weithin nicht dem Druck der äußeren Strukturverhältnisse entziehen, die sie nur ohnmächtig sublimiert (der Verfasser zitiert Adorno und Horkheimer). Je weniger wahre Humanität in freier Entfaltung im tatsächlichen Leben gestattet wird, umso mehr wird die innere Humanität die Entfaltung der Seele, zum Ziel" (263).

„Sakramentale Praxis, die im Gefolge solcher Kultur der Seele steht, trägt resignative Züge. Sie spendet Trost und Versöhnung gegen ihre eigentliche Intention, zur versöhnenden Praxis zu werden, indem sie in sich selbst bleibt. Die Sprache, die sie gebraucht, wird zur ›Ansprache‹, die die innere ›Andacht‹ fördern soll. (Nun folgt ein mit Zustimmung aufgenommenes Zitat von Marcuse. Dann fährt der Verfasser fort:) Reale Transformation kann daher nur geschehen, falls sich sakramentale Praxis und sakramentale Sprache in den Dienst der Aufklärung stellen ... Nicht Pflege und Entfaltung der Symbole wäre die Sehnsucht, die in ihnen zur Erfüllung drängt, sondern der Wunsch, sich selbst als überflüssig, weil erfüllt, erklären zu können. Sich noch nicht abschaffen zu können, ist das Leiden des christlichen Symbolraums und der Symbolsprache, und in dieser vorläufigen Unmöglichkeit kommt das reale Leiden an den faktischen Bedingungen des Lebens zum Ausdruck. Nicht Verinnerlichung muß daher angestrebt werden, sondern Entäußerung. Nicht Harmonie darf vorgespiegelt werden, sondern verfügtes Leiden und Entfremdung muß als Nicht-Notwendiges aufgezeigt werden. Im christlichen Kultraum wäre es deshalb die Aufgabe, dagegen Protest einzulegen, daß es ihn noch gibt. Nicht Abschaffung desselben wäre die Lösung – die Erlösung –, sondern die Erfüllung dessen, was er kontrafaktisch verspricht. Wäre das Versprechen, das er unaufhörlich wiederholt, nämlich die Befreiung des Menschen, eingelöst, wäre das Leben ›heil‹, wäre seine Forderung übergegangen ins Leben, so wäre er auch als ›anderer‹ Bereich aufgehoben. Antizipierend postulieren christliche Sakramente ihre eigene Aufhebung. Daß sie nicht ohne kulturelle Misere und Unterdrückung des Ersehnten abgeschafft werden können, ist ihre protestierende Funktion. Die Negation dieser Misere und Unterdrückung wäre ihr letzte Ziel – das eschatologische" (267f.).

Sch. glaubt, daß die ständig von ihm geforderte Aufklärung des Kultes von Hegel erreicht worden sei, insofern die Form des Kultes die der freien Subjektivität in der Gemeinde ist. „Die reflektierte Form dieses Vorgangs ist das freie Denken, das eben selbst zum Kultus wird" (279f.).

Die Würdigung des in den zahlreichen vorausgehenden Texten sich im wesentlichen darstellenden Werkes läßt sich nicht mit einigen Worten vornehmen. Bei dem Gewicht der in dem Buch aufgestellten Thesen hielt ich es für angebracht, Vf. möglichst oft selbst sprechen zu lassen, damit der Leser dessen Überzeugungen unmittelbar begegnet. Ob man das Werk insgesamt ablehnt oder annimmt, hängt vom Standpunkt ab, den der Kritiker einnimmt. Wer auf dem Standpunkt der Kritischen Frankfurter Theorie steht, wird es als Ganzes akzeptieren. Wer auf dem Standpunkt der Sakramentenlehre des Konzils von Trient steht, wird es als Ganzes ablehnen müssen.

Insbesondere ist in dem Werke das kirchliche Verständnis der Sakramente, wie es vor allem Spalte 126f. dieser Rezension zum Ausdruck kommt, vollkommen verfehlt, und um die Interpretation des kirchlichen Sakramentenverständnisses geht es ja Vf. Die kritische Ablehnung des Werkes im Ganzen bedeutet nicht, daß es nicht zahlreiche sowohl aufschlußreiche als auch interessante Ausführungen über Kultur, Symbol, Philosophie, Kunst, Ästhetik, Materialismus, Idealismus, ja Philosophie überhaupt enthält. Wenn Vf. sich auch meistens auf die Forschungen anderer stützt, so bringt er doch auch eigene Forschungsergebnisse. Die von ihm verwendeten Werke stellt er jeweils in die von seinem gesellschaftlichen Apriori geforderte Perspektive. So ergibt sich eine gewisse Einheit in der Fülle. In diesem Sinne ist die Lektüre des Buches interessant und aufschlußreich. Für viele Leser wird freilich die Sprache eine schwer überwindliche Mauer sein. Dankenswerterweise ist ein „Sachregister und Glossar" angefügt, in dem Vf. die von ihm verwendeten Spezialausdrücke z. B. das Wort „hyletisch" erklärt, wenngleich hier auch manche Termini interpretiert werden, die jedem gebildeten Leser bekannt sind.

Im einzelnen sei auf folgendes verwiesen: Vf. sagt nie genau, was er unter einem Sakrament versteht. Er verwendet die Ausdrücke Symbol, Kult, Sakrament häufig ohne deutliche Unterscheidung. Auch wenn er zwischen Kultur und Kult einen engen Zusammenhang sieht, so daß das eine mit dem anderen vergeht oder wenigstens verändert werden sollte, müßte dennoch der Unterschied präzise angegeben werden. Er äußert mehrfach den Verdacht, daß im Kultischen bzw. im Sakramentalen Magie und Aberglaube weiterlebt, weil die notwendige Aufklärung noch nicht weit genug vorangeschritten ist. Magie ist nach seiner Meinung insoweit vorhanden, als die Entgegenständlichung der Sakramente noch nicht vorgenommen ist. Er fordert daher diese immer wieder mit großem Nachdruck. Nur so könne das Sakrament in Wahrheit ein Zeichen sein. Wenn er auch die These ablehnt, daß die Sakramente eine übernatürliche res, Gnade, enthalten, so lehnt er doch ebenso deren Entmaterialisierung ab. Diese ist vielmehr von seinem prinzipiellen Standpunkt aus von grundlegender Bedeutung. Es ist nach ihm eine verhängnisvolle Erscheinung im geschichtlichen Leben, daß der Kult vergeistigt wurde. Man kann ihn auf keine Weise verstehen als das sichtbare Zeichen eines unsichtbaren Inhalts. Seine höchste Zuspitzung erreicht das Sakramentenverständnis des Vf.

in der These, daß die Dynamik des Geschehens auf eine nachsakramentale Kirche hinzielt. Diese erst ist eine herrschaftsfreie Kirche, da es in ihr nicht mehr den Unterschied von Spender und Empfänger gibt. Sie konstituiert sich darin, daß in ihr das Ethos die ihm gebührende beherrschende Stellung einnimmt. Mit solchen Thesen hängt es naturgemäß zusammen, daß Vf. nie formell sagt, woher die Sakramente stammen und wohin sie führen. Es wird jedoch in allen seinen Ausführungen deutlich, daß die Sakramente, ja der gesamte Kult auf soziale Zustände und Vorgänge zurückzuführen sind und keine Transzendenzrichtung im eigentlichen Sinn kennen, sondern einer binnengesellschaftlichen Zukunft dienen sollen. Es ist mir nicht erinnerlich, in dem Werke dem Worte Gott aus der Feder des Vf. begegnet zu sein.

Abschließend läßt sich sagen, daß im Hintergrund des Buches eine Theologie steht, die sich als integrierende und metapraktische Wissenschaft konstituiert, und zwar unter dem Leitmotiv eines Humanen, das durch die Kritische Frankfurter Theorie bestimmt ist.

München Michael Schmaus

Splett, Jörg: **Konturen der Freiheit.** Zum christlichen Sprechen vom Menschen. – Frankfurt a. M.: Knecht (1974). 180 S. engl. br. DM 24.–

Das Buch versteht sich als Grenzbetrachtung, die über die Grenzen der Freiheit nachsinnt.

Grenzen sind dasjenige, „woran etwas endet". Sie sind zugleich das Einteilungsprinzip des Buches. So wird Freiheit durch einen „bindenden Anspruch" begrenzt, nämlich durch den Anspruch der Wahrheit; sie wird zu einer „gerufenen" Freiheit (14ff). Sodann wird Freiheit durch einschränkende Naturbedingungen begrenzt; konkret durch leibliches Dasein, und menschliche Freiheit wird zu einer leibhaftigen Freiheit (37ff). Eine weitere Grenze der Freiheit ist die Freiheit anderer Menschen; sie wird zu einer gemeinsamen Freiheit, die unter der „Dialektik der Autorität" steht (68ff). Schuld ist eine andere Begrenzung der Freiheit, die sie in ihr Gegenteil verkehrt; folglich wird hier von „unfreier Freiheit" gesprochen (100ff). Die letzte und äußerste Grenze der Freiheit ist der Tod; sie wird zu einer sterblichen Freiheit, die aber unter dem Zeichen der „End-gültigkeit" steht (125ff).

Den Abschluß des Buches bildet eine theologische Anthroplogie, die sich als befreiendes Reden vom Menschen versteht, als eine „Anthropo-Theologie" (154ff). Dort erfährt man, daß Anthropologie und Theologie zwei „philosophische Grunddisziplinen" (!) seien, was impliziert, daß das Reden von Gott philosophisch weiter nicht problematisch sei. Schließlich geschieht nicht nur die Rede von Gott als eine Rede vom Menschen, sondern jedes Reden vom Menschen ist zugleich ein Reden von Gott (164). In einem einprägsamen Wortspiel wird „denkendes Reden als Wort des Dankes" verstanden (177).

So einfach ist das alles, so leicht lassen sich die Grenzen unserer Sprache verwischen, daß keinerlei Gegensätze mehr bleiben und alles in einer herrlichen Tautologie sich auflöst. Und solches nennt man seit langer Tradition „Philosophie". Wie unverständlich, daß sich manche Leute mit Abgrenzungen der Sprache herumschlagen.

Die Frage ist nur, wie man einen solchen Text in einen wissenschaftlichen Zusammenhang verstehen soll. Will er nichts weiter sein als eine „Betrachtung" (Meditation) einer menschlichen Lebensdimension in einer bestimmten (religiösen) Interpretationsform, dann entstehen weiter keine Probleme. Dann hat auch eine christliche „Philosophie" neben einer buddhistischen oder islamischen dort ihren Platz. Beansprucht er aber einen wissenschaftlichen Status, dann gehen die Schwierigkeiten ins Bodenlose. Denn dann baut die Argumentation allzuoft auf mehrdeutigen Begriffen, syntaktischen und semantischen Grenzverwischungen, Tautologien und Leerformeln. Vielleicht können wir mit L. Wittgenstein sagen, solche Argumentation sei, wie viele andere „Sprachspiele" auch, nicht gegen die Vernunft, aber deswegen noch lang nicht vernünftig. Auf jeden Fall aber sollten wir nur eine konsequent vernünftige Argumentation eine wissenschaftliche nennen.

Graz Anton Grabner-Haider

Haag, Herbert: **Teufelsglaube.** Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck. – Tübingen: Katzmann (1974). 544 S. Ln DM 56.–

H. Haag läßt hier (unter Heranziehung seiner Mitarbeiter, auch eines Doktoranden) seiner kleinen Schrift aus dem Jahre 1969 „Abschied vom Teufel" einen größeren Sammelband zum gleichen Thema folgen. Das Vorhaben ist darauf gerichtet, „die kirchliche Lehre vom Bösen neu [zu] durchdenken und sie vor allem auf ihre Vereinbarkeit mit dem Zeugnis der Schrift [zu] überprüfen" (11). Im Anschluß an das erste Büchlein werden in der Einleitung („Zum Thema") zunächst die von seiten des Lehramts und der Theologie erfolgten Einwände in mehr emotionaler Weise abgewiesen und die Hartnäckigkeit gerügt, mit der „auch heute noch sowohl das Kirchenvolk wie der Klerus und erst recht das höchste kirchliche Lehramt am herkömmlichen Teufelsglauben festhalten" (21). Der Autor weiß auch, daß man gegen die Schrift zu Felde zog, „meist ... ohne sie gelesen zu haben" (ebda), für welche Behauptung der Nachweis natürlich schwer zu erbringen ist. Um dem gegen die kleine Schrift erhobenen Vorwurf der mangelnden Wissenschaftlichkeit (22) zu begegnen, wird nachdrücklich betont, daß hier „die umfassendste Arbeit über das Thema ‚Teufelsglaube'" vorgelegt werde, „die in der Geschichte der Kirche geschrieben wurde" (27), was ein unfreiwilliges Eingeständnis dafür ist, daß die traditionelle Theologie jedenfalls das Thema nicht hypertroph entwickelte und es in den ihm vom Glauben und Denken gewiesenen Grenzen beließ.

Die Zielsetzung des Buches ist besonders von der Frage bestimmt: „Mit welchem Recht wird das Böse in der Welt auf das Wirken des Teufels zurückgeführt?" (23). Diese Frage soll vor allem mittels der historisch-kritischen Methode beantwortet werden (24), zu der die Berücksichtigung der modernen Denkformen wie der Erkenntnis gehört, „daß unser heutiges Weltbild von dem der biblischen Schriftsteller völlig verschieden ist" (25). Auf diesen Grundlagen wird gleich zu Beginn das Ergebnis der Arbeit vorausgenommen: „Auf diese Frage [nämlich nach den biblischen Aussagen über Satan und ihrem Charakter als Glaubensaussagen] antworten die Autoren dieses Buches mit einem deutlichen Nein" (24).

Schon hier wird sich die Frage einstellen, ob ein solches Urteil nicht dogmatisch-systematischer Natur ist und die Kompetenz einer historisch-kritischen Disziplin überschreitet.

Unter diesem dogmatischen Vorentscheid steht eigentlich alles Materiale, das die Autoren dieses umfangreichen Buches in seinen vier Teilen aus den verschiedensten theologischen und kulturgeschichtlichen Bereichen heranziehen.

Der erste Teil (31–140) stellt sich als eine Kritik der „traditionellen Lehre vom Teufel" dar, in welcher nacheinander die Aussagen der systematischen Theologie (H. Haag), der evangelischen Dogmatik (K. Elliger), der katholischen und evangelischen Katechetik (K. Elliger), der Liturgie (K. Elliger) und des kirchlichen Lehramts (H. Haag) aufgenommen und abgewiesen werden. Der Überblick über die systematische Theologie beschränkt sich dabei auf die letzten hundert Jahre. Man wird freilich einem Alttestamentler nicht eine Aufarbeitung des gesamten dogmengeschichtlichen Befundes abverlangen können. Aber wenn dieses Gebiet schon betreten wird, sollte es eigentlich nicht willkürlich auf einen so begrenzten Zeitraum eingeengt werden. Die letzten hundert Jahre bieten keineswegs „die traditionelle Lehre vom Teufel", die eigentlich in der „umfassendsten Arbeit" über das Thema dargeboten werden müßte. Wo dies unterlassen wird, müssen wesentliche Einsichten in das Werden wie aber auch in den Sinn des Teufelsglaubens fortfallen, u. a. etwa die Tatsache der dauernden Parallelität zwischen Engel- und Teufelsglauben, die zur theologischen Ortsbestimmung des letzteren und zur Angabe seiner durchaus maßvollen Bedeutung im Glauben wie in der Theologie nicht übergangen werden dürfte. Durch die illegitime zeitliche Begrenzung geraten auch solche gravierenden Fakten aus dem Blick wie die Distanzierung des frühen Christentums von der gnostischen Dämonologie (welche zu einem heilstheologisch begründeten Einbau der Existenz der „invisibilia" in die Schöpfungslehre führte), die wachsende Entmaterialisierung des Begriffes des „Dämons" in der Patristik, die Abhebung vom manichäistischen Dualismus im Mittelalter. Da dieser geschichtliche Hintergrund fehlt, kann die auf einige neuere Werke der Theologie beschränkte Wiedergabe keine eigentliche Sinnerschließung dieses Glaubens und seiner theologischen Bedeutung leisten. So ist dann das unzutreffende Gesamturteil möglich: „Das Weltbild der katholischen Dogmatik ist somit im Grunde dualistisch" (51). Der Ausfall der theologie- und dogmengeschichtlichen Perspektive ist für den Ertrag des Ganzen um so folgenreicher, als tatsächlich im vierten (mehr volkskundlich und kulturgeschichtlich interessierten) Teil des Bandes („Auswirkungen des Teufelsglaubens", 389–476) eine (wenn auch nur kurze) Geschichte der Entwicklung des Hexenglaubens geboten wird („Die Hexen", 440–476). Da dabei der Unterschied zwischen Teufels- und Hexenglauben keine Beachtung findet, wird der Eindruck zumindesten begünstigt, daß der biblische Teufelsglaube direkt im Hexenglauben weitergegangen und von ihm her auch zu kritisieren sei.

Auch die im ersten Teil gebotene Darstellung der Thematik im Bereich der evangelischen Theologie gibt nicht entfernt das wieder, was

im reformatorischen Glaubensbewußtsein allein in dem fixierten Zeitraum an echter und positiver Problematik lebendig war. So trifft es auch nicht zu, daß „in der neuesten theologischen Literatur der Teufel nicht mehr vorkommt" (70), was etwa nur ein Blick auf die neue Dogmatik von H. G. Frietzsche (II, 1967, 350ff) oder auf Arbeiten wie die von Hans-Martin Barth über den „Stellenwert des Teufels im christlichen Glauben" (1974) dartun kann. Immerhin ist in diesem Abschnitt das Zugeständnis bedeutsam, daß die Ablehnung des Teufelsglaubens im evangelischen Bereich weitgehend eine Folge der „durch die Aufklärung geprägten Theologie war" (55), womit eigentlich über die Gründlichkeit und theologische Relevanz dieser Ablehnung schon etwas gesagt ist, was ihr nicht gerade zur Empfehlung gereicht. Was über die betreffende Lehre in den Katechismen (mehr referierend) ausgeführt wird, steht von vornherein unter dem negativen Vorzeichen der „unbesorgten Selbstverständlichkeit" des Vorgehens dieser Bücher (75) wie der mangelnden theologischen Begründung ihrer „simplen und massiven Aussagen" (87) und endet mit der Empfehlung des „Neuen Glaubensbuches", das die „offiziellen lehramtlichen Verlautbarungen über den Teufelsglauben unterlaufen hat" (94). Allerdings ist hier eine förmliche geistige Auseinandersetzung mit der traditionellen Lehre nicht geleistet. Der Maßstab, nach dem gewertet wird, bzw. von dem das bereits feststehende Urteil abgeleitet wird, ist immer derselbe und geht letztlich auf das moderne Weltbild zurück, dem diese Lehre „weitgehend fremd geworden" ist (94). Dabei wird hier wie auch sonst in dem Werk die Problematik um dieses neue Weltbild nicht aufgegriffen. Es ist das eine Formel, die anscheinend jede zeitgemäße Behauptung abdeckt und im voraus begründet. So wird z. B. die hier naheliegende Frage nicht erörtert (trotz des Hinweises auf 179), warum es auch in der Alten Welt Leugner des Engel- und Teufelsglaubens gab (Sadduzäer), obgleich sie doch dem alten Weltbild anhingen. Die (indirekte) Antwort mit dem Hinweis auf ihre theologische Eigenart beweist doch gerade, daß Theologie und Weltbild auseinandergehen können. Also kann das Weltbild auch nicht letzter Maßstab für theologische Glaubensaussagen sein.

Der in den Abschnitten „Gebet und Liturgie" (101–128) wie „Kirchliches Lehramt" (129–140) versuchte Nachweis eines abrupten Wandels im Bewußtsein der lehrenden Kirche im Sinne eines „Verschwindens des Teufels" (139) geht durch Übertreibung an dem Beweisziel vorbei; denn eine Zurückführung der Äußerungen dieses Glaubens auf ein rechtes Maß bedeutet nicht seine Eliminierung. Die in diesem Zusammenhang aufgestellte Behauptung, daß das 2. Vatikanische Konzil diese abrupte Bewegung einleitete und „früheren sogar definierten Lehren faktisch widersprochen und damit die Relativität dogmatischer Aussagen bestätigt hat" (139), beweist nicht nur ein Mißverständnis des katholischen Lehr- und Glaubensprinzips, sie findet auch an den Tatsachen keinerlei Anhalt, wie etwa allein schon der Hinweis auf Aussagen wie Lumen gentium, 25 und Dei Verbum, 10 dartun kann.

Verständlicherweise liegt das Hauptgewicht des Werkes auf den beiden exegetischen Beiträgen (zum AT wie zum NT), in denen sich die Autoren auf ihrem eigenen Feld bewegen und sich auf die Autorität der historisch-kritischen Methode berufen können. Aber genauer besehen, ist es nicht diese Methode allein, die bestimmend wirkt, sondern ein von ihr wesentlich unabhängiges Entwicklungsschema, das ihr vorausgeht. Es folgt dem Grundsatz von dem ursprünglichen Fehlen eines Teufelsglaubens in den ältesten Schichten des AT und von seinem evolutiven Aufkommen, das als Beweis für seine biblische Illegitimität genommen wird. Als Triebkräfte dieser Entwicklung gelten z. T. die außerbiblischen Einflüsse und (noch entscheidender) die Veränderung im Jahweglauben selbst. Nach diesem Schema wäre die Entwicklung so vor sich gegangen, daß am Anfang der Dämonenglaube im offiziellen Jahwismus nur eine Randerscheinung darstellte, so daß angesichts der Unmittelbarkeit des Wirkens Jahwes der Gedanke an Mittelwesen keine Bedeutung gewinnen konnte (192). Als aber nach dem Exil die Transzendenz Jahwes immer nachdrücklicher betont wurde und sich eine gewisse Sublimierung des Gottesbildes vollzog (193), trat bei den Schülern Ezechiels das Bedürfnis der Einführung einer „Zwischengestalt" auf (196), mit welchem Vorgang auch das Auftauchen der Figur des Satans als eines Widersachers (Sach 3,1–7), eines Anklägers (vor allem im Buche Ijob) und eines Feindes Israels (beim Chronisten) zusammenhing. Die Einführung dieser Figur wird wesentlich auf das Interesse Israels an der Wahrung der Heiligkeit und Transzendenz Jahwes zurückgeführt (217). Aber in diese sehr einfach erscheinende evolutionistische Erklärung sind auch Fakten aufgenommen, die sie geradezu durchkreuzen; denn es wird ebenso die Feststellung getroffen: „In der jüdischen Theologie der nachexilischen Zeit bekommt die Vorstellung von dem durch seine Allwissenheit auf der ganzen Erde gegenwärtigen Gott ein starkes Gewicht" (203). Was ist dann aber von der behaupteten Erhebung Gottes in die Transzendenz als Impuls für die Einführung von Zwischenwesen zu halten? Wenn ferner im Hinblick auf Ijob gesagt wird, daß es im Frühjudentum eine Richtung gab, „die aus dem Gottesbild jede Willkür und Menschenfeindlichkeit eliminieren wollte" (205) und dazu als Notlösung den Satan einführte, so muß man offenbar, geistes- und theologiegeschichtlich betrachtet, diese Einführung als durchaus legitim betrachten; denn ein Gottesbild, in dem Willkür und Menschenfeindlichkeit bestimmende Züge sind, ist einer Reinigung dringend bedürftig.

Freilich wäre damit noch nichts über den Realgehalt der auf diesem Wege eingeführten Satansfigur gesagt. Der Autor hält dafür, daß es sich letztlich um eine „mythologische" Figur handelt. Aber eine eilfertige Berufung auf den Mythos ist nicht überzeugend, wenn nicht auch die Frage nach der Wahrheit des Mythos gestellt und beantwortet wird. So bleibt auch uneinsichtig, wie das Vorhandensein eines hochstehenden Monotheismus mit der Behauptung der gleichzeitigen Existenz eines primitiven Mythos zusammengehen kann. Überhaupt ist zu bemerken, daß hier nur der stereotype Mythosbegriff „von Heyne bis Bultmann" repristiniert ist, der der Differenziertheit des modernen religionswissenschaftlichen Denkens vom Mythos nicht gerecht wird (vgl. dazu etwa W. Pannenberg, Christentum und Mythos, 1972). Darum ist auch die Frage nicht zu unterdrücken, warum man bei Ijob mit dem „Satan" zusammen nicht auch die anthropomorphe Gottesvorstellung entmythologisiert. Nach welchem Auswahlprinzip wird hier verfahren? Eine undifferenzierte Verwendung des Mythosbegriffes kann die Fragen nach dem Inhalt und der Wirklichkeit des in mythologischer Aussageform Gekleideten nicht beantworten, sondern vermag sie nur zu verdecken. Auch methodologisch erscheint eine alttestamentliche Darstellung über den Satan problematisch, die isoliert vorgeht und nicht zugleich auch die Auffassung über die Engel entwickelt. Hier erst könnte die „Evolutionstheorie", die natürlich bezüglich gewisser Einzelheiten nicht zu bestreiten ist, ihre Kohärenz im ganzen beweisen, was angesichts der Tatsache der Existenz solcher Zwischenwesen schon in J und E schwieriger werden dürfte. Der neutestamentliche Teil des Werkes „Satan und das Böse im Neuen Testament" (von M. Limbeck, 273–388) schreitet in der einmal methodologisch festgelegten Richtung weiter aus. Dabei werden die zahlreichen und vielgestaltigen Aussagen der Synoptiker, die für einen Engel- und Dämonenglauben sprechen, vor allem durch die Anwendung eines Prinzip paralysiert, das innerhalb der betreffenden Berichte auf die Trennung zwischen Jesus selbst und dem Anteil der Gemeinde angelegt ist. Es gilt von vornherein der Grundsatz, „daß die Gestalt Satans an den meisten Stellen der Evangelien erst von der Urgemeinde bzw. vom jeweiligen Evangelisten in die Verkündigung Jesu eingetragen wurde" (275). Abgesehen von der Frage, ob dieses Prinzip sich wirklich „an den meisten Stellen" bewährt (z. B. schwerlich bei Lk 10,18 [283]), ist damit das Problem nicht aufgenommen, wie die angeblichen „Gemeindebildungen" zur Verkündigung Jesu stehen und ob sie diese etwa vollkommen verfälscht haben. Zu diesem Problempunkt wäre auch zu vermerken, daß den Anforderungen des historisch-kritischen Denkens nicht Genüge geleistet ist, wenn man nur die Distanz zwischen dem historischen Jesus und den Gemeindebildungen herausstellt. Solange nicht geklärt ist, wie diese Gemeindebildungen zur Verkündigung Jesu stehen und dabei nicht auch jene Faktoren berücksichtigt werden, die für eine innere Kontinuität zwischen Jesus und der Gemeinde sprechen, kommt die historisch-kritische Exegese nicht über eine Aufhäufung von Wahrscheinlichkeiten hinaus, ein Eindruck, der sich angesichts der hier vorgenommenen kunstvollen Kombinationen leicht einstellt. Diese Problematik könnte durch die Berücksichtigung der eigenen exorzistischen Tätigkeit Jesu einer Klärung nähergebracht werden. Aber auch hier wird trotz entgegenlautender Aussagen gefordert, Jesu exorzistische Tätigkeit nicht als Beweis dafür zu nehmen, „daß Jesus sein Wirken als Kampf gegen Satan verstanden habe" (313). Angesichts solcher Argumentation tritt dann allerdings das weitere Problem auf, was Jesus nun eigentlich mit seinen nicht wegzuleugnenden Exorzismen intendierte. Streng genommen, müßte die Antwort nach dem einmal eingenommenen prinzipiellen Standpunkt entweder ein schlichtes Nichtwissen des Exegeten in dieser Frage beinhalten oder mit der Annahme eines Irrtums auf seiten Jesu ernst machen.

Statt dessen aber werden vom Thema abweichende Hinweise auf den positiven Inhalt der Krankenheilungen (313), auf Jesu Sünderliebe und auf die Predigt von der Königsherrschaft Gottes gegeben, die „den Menschen nicht einfach in eine Frontstellung gegen das Böse" bringt (314). Ein besonders charakteristisches Beispiel für das hier angewandte Verfahren ist die Deutung der bei Mk 1,21–28 berichteten Dämonenaustreibung durch Jesus, von der im neuesten Mk-Kommentar (R. Pesch) gesagt wird, daß es sich um eine aufsehenerregende, charismatische Tat handelt, um eine „universale Heilsansage von der Nähe

der Gottesherrschaft", die den „negativen Unheilszusammenhang der Welt bricht" und „die Satansherrschaft zum Verschwinden bringen wird" (Ebda., S. 126f). In dem vorliegenden Beitrag aber wird aus dieser Tat und dem dramatischen Jesuswort eine Warnung „davor, den Widerstand zu dramatisieren, der – oft unerwartet und unverständlich – unter den Menschen aufbricht, wenn sie von Jesu Gottesverkündigung getroffen werden"; denn „die sofortige Zustimmung des heilsbedürftigen Menschen zu dem in Jesus ergehenden Heilsangebot Gottes ist offensichtlich nicht selbstverständlich. Dennoch ist dieser Widerstand gegen Jesu Wort nicht einfach etwas Satanisches, sondern die Folge einer bestimmten menschlichen Verfaßtheit" (387).

Es ist wohl kaum anders zu urteilen, als daß hier der Bericht des Evangeliums in sein genaues Gegenteil verkehrt wird: dort der Satan als machtvoller Widerpart des nahenden Reiches Gottes, hier als Entschuldigungsgrund für ein ganz normales menschliches Zögern bei der Annahme des Evangeliums. Das Problematische einer solchen Exegese drängt sich auch bei dem Verfahren gegenüber den Paulusbriefen und den johanneischen Schriften auf, die zusehends kursorischer behandelt werden, was in etwa verständlich wird, weil die grundsätzliche Ablehnung des biblischen Dämonenglaubens ja schon erfolgt ist, so daß sich am Ende ausführlichere Beweise erübrigen.

Aber auch hier ist die Beweisführung nicht widerspruchsfrei. So fällt bezüglich Pauli u. a. der Widerspruch auf, der zwischen der Behauptung besteht, daß der Satan als „Verführer" auftritt und gottlose Ziele verfolgt (347), die die Gläubigen bedrohen, und der anderen Erklärung, daß für Paulus „kein Zusammenhang zwischen dem Wirken Satan und der Sünde im Leben des Menschen besteht" (365; vgl. dagegen H. Schlier, Mächte und Gewalten im NT, 1958, 50ff). Zur Charakterisierung der auf das gleiche Ziel zusteuernden Exegese des 4. Evangeliums sei paradigmatisch auf die Behandlung der Stelle Jo 8,44 verwiesen, die Vf. mit deutlicher Entrüstung „zu den verhängnisvollsten Worten des Johannesevangeliums" zählt (368) und als Beweis der Verteufelung des religiösen Gegners interpretiert (370), in dem nicht Gottes Wort, sondern „menschliche Polemik und Feindschaft begegnet" (371). Was bei Johannes eine tiefe theologische Idee darstellt, nämlich den heilsgeschichtlichen Gegensatz zwischen der Wahrheit Gottes und der existentiellen Lüge der Gottesfeindschaft, wird hier als unsachgemäße Polemik abgetan.

Trotzdem kann man verstehen, warum diese Exegese zu solchen Endurteilen kommt. Das liegt an dem dem Ganzen zugrundeliegenden Vorurteil, „daß der Teufelsglaube ein Anachronismus ist, und zwar nicht nur für den aufgeklärten Bürger des 20. Jahrhunderts, sondern gerade auch für den Christen" (388). Dazu ist schon von anderer Seite vermerkt worden (J. Auer, Kleine kath. Dogmatik III, 1975, 511f), daß hier von einem Apriori ausgegangen wird, „um dann die Schrift daraufhin zu interpretieren" (ebda., 512). Das Ganze ähnelt in der Grundstruktur dem früheren dogmatischen Schriftbeweis, bei dem zu einer vornangestellten These die dicta probantia aus der Schrift herbeigeholt wurden. Das leitende dogmatische Interesse, (das auch im Modus der Leugnung eines Dogmas beibehalten wird), zeigt sich auch daran, daß man sich zur Ablehnung des Teufelsglauben auf eine dogmatische Position stellt. Es wird nämlich wiederholt gesagt (andeutungsweise schon S. 11), daß der Teufel in der Kirchenlehre als entscheidende Ursache des Bösen in der Welt fungiere (23). Daraufhin ist der erste Satz des Umschlagtextes zu recht gewählt, der die Frage formuliert: „Brauchen wir den Teufel zur Erklärung des Bösen in der Welt?" Ausdrücklich heißt es in der Schlußbetrachtung als Antwort auf diese Frage, „daß die Rückführung des Bösen auf den Teufel nichts erklärt" (504); denn der Teufel ist für die Erklärung des Bösen in der Welt nicht nur unbrauchbar, er ist auch unnötig" (504). Im Hintergrund des Buches steht also die dogmatisch-systematische Frage nach der Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit des Teufels zur Erklärung des Bösen in der Welt. Tatsächlich hat diese falsch gestellte Frage weder das katholische Dogma noch die Dogmatik bestimmt; denn da das katholische Glaubensdenken den Teufel niemals dualistisch als zweites Weltprinzip verstand, konnte es ihn nicht als letzte Ursache des Bösen ansehen, sondern mußte im Gegenteil auch das Entstehen der bösen Geister aus tieferen Gründen erklären. Weil in dem Buch diese Problematik nicht beachtet ist, widerlegt es etwas, was nicht widerlegt zu werden braucht. In diese falsche dogmatische Richtung starrend, verengt sich aber der Blick so, daß nicht nur andere in den Offenbarungszeugnissen angelegte Motivierungen für den Teufelsglauben übersehen werden, sondern daß auch der Schriftbeweis zwanghaft und voreingenommen wird. Damit ist keine Ablehnung der historisch-kritischen Methode gemeint, sondern im Gegenteil die Forderung im Sinne K. Barths ausgesprochen: „Kritischer müßten mir die Kritisch-Historischen sein!", und dies vor allem im Hinblick auf ihre dogmatisch-weltanschaulichen Voraussetzungen. Wegen der dogmatischen Präokkupation kann das Buch nicht als exegetische Widerlegung des Teufelsglaubens angesehen werden. Der Hauptautor des Buches nimmt hier zum zweiten Male Abschied vom Teufel. Nun hat schon unter menschlichen Verhältnissen ein mehrmaliges Abschiednehmen etwas rührend Unbeholfenes an sich. Das muß man vom Standpunkt der katholischen Theologie auch über das theologisch-wissenschaftliche Grundanliegen des Buches sagen, dem im übrigen deshalb Kenntnis-, Material- und Inhaltsreichtum (auch etwa bezüglich der Fakten des vierten Teiles) nicht abgesprochen werden sollen. Deshalb dürfte man das Positive und Negative vielleicht so zusammenfassen, daß man unter theologischem Aspekt von einer in mancher Hinsicht anerkennenswerten Fehlleistung spricht.

München Leo Scheffczyk

Schütte, Heinz: **Amt, Ordination und Sukzession** im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche. – Düsseldorf: Patmos (1974). Lw. DM 38.–

Der Autor, ausgewiesener Kenner reformatorischer Theologie, befaßt sich in seiner jüngsten Schrift eingehend und ausführlich mit der inzwischen im ökumenischen Dialog zur schwierigsten Hürde gewordenen Ämterfrage. Einmal geht es ihm offenkundig um einen Überblick über den heutigen Stand der interkonfessionellen Diskussion des Fragenkomplexes von Amt, Ordination und Sukzession. Dem dient die breit angelegte Darstellung der wichtigsten Standpunkte reformatorischer Traditionen in Deutschland sowie auch der katholischen Position. Weiter geht es ihm um die punktuelle Hinterfragung dieser Positionen, um festzustellen, ob ihre Gegensätzlichkeit nicht schon überwunden sei und ob sie tatsächlich auch heute noch als kirchentrennend verstanden werden muß.

Eine erste Durchsicht der Arbeit kann den Eindruck eines etwas formalistischen Nachschlagewerkes vermitteln. Ein wertvolles Nachschlagewerk bleibt das Buch auch nach der Lektüre, und zwar nicht nur aufgrund seiner kaum anzuzweifelnden Vollständigkeit, sondern auch wegen seiner klaren und durchsichtigen Aufgliederung und Systematisierung der Fragen und Probleme. Der anfängliche Eindruck formalistischer Karteikastenarbeit aber schwindet dort, wo der Leser Schüttes Bemühungen verfolgt, nicht nur Positionen, sondern auch deren gegenseitige immanente Kritik aufzuweisen. Lebendig und von hohem ökumenischen Interesse wird die Arbeit aber dort, wo der Autor das sogenannte „theologische Anliegen" einer bestimmten evangelischen Position für das katholische Verständnis herausarbeitet und für das Gesamte des Fragenkomplexes bewertet (vgl. etwa S. 83ff; 202). An diesen Stellen der Arbeit zeigt Schütte seine Fähigkeit, die Regie über die Materie zu führen und in Dialog mit dem behandelten Stoff zu treten. Zu bedauern ist lediglich, daß diese Dialogpassagen nicht zahlreich sind.

Die Aufgliederung der Untersuchung in sechs Teile ist übersichtlich und unkompliziert. Im ersten Teil sind es die evangelischen Exegeten der Gegenwart und im zweiten die evangelischen Dogmatiker, die vom Autor nach ihrem Verständnis von Amt, Ordination und Sukzession befragt werden. In Teil 3 sprechen zum gleichen Thema die katholischen Exegeten der Gegenwart und in Teil 4 die katholischen Dogmatiker. In Teil 5 fragt Schütte nach Amt, Ordination und Sukzession in den jüngsten Dokumenten ökumenischer Gespräche, um im kurzen Teil 6 Ergebnisse und Folgerungen darzulegen.

Die Ergebnisse der einzelnen Teile sind wohl nicht unbedingt als Neuigkeiten in der Forschung zu betrachten, werden aber kaum anderswo so akkurat und fundiert erhoben. So zum Beispiel zeigt Schütte im ersten Teil bei sicher repräsentativer und zutreffender Auswahl der Belege den Unterschied zwischen dem, was heutige evangelische Exegese als Befund erhebt und der Weise, wie sie diesen Befund wertet und interpretiert (vgl. S. 71 bis 76). Diese Unterscheidung nötigt Schütte, bei den einzelnen untersuchten Themen jeweils zwischen mindestens zwei, meistens aber zwischen drei Positionen, die von den untersuchten Autoren eingenommen werden, zu unterscheiden. Diese Positionen besagen in

der Reduktion auf das Wesentliche im Bezug auf Amt, Ordination und Sukzession: A) Daß es weder zwischen der Auffassung der Paulus-Briefe und der Pastoralbriefe noch zwischen derjenigen der Pastoralbriefe und des Clemens und Ignatius unvereinbare Gegensätze gibt; B) daß es zwischen Paulus und den Pastoralbriefen unüberbrückbare Gegensätze gibt, insofern, als mit den Pastoralbriefen die Grenze des Urchristentums überschritten und der Frühkatholizismus etabliert ist; C) zwischen der Auffassung der Pastoralbriefe und derjenigen des Paulus besteht eine Akzentverschiebung, aber keine Unvereinbarkeit; erst nach den Pastoralbriefen erfolgt der Neuansatz (414–415).

Auf diese gegensätzlichen Ergebnisse evangelischer Exegese ist auch die Vielfalt der Auffassungen über Amt, Ordination und Sukzession evangelischer Systematiker, die Schütte im zweiten Teil seiner Arbeit untersucht, zurückzuführen. Hier geht es im wesentlichen um die Stellungnahme zur Frage, ob das besondere Amt vom allgemeinen Priestertum abzuleiten ist oder ob ihm besondere Befugnisse und Vollmachten zukommen, die nicht von hier ableitbar sind. Auch hier unterscheidet Schütte zwei gegensätzliche und eine mittlere Position.

Teil 3 der Arbeit zeigt, daß auch die Ergebnisse katholischer Exegese zum Thema Amt, Ordination und Sukzession nicht die Einmütigkeit aufweisen, die leichthin angenommen wird. Im Gegensatz zur evangelischen Exegese besteht hier aber Übereinstimmung darin, daß die unterschiedlichen Ordnungen, die im Neuen Testament vorkommen, nicht als Entweder-Oder betrachtet werden können, und daß die Entwicklung, wie sie die späteren ntl Schriften in den ausgeprägteren Gemeindeordnungen aufweisen, von der kanonbildenden Kirche als normierend betrachtet worden sind, auch wenn aus exegetischer Sicht andere Ordnungen nicht undenkbar sind (vgl. 236–249, 414). Diese Einmütigkeit der Exegeten im wesentlichen der Deutung des ntl Befundes begründet auch die grundsätzliche Übereinstimmung katholischer Dogmatiker in den verschiedenen das Amt betreffenden Fragen, die Schütte im vierten Teil seiner Arbeit untersucht. Ob allerdings die Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession und folglich die mindestens mögliche Gültigkeit der in den Reformationskirchen gespendeten Ordination solche einmütige Bejahung findet, wie Schütte in seiner Schlußzusammenfassung annimmt (vgl. S. 427; 330ff) ist zu bezweifeln. Aber hierüber soll noch gesondert gesprochen werden.

Besondere Beachtung verdienen die von Schütte in mehreren Exkursen angestellten Überlegungen zum Fragenkomplex „Opfercharakter der Eucharistie – Sacerdotaler Charakter des ntl Dienstamtes" (besonders 250ff). Es ist vielleicht der unmittelbarste ökumenische Verdienst seiner Arbeit, darin eindeutig gezeigt zu haben, daß der priesterlich-sacerdotale Aspekt des katholischen Amtsbegriffes der eigentliche Stein des Anstoßes für evangelisches Verständnis ist; daß dieser Aspekt aber seit der Reformation einen Komplex bildet mit der zentralen eucharistischen Funktion des Amtes, mit dem von Priester zu feiernden „Opfer". Auch spätere dogmatische Aussagen der katholischen Kirche über das Amt erfolgten nach Schütte in Beziehung zur Eucharistie als Opfer (416), so daß eine heutige Verständigung über das sacerdotium abhängig ist von der Klärung der Frage nach dem sacrificium. Mit kritischer Klarheit hat Schütte aus der katholischen Exegese und Dogmatik die Stimmen zusammengetragen, die auf die terminologischen und begrifflichen Unklarheiten hinweisen, die bis heute die bekannten, bedauerlichen Mißverständnisse verursacht haben. Er vertritt die Ansicht, daß einer rechten katholischen Interpretation der Eucharistie als Opfer evangelischerseits kein begründetes Nein entgegengesetzt werden kann (418), wenn nämlich katholischerseits richtig die Eucharistie nicht als eigenständiges Opfer verstanden wird, das Gott dargebracht wird, um Versöhnung zu erlangen, sondern vielmehr als „... danksagendes Empfangen der ein für allemal genügenden Heilstat Gottes in Jesus Christus" (417).

Bezüglich des vom Opfer abgeleiteten priesterlichen Charakters folgert Schütte: „... weil das NT sacerdotale Bzeichnungen für das Amt bewußt vermeidet, sollte man den zumindest mißverständlichen Ausdruck ‚Priester' durch einen anderen ersetzen" (425; 304–305). Von hierher kritisiert Schütte auch den herkömmlichen Begriff der „Hierarchie" (305) und schafft damit in diesem ganzen Fragenkomplex durch Klärung katholischer Begrifflichkeit eine durchaus realistische Basis für ökumenische Verständigung.

Ob dagegen andere Konvergenzmöglichkeiten, die Schütte aufzuzeigen versucht, in gleicher Weise realistisch sind, kann angezweifelt werden. Diesbezügliche hier zu stellende kritische Fragen können allerdings nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern müssen sich auf zwei grundsätzliche Probleme ökumenischer Methodik beschränken, sie sich dem Leser von Schüttes Arbeit stellen: 1. Die erste Frage bezieht sich auf die Auswahl des ökumenischen Gesprächspartners und die Einschätzung seiner Repräsentativität für das Ganze seiner Kirche. Wohl erfaßt Schütte mit seiner Aufgliederung in jeweils zwei bis drei Positionen das Wesentliche des breiten Meinungsspektrums evangelischer Theologie zu den behandelten Einzelfragen, auch wenn einer solchen methodisch notwendigen Aufgliederung notgedrungen die nuancierten Querverbindungen zwischen den einzelnen Positionen entgehen. Letzteres ist aber nicht so problematisch, wie die jeweils anschließende Beurteilung dieser aufgezeigten Positionen im Hinblick auf ihre Repräsentativität. Schütte sagt zwar sehr deutlich, mit welchen Positionen katholischerseits ein Gespräch sinnvoll und erfolgversprechend ist und mit welchen nicht. Gleichzeitig entscheidet er aber auch darüber, wie repräsentativ die einzelnen aufgezeigten Positionen sind mit dem durchgehenden Ergebnis, daß die jeweils „katholischte" Position für ihn die am weitesten verbreitete und am häufigsten vertretene ist (vgl. beispielsweise 182–184). Einen ersten Beweis dafür sieht er wohl darin, daß er in der exegetischen und dogmatischen Literatur diese Position am häufigsten vertreten findet. Weiter zitiert Schütte immer wieder an entscheidenden Stellen die „offizielle Meinung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" (63; 173; 182; 203 bezüglich der EKU; 209 und andere). Darin einen schlagenden Beweis für die Repräsentativität dieser Position zu sehen, dürfte aber ein Irrtum sein, denn eine „offizielle", d. h. für die Glieder verbindliche Meinung gibt es in der Weise in keiner der evangelischen Kirchen Deutschlands. Dies ist bekannt und muß in der ökumenischen Arbeit berücksichtigt werden, auch wenn es diese noch so sehr hemmt. Was Schütte in seiner Arbeit als „offizielle Meinung" sowohl der VELKD wie auch der EKU zitiert, ist nichts anderes als das Arbeitsergebnis theologischer Ausschüsse dieser Kirchen. Einerseits haben diese Arbeitsergebnisse wohl ein bestimmtes Gewicht dadurch, daß sie von einem offiziell eingesetzten Arbeitsausschuß erarbeitet sind und daß ihnen nicht widersprochen wurde. Sie wurden aber nie zur verbindlichen Norm gemacht, erheben auch nicht den Anspruch, den Glauben der Kirche wiederzugeben und sind bislang noch keineswegs rezipiert worden. Vergegenwärtigt man sich etwa das, was über das Amt alles in den evangelischen Fakultäten gelehrt wird und das entsprechende Selbstverständnis der Amtsträger und der Gemeinden, so hat man neben den „unverbindlichen" „offiziellen" Meinungen ein sehr weites Spektrum unterschiedlichster Ansichten, die sich wahrlich nicht mit den „offiziellen" decken. Um dieser kirchlichen Wirklichkeit näher zu kommen, untersucht Schütte eigens die liturgischen Ordinationsformulare der VELKD, der Reformierten Kirche und der EKU (209–211). Das Ergebnis dieses Realitätstestes darf aber sicher nicht überbewertet werden nach der scharfen Kritik, die seitens vieler Ordinanden, gerade in jüngster Zeit, diese Formulare erfahren haben.

Ähnliche Bedenken gelten auch für Teil 5 von Schüttes Arbeit. In diesem untersucht er die jüngsten Dokumente ökumenischer Gespräche im Hinblick auf Amt, Ordination und Sukzession. Auf fünfzig Seiten, in denen seine Untersuchung den deutschsprachigen Raum überschreitet, gibt er eine musterhafte vergleichende Zusammenfassung dieser Dokumente, die jedem nützlich ist, der sich mit ihnen beschäftigen will. In der Auswertung kommt er aber auch hier zum eindeutigen Ergebnis, daß eine relativ stark „katholische" Position in den lutherischen Kirchen allgemein und mehrheitlich vertreten wird (beispielsweise 318; 428). Da diese Dokumente aber im langwierigen Gespräch, das doch manche Konzessionen beinhalten dürfte und nicht ohne Vorwahl der Gesprächspartner entstanden sind, kann von da aus doch kaum auf die tatsächlich in der breiten Basis der entsprechenden evangelischen Kirchen vertretenen Ansicht geschlossen werden. Jedenfalls haben die evangelischen Positionen dieser Dokumente keineswegs die Verbindlichkeit derjenigen, die in solchen Gesprächen katholischerseits geäußert werden. Der Beweis dafür dürfte die Ablehnung des sogenannten „Ämtermemorandums" durch die Deut-

sche Bischofskonferenz sein und die mindestens passive Anerkennung der anderen Dokumente. Eine solche kirchenamtliche Stellungnahme von evangelischer Seite dagegen ist so gut wie unvorstellbar.

Wir stehen somit vor einer Unproportioniertheit, für deren Behebung leider keine Lösung vorliegt, auch nicht langfristig gesehen. Sie darf jedoch keinesfalls verkannt werden und zwingt Schüttes optimistische Ergebnisse kritisch zu betrachten, auch wenn sein Zweckoptimismus durchaus eine der Möglichkeiten sein könnte, um die andere Seite zu einer klareren Frontstellung herauszufordern. Diese mögliche Chance darf aber den objektiven heutigen Stand der Dinge nicht vernebeln.

2. Eine weitere methodische Frage, über die Schüttes Arbeit Anlaß zum Reflektieren gibt, ist die nach dem Stellenwert der Bereinigung von einzelnen Detailfragen für die ökumenische Gesamtverständigung. Im Verlauf seiner Untersuchung nützt Schütte nämlich jede Gelegenheit, die sich ihm bietet, um nachzuweisen, daß in dieser oder jener Einzelfrage seines Problemkreises eine Verständigung durchaus möglich ist. So sieht er in der katholischen Auffassung der episkopalen Verfassungsform der Kirche durchaus auch Spielraum für andere Formen (309); in der Frage der Sakramentalität der Ordination sieht er sogar jetzt schon bestehende Übereinstimmungen (315); bezüglich des character indelebilis der Ordination gibt es für ihn keine unüberwindbaren Schwierigkeiten, da katholischerseits lediglich dessen Existenz und die Unwiederholbarkeit der Ordination dogmatisch festgelegt ist (318; 312), und schließlich ist es die presbyterale Sukzession, die er aufgrund des kirchengeschichtlichen Befundes nicht abzulehnen vermag und somit die Validität der evangelischen Ordinationen mindestens nicht ausschließen kann (334 und 427). Mit Recht kann man nun fragen, ob nach der Bereinigung all dieser Einzelkontroversen der gesamte Problemkomplex von Amt, Ordination und Sukzession im ökumenischen Gespräch eigentlich gelöst ist oder ob nicht auch danach noch etwas Entscheidendes fehlt. Diese mit Unbehagen begleitete Frage kann beispielshalber exemplifiziert werden anhand von Schüttes Äußerungen zur Frage der presbyteralen Sukzession. An entscheidender Stelle schreibt er hierzu: „In den Reformationskirchen werden unter Berufung auf presbyterale Ordinationen in der Kirchengeschichte (opinio Hieronymi) Ordinationen durch Presbyter vollzogen. Katholischerseits galt es lange als selbstverständlich, daß diese Ordinationen ungültig seien. Doch eine sichere und eindeutige dogmatische Definition für diese Nichtigkeit liegt nicht vor" (427). Vor dieser Feststellung hat Schütte allerdings akkurat und nicht ohne Gewinn für den Fragenkomplex das historische Beweismaterial aufgeführt für Ordinationen, die mit päpstlicher Genehmigung durch Presbyter durchgeführt wurden. Von da aus schließt er dann auf die grundsätzliche Möglichkeit der Validität solcher Ordinationen (334ff; 346).

Ob damit tatsächlich das Problem apostolischer Sukzession gelöst werden kann, läßt sich jedoch bezweifeln. Abgesehen nämlich von der Tatsache, daß sich wohl kaum ein Ordinator in den evangelischen Kirchen beim Vollzug der Ordination auf presbyterale Ordinationen in der Geschichte beruft, wie Schütte im obigen Zitat meint, ist doch daran festzuhalten, daß es im theologischen Dialog zwischen den Konfessionen nicht lediglich um das Ausfindigmachen von Möglichkeiten geht, um diesen oder jenen status quo zu legitimieren oder als „auch akzeptabel" zu deklarieren, sondern vielmehr um die gemeinsame Annahme heilsgeschichtlicher Tatsachen und Dimensionen. Auf der damit gewonnenen gemeinsamen breiteren Plattform lassen sich dann mehr kanonistische Einzelfragen sicher ohne größere Schwierigkeit lösen, aber dies ist dann der zweite Schritt und nicht der erste! Das Gesagte kann verdeutlicht werden am „Notstand", den Schütte als Voraussetzung für presbyterale Ordinationen in der Reformationszeit annimmt (369; 389), der aber bis heute perpetuiert wird. Wohl könnte man den äußeren Notstand nach Schüttes Vorschlag sanieren (432–434), es würde aber dabei verkannt, daß der damalige äußere Notstand eben nicht ein rein äußerer war, sondern durch die innere Ablehnung vom katholischen Amtsverständnis durch die Reformation entstanden ist. Dieser „Notstand" war folglich verbunden mit dem Verlust der ganz bestimmten Heilsdimension von Kirche, Amt und sakaramentalen Wirken Gottes. Dieser damalige Verlust berechtigt uns zwar noch lange nicht dazu, über das Wirken Gottes in diesen Kirchen zu urteilen. Wohl hat der Verlust sich aber im Verlauf der weiteren Geschichte in einer Weise verfestigt, daß mindestens heute nicht mehr von einem „Notstand" gesprochen werden kann, sondern vielmehr von einem „defectus", und zwar sowohl im Hinblick auf das NT wie auch bezüglich dessen, was sich allgemeinchristlich als Fülle des Auftrages Christi aus diesem NT entwickelt hat. Dies kann auch abgesehen von der Frage gesagt werden, ob oder inwieweit das Tridentinum damals diese Ordinationen verurteilt hat oder nicht, worin Schütte ja eine weitere Gesprächsmöglichkeit sieht (348ff). Anders lägen die Dinge, wenn die Reformationskirchen heute die besagte Heilsdimension wiedergewonnen hätten. Dann könnte die Frage der kirchenrechtlichen Sanatio sinnvoll gestellt werden. Aber dieser Punkt ist bislang noch nicht erreicht und liegt als entferntes Ziel und als Aufgabe noch weit vor uns.

Damit ist auch das Wesentliche zum sechsten abschließenden Teil von Schüttes Arbeit gesagt. In diesem zieht er die im wesentlichen schon besprochenen Folgerungen und fügt einige kurze Überlegungen zu einer möglichen katholischen Anerkennung der Ämter der Reformationskirchen an. Schütte stellt hier treffend fest, daß Anerkennung nicht einfach als „Bestätigung" vorhandener Gültigkeit verstanden werden kann, sondern daß es vielmehr einer „Validisierung der Ämter in den Reformationskirchen" „sub conditione" bedarf (431). Voraussetzung für diese Validisierung sei allerdings einmal die Übereinstimmung im Verständnis von Amt, Ordination und Sukzession und zum zweiten die „Einheit im Bekenntnis des rechten Glaubens" (ebd.). Ohne diesen letzteren näher zu thematisieren, stellt Schütte an dieser Stelle fest, daß mindestens die erste Voraussetzung bei der von ihm, wie besprochen, als Position A (die jeweils „katholischte") bezeichneten theologischen Meinung gegeben sei, daß es aber einer ausdrücklichen Abgrenzung gegenüber damit nicht vereinbaren Ansichten bedürfe. Zur Frage nach der konkreten Weise der Validisierung lehnt Schütte eine „sanatio in radice" und eine „convalidatio simplex" ab, schlägt dagegen eine Validisierung durch einen Hoheitsakt vor, der sub conditione erfolgen, aber sakramentaler Art sein müßte (433). Dies könne „... vom Papst generell unter Handausstreckung mit der entsprechenden Intention vollzogen..." werden (ebd.).

Aus der Sicht der zwei zuvor gestellten Fragen muß diesem Validisierungsvorschlag von Schütte eher mit Skepsis begegnet werden. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß er mit seiner Arbeit eine ausgezeichnete Darstellung der Problemlage bietet und darüber hinaus Anlaß gibt, die besagten Methodenfragen für die Zukunft ernsthaft zu bedenken.

Paderborn Hans Jörg Urban

Krenn, Kurt: **Die wirkliche Wirklichkeit Gottes.** Gott in der Sprache heutiger Probleme. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 185 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Heft 30 NF) kart. DM 24.–

Das Buch enthält 8 Vorträge, die im Rahmen von Ringvorlesungen zur Gottesfrage 1973 in Linz gehalten wurden.

Im ersten Vortrag versucht Georg Wildmann das personale Gottesverständnis als eine wesentliche Bedingung der abendländischen Freiheitsgeschichte aufzuzeigen.

Dies gelingt ihm aufgrund umfassender historischer und bibeltheologischer Kenntnisse recht gut. Die Korrelationen zwischen dem befreienden, menschwerdenden, gekreuzigten und dreipersonalen Gott und dem bündnisfähigen, glaubenden, verantwortlichen und eschatologisch-schöpferischen Menschen werden plausibel aufgezeigt.

Friedrich Fürstenberg untersucht im zweiten Beitrag die ‚Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaftsstruktur und religiösen Daseinsformen' (45). Leider geht er auf jüngste Entwicklungen religiöser Daseinsformen wie z. B. Meditation und Liturgiefeier in kleinen Gruppen nicht ein.

Mit den ‚positiven Ansätzen Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems' beschäftigt sich Josef Schmucker.

Ohne der Kritik Kants an den traditionellen Gottesbeweisen etwas von ihrer Schärfe zu nehmen, zeigt er Wege, die innerhalb des Kantischen Denkens zu einem, wenn auch nicht durch die spekulativ-theoretische, so doch durch die allgemein menschliche, natürliche und vor allem praktische Vernunft begründeten Glauben an Gott führen. Sch.s These, Kant habe seinen Kritizismus als ‚einen wichtigen Beitrag zum Schutz der Religion und zur Abwehr des Atheismus verstanden', wirkt daher durchaus glaubhaft und regt dazu an, Kant mit einem neuen, seinem Denken angemesseneren Vorverständnis zu lesen (63–64).

Günter Rombolds ‚Frage nach dem Unbedingten' und seine Antwort auf sie, decken sich vielfach mit den Überlegungen Schmuckers, betonen allerdings stärker die anthropologische Bedeutung der Gedanken Kants und bieten teilweise eine kritische Auseinandersetzung mit Paul Tillichs Vorstellungen von dem, was den Menschen unbedingt angeht.

Mit der Bedeutung menschlicher Rede von Gott befaßt sich Wim A. de Pater in einem sprachwissenschaftlichen Beitrag.

Er stellt heraus, daß die Rede von Gott Symbolcharakter hat, weil sie nicht rein descriptiv ist, sondern auf einen tieferen Sinn verweist, der hinter dem beobachteten und durch Worte ausgedrückten Phänomen steht. Als solche enthält sie stets eine ‚disclosure' (Erschließung) Gottes, die jedoch nur der versteht, der sich nicht apriori einer religiösen Interpretation weltlicher Gegebenheiten verschließt.

Zu ähnlichen Einsichten, jedoch aufgrund anderer Gedankenschritte, gelangt Fritz Buri in seinem Vortrag ‚Gottesglaube und Kausalität'.

Er zeigt zunächst auf, daß der Kausalitätsgedanke innerhalb traditionell-christlicher Glaubenssysteme die Frage nach dem letzten Grund allen Seins nicht zu beantworten vermochte und zu theologischen Aporien führte. Muß daher der Kausalitätsbegriff für die Theologie tabu bleiben? Unter der Voraussetzung, daß er nicht als ‚Instrument' verwendet wird, mit dem Gott streng logisch als der Grund des Seins bewiesen wird, sondern als symbolischer Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses interpretiert wird, glaubt B. diese Frage verneinen zu können. Er verdeutlicht dies an der Lehre von der creatio ex nihilo und einer Weiterführung dieser Lehre, die die Formel ‚creatio ex nihilo in Christo' umschreibt (138–141). Die Behauptung einer Schöpfung aus dem Nichts durch Gott einerseits eine kausale Erklärung für das Vorhandensein von Welt bieten – sie verweist ja auf einen Urheber der Welt als den Grund der Welt – anderseits hebt sie das logisch-kausale Denken auf, denn logisch kann aus Nichts nicht Etwas geschaffen werden. Sie erscheint somit als symbolhafter Ausdruck eines Selbstverständnisses, welches um die Rätselhaftigkeit des Daseins und Seins weiß, und diese in Gott selbst begründet sieht. Das christliche Denken erweitert dieses Selbstverständnis, indem es durch Christus zwar nicht die Rätselhaftigkeit Gottes, wohl aber die des Menschen und der Welt als gelichtet betrachtet (139). Es begreift Christus als das Grundsymbol sinnvoller menschlicher Existenz, d. h. als ein nicht weiter objektivierbares, und so quasi ‚ex nihilo' sich vollziehendes, unbedingtes Verantwortlichsein in Gemeinschaft und in bezug auf eine Transzendenz. Aufgrund dieser Überlegungen vermag B. das Verhältnis von Gottesglaube und Kausalität in bemerkenswerter Weise neu zu bestimmen als das von Christus begründete, nicht von ihm erzwungene Füreinander-Verantwortlichsein des Menschen vor Gott.

Wolfhart Pannenberg widmet sich in seinem Beitrag dem Verhältnis von Eschatologie und Sinnerfahrung.

Er versteht unter Eschatologie nicht das Spekulieren über ‚letzte Dinge', sondern das Reflektieren über die Wesenszukunft des Menschen, d. h. ‚die Bedingungen einer endgültigen Realisierung der Humanität des Menschen als Folge der Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes' (148). Insofern Sinnerfahrung sich für P. nur erschließt im Vorgriff auf eine noch ausstehende Zukunft, welche die einzelnen geschichtlichen Schritte eines Lebensganges eint zu einer abgerundeten Ganzheit und somit auch auf die Wesenszukunft des Menschen zielt, besteht zwischen ihr und der Eschatologie eine Wechselbeziehung. Die Sinnerfahrung ‚provoziert' ein eschatologisches Denken, dieses hinwiederum steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen Sinnerfahrung grundsätzlich möglich ist. Die Botschaft Jesu zeigt dies deutlich. Sie ist als Verheißung der kommenden Gottesherrschaft getragen von der Sinnerfahrung Jesu selbst, und vermittelt denen, die sie glaubend annehmen die Erfahrung eines individuell-menschlichen und universal-weltlichen Sinnes. Sie kann daher gerade als eschatologische, eine Antwort sein auf die Sinnfrage des heutigen Menschen.

Kurt Krenn, dem für die Herausgabe der besprochenen Vorträge sehr zu danken ist, geht in einer abschließenden Überlegung auf die Frage ein, ob das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden kann.

Er sieht in der absoluten Fraglichkeit des Menschen den ‚springenden Punkt' des Gottesglaubens. Die Antwort auf sie kann s. E. nur ‚aus dem Transzendenten und Göttlichen' kommen (181). Demgegenüber muß jedoch kritisch gefragt werden, warum der Mensch als endliches Wesen absolute Fraglichkeit sein kann, und, wenn er dies wirklich ist, nicht in ihm selbst eine Antwort auf diese Fraglichkeit aufscheint. Ein radikal dialektisches Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Welt bzw. Mensch scheint theologisch abgetan im Gegensatz zu einem analogen, was nicht zuletzt die oben angeführten Erklärungen über den Symbolcharakter der menschlichen Rede von Gott, des Kausalitätsgedankens und der Christuswirklichkeit beweisen.

Zusammenfassend kann von vorliegendem Buch gesagt werden, daß es seinen Zweck, dem heutigen Menschen verschiedenste Hinweise auf die ‚wirkliche Wirklichkeit Gottes' zu geben, gut erfüllt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Scheffczyk, Leo: **Neue Impulse zur Marienverehrung.** – St. Ottilien: Eos (1974). 200 S. kart. DM 6.80

In der Fülle der nachkonziliaren Bemühungen um die Erneuerung der Pastoral und des Fömmigkeitslebens ist die Pflege der Marienverehrung nicht selten allzu sehr vernachlässigt worden. Dabei ist die Marienverehrung nicht eine Randerscheinung des christlichen Lebens. Das Konzil hat die Darstellung der Lehre über Maria in die Dogmatische Konstitution über die Kirche hineingenommen. Maria gehört zum Geheimnis Christi und der Kirche. Auf der Grundlage der konziliaren Aussagen hat Papst Paul VI. in dem Apostolischen Schreiben „Marialis cultus" vom 2. Februar 1974 neue Impulse zur Marienverehrung gegeben. Scheffczyk stellt dieses päpstliche Schreiben vor und führt den Leser in einer fast 120 Seiten umfassenden Studie in dessen Gedanken ein.

Vf. stellt angesichts der kirchlichen und theologischen Situation die Frage, ob man nicht an wesentlicheren, zentraleren Punkten des Glaubens und christlichen Lebens ansetzen solle. Aber „der Marienglaube (besitzt) eine besonders starke Aussage- und Leuchtkraft für den katholischen Glauben im ganzen." (16). Christlicher Glaube und christliches Leben entstehen „eigentlich durch das Eintreten des Menschen in die Geschichte des Heils, das uns durch Jesus Christus unter der dienenden Mittätigkeit Marias erschlossen wurde. Der Christ rückt im Glauben in die Christusgeschichte ein, in die Geschichte der ‚Propheten und Apostel', in der Maria eine entscheidende dramatische Tat vollzog, deren Wirkung der Gläubige bleibend erfährt. ... Der verehrende Blick auf Maria als einer heilsgeschichtlichen Gestalt gibt der Marienverehrung jene Großräumigkeit und Weite, die den Gläubigen immer auf das göttliche Ganze hinweist und erst in diesem Ganzen sein Genügen finden läßt. So bleibt auch die Verehrung Mariens nur eine Durchgangsphase in einer viel umfassenderen Bewegung, die auf Christus zielt und im Vater endet" (60–61).

Sch. gibt dem Leser den Schlüssel zum Verständnis der vielfältigen Aussagen des päpstlichen Schreibens in die Hand, indem er dessen eigentliches Motiv herausstellt. Es geht um die „Förderung der Marienverehrung durch ihre richtige Einordnung in das zentrale Glaubensgeschehen und -leben der Kirche." (27). Wenn der Papst auf die Erneuerung und Vertiefung der Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen drängt, ist dies objektiv begründet in der wesentlichen Zugehörigkeit Marias zum Geheimnis Christi und seiner Kirche (57).

Die Intention des päpstlichen Schreibens ist es, aus dem Gehalt und Geist der Liturgie zu schöpfen, um die Marienverehrung zu erneuern. „Der Geist der Liturgie aber kommt aus der Heiligen Schrift. Damit ist auch für die private Marienverehrung die Forderung erhoben, daß sie biblisch ausgerichtet sein müsse und an den großen Themen der Heilsgeschichte orientiert sein muß. ..." (60). Ausführlich geht Vf. in diesem Zusammenhang auf den trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Bezug der Marienfrömmigkeit ein.

Mit dem päpstlichen Schreiben wendet Sch. dem ökumenischen Aspekt der Marienverehrung besondere Aufmerksamkeit zu; denn „man kann ein Wesenselement des Kultes wie des gläubigen Lebens nicht aus taktischen Gründen unterdrücken" (64). Nach einem kurzen Hinweis auf die große Übereinstimmung in der Anerkennung und Verehrung Marias zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen des Ostens und in gewisser Weise auch der anglikanischen Kirche geht Vf. vor allem auf die Divergenz in der Marienlehre zwischen der katholischen Kirche und dem reformatorischen Christentum ein. Er sieht hierin einen „Wesensunterschied" (78) gegeben, wertet es jedoch als ein positives Zeichen, daß sich auf beiden Seiten Kräfte bemühen, ihn durch tieferes Eindringen besser verstehen und damit auch schon teilweise überwinden zu können.

Eine lebendige Beziehung zu Maria kann dem Menschen nur ermöglicht werden, „wenn die Mariengestalt nicht allein objektiv und theologisch im Christus- und Erlösungsgeheimnis verankert wird, sondern wenn sie auch in die existentiell-moralische Dimension des Christenlebens aufgenommen wird, in der der Mensch als Person von Maria und ihrem Tun betroffen wird." (83–84). Die Einführung von Sch. kann dazu beitragen, eine solche persönliche Beziehung zu Maria zu ermöglichen.

Eine wertvolle Hilfe für das Gebet sind die Hinweise des Vf. auf die zwei vom päpstlichen Schreiben empfohlenen Formen der Marienverehrung: auf den „Engel des Herrn" und das Rosenkranzgebet. Der „Engel des Herrn" zeigt in der Zusammenordnung biblischer Elemente „eine solche Zielstrebigkeit auf das Grundgeheimnis des Christentums

hin, daß es kaum einen gültigeren Ausdruck einer christozentrischen Marienverehrung geben kann" (105). Im Rosenkranzgebet wird der Beter „die große Straße des Heils entlanggeführt, die Christus selbst der Menschheit bahnte, aber unter besonderer Teilnahme und in Begleitung seiner Mutter" (107).

In dem Apostolischen Schreiben des Papstes wie auch in der Einführung von Sch. geht es nicht um die Weiterführung mariologischer Fragen, sondern um eine Vertiefung der Marienverehrung. Es ist dankenswert, daß ein ausgewiesener Dogmatiker sich mit dieser „existentiellen" Seite der Theologie befaßt. Seine Studie ist mehr als ein Kommentar zu dem päpstlichen Schreiben. Sie bietet reiche Anregungen für das persönliche geistliche Leben wie auch für den Dienst der Verkündigung.

Münster Reinhard Lettmann

Ratzinger, Joseph: **Prinzipien christlicher Moral.** Unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs von Balthasar. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1975). 93 S. (Kriterien 37) br. DM 12.–

Seit einigen Jahren befassen sich viele katholische Moraltheologen ziemlich intensiv mit zwei sich teilweise überschneidenden Problemkreisen: 1. mit der Frage, was eine christliche Ethik von einer rein rationalen oder natürlichen Ethik unterscheide; 2. mit der Frage, wie der Inhalt der sittlichen Forderung auf zuverlässige Weise zu bestimmen sei. Die Auffassungen, die eine Reihe von Moraltheologen dazu vertreten, scheinen in manchen Kreisen der Kirche eine gewisse Besorgnis erregt zu haben. Jedenfalls sah die internationale Theologenkommission Anlaß genug, sich in ihrer Sitzung vom Dezember 1974 mit den genannten Problemkreisen auseinanderzusetzen.

J. Ratzinger hat es unternommen, drei kürzere Arbeiten, die daraus erwachsen sind, der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Die erste, von H. Schürmann verfaßt, hat zum Thema „Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen". Sie wurde von der Kommission „in genereller Form" angenommen. Die zweite, ein Aufsatz von R. selbst, steht zwar in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Kommissionsarbeit, knüpft aber an deren Gedanken an. Sie trägt den Titel „Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral". Die dritte Arbeit besteht aus „Neun Sätzen zur christlichen Ethik", formuliert und kommentiert durch H. U. von Balthasar. Sie wurde von der Kommission als „Orientierungshilfe" angenommen.

Voten, die einer aus zahlreichen Theologen bestehenden Kommission zur Diskussion vorgelegt werden, müssen kurz und konzentriert abgefaßt sein. Und vorausgesetzt, die Mitglieder der Kommission rekrutieren sich nicht von vornherein aus einer einzigen theologischen Schule oder Denkrichtung, so müssen Formulierungen gewählt werden, auf die man sich, unter Auslassung kontroverser Standpunkte, einigen kann. Das mag ein Grund dafür sein, warum – wie mir scheint – die Voten von Sch. und v. B. auch im Kreis der (angesprochenen) Moraltheologen „in genereller Form" oder als „Orientierungshilfe" angenommen würden. Aber manche Probleme, die darin verborgen liegen und den Gegenstand der moraltheologischen Diskussion ausmachen, würden sofort zutage treten, wenn man sich darangäbe, die Implikationen der konzentrierten Aussagen durch sorgfältige Analysen sichtbar und damit überprüfbar zu machen.

Aber davon einmal abgesehen, alle drei Vf. tragen auf weite Strecken Gedanken vor, von denen ich fast sicher bin, daß sie für alle Moraltheologen theologische Selbstverständlichkeiten sind. Möglicherweise hängt das mit folgendem zusammen. Es fällt auf, das keiner der Vf. einen (für mich) erkennbaren Bezug nimmt auf das, was in der katholischen Kirche zwischen Thomas und – sagen wir – 1950 an Moraltheologie und Moralphilosophie betrieben worden ist. Sie erwecken darum den Eindruck, als ob sie meinten, es sei ein Novum, wenn heute ein Moraltheologe die Auffassung vertritt, alle sittlichen Forderungen, von denen der Christ betroffen werde, seien für die natürliche Vernunft prinzipiell einsehbar. Aber man braucht nur bei Suarez (Newman), Vermeersch oder Zalba nachzusehen, und man findet diese Auffassung auch bei ihnen. Aus dieser Tradition läßt sich auch leicht erkennen, daß aus dieser These nicht im mindesten folgt, das sittliche Handeln der Christen sei nicht zuinnerst durch ihr Christsein bestimmt. Man lese bei diesen Theologen nur nach, was sie schreiben in den Kapiteln: de fine ultimo, de virtutibus theologicis, de actu salutari, de lege vetere et nova. Bedrängt durch eine so wenig biblische und doch unaufschiebbare Frage wie die der Empfängnisverhütung haben sich manche Moraltheologen in jüngster Zeit vielleicht vorwiegend mit normativer Ethik befaßt. Dabei bringen sie kaum zur Sprache, was das Christliche des sittlichen Handelns eines Christen ausmacht. Aber indem nun Sch., R. und v. B. das Christliche sittlichen Handelns darlegen, bringen sie ihrerseits so gut wie nichts vor, was hilfreich wäre für die Klärung einer Frage wie die der Empfängnisverhütung. Christliche Ethik, verstanden als systematische Reflexion des sittlichen Handelns eines Christen, ist nicht einfach dasselbe wie normative Ethik. Sch., R. und v. B. demonstrieren das genau in dem Maße, wie sie, bewußt oder unbewußt, der besonderen Fragestellung einer normativen Ethik keine Aufmerksamkeit schenken.

Sch. legt in einem 1. Abschnitt dar, inwiefern für den Christen „Jesu Verhalten und Wort letztgültiger sittlicher Wertungsmaßstab" ist. Er tut das mit ausgesprochen spirituellem Sinn und aus einer tiefgründigen Kenntnis der Schrift. Im 2. Abschnitt befaßt er sich mit den apostolischen und urchristlichen Weisungen. Indem er sie unter verschiedenen Rücksichten in Typen aufgliedert, weiß er Einleuchtendes zur Frage zu sagen, von welcher Art Verbindlichkeit sie jeweils sind. Es wäre gut gewesen, wenn Sch. Raum gehabt hätte, einige von ihm gebrauchte Wörter lege artis einzuführen, z. B. „intentionaler Verpflichtungssinn" oder „approximative Befolgung" eines Verbotes. Und was die Exegeten mit dem bei ihnen so häufig vorkommenden Adjektiv „gesetzlich" eigentlich meinen, ist mir auch bei ihm nicht klar geworden.

V. B. entfaltet in seinen „Neun Sätzen" der Sache nach das klassische Thema „Evangelium und Gesetz", und zwar in einer an Karl Barth erinnernden Weise, stark christozentrisch und im Rahmen des Verhältnisses von Bund und Naturordnung. Er tut das „rückwärtsschreitend" vom NT als der Erfüllung zum AT als der Verheißung. Von dort macht er den Schritt von der Bundes- zur Naturordnung, die er wieder heilsgeschichtlich in zwei Phasen unterteilt, in eine vorbiblische und in eine nachchristliche.

Schon die Tatsache, daß v. B. seine „Sätze" innerhalb dieses bekannten heilsgeschichtlichen Rahmens entwickelt, gibt Grund zur Vermutung, daß er die Fragen einer normativen Ethik allenfalls am Rande berühren kann. Aber tatsächlich berührt er sie überhaupt nicht. Im letzten, der Naturordnung gewidmeten Teil finden sich metaethische Reflexionen durchsetzt mit Aussagen zur Genese ursprünglicher sittlicher Einsicht und ihrer defizienten Erscheinungsformen.

R. hat seinen Aufsatz sehr scharf gewürzt mit dem Salz argumentativer Kritik, die er gegen zwei Tendenzen in der heutigen Theologie richtet, gegen die Auflösung der Orthodoxie in bloße Orthopraxie und gegen die totale Ausweisung der Moral aus dem Bereich des Glaubens in den Bereich der Vernunft. Er nennt kaum Namen, durch die er die beiden Tendenzen repräsentiert sieht. Das hat sicher einen Vorteil. Er kann die beiden Tendenzen idealtypisch darstellen und so die in ihnen wirksamen (wirklichen oder vermeintlichen) Irrtümer deutlicher darlegen.

Es soll hier nur auf R.s Kritik an der zweiten Tendenz eingegangen werden, weil m. W. nur sie unter den Moraltheologen vorkommt. Vorher mag einiges vorweggenommen sein, worin R. unbedingte Zustimmung verdient, wie mir scheint. Er plädiert leidenschaftlich für die „Wahrheitsfähigkeit der Vernunft" und die damit gegebene „inhaltliche Konstanz der Wahrheit" (65).

In der Tat, wenn sittliche Urteile wahrheitsfähig sind, und ein bestimmtes sittliches Urteil wahr ist, dann ist es immer wahr. Das ist analytisch evident. Die nicht selten vorkommende Rede von „geschichtlich-bedingten" oder „wandelbaren Normen" läßt zweifellos Interpretationen zu, die sie unanfechtbar erscheinen lassen. Aber ob sie unter dem Gesichtspunkt der Eindeutigkeit als eine geglückte Rede angesehen werden darf, unterliegt einigen Bedenken. Der genetische Prozeß, der zur wahren Einsicht führt, ist in vielfältiger Weise geschichtlich bedingt. Doch darf die Wahrheit einer Einsicht nicht mit diesem Prozeß vermengt werden. Andernfalls eliminiert man geradezu den Begriff der Aussagenwahrheit.

R. meint, es bedeute eine Ausweisung der Moral aus dem Bereich des Glaubens, wenn jemand die These vertrete, die sittlichen Forderungen, denen der Christ unterstehe, seien prinzipiell der sittlichen Vernunft des Menschen von ihrem inneren Grunde her einsichtig. Darum sieht er sich veranlaßt, diese These einer herben Kritik zu unterziehen. Ich fürchte, diese Kritik geht ins Leere, weil sie auf einer ignorantia elenchi beruht. R. unterscheidet leider nicht zwischen Paränese und normativer Ethik, zwischen Fragen der Genese und Fragen der Geltung, zwischen Glauben als Erkenntnisweise und Glauben als Gehorsam. Die These, die er kritisieren will, gehört der normativen Ethik an und betrifft den Glauben als Erkenntnisweise. Was R. zu ihrer Widerlegung vorbringt in seinen „drei Beispielen für das Zueinander von Glaube und Ethos", betrifft aber zum weitaus größeren Teil den Glauben als Gehorsam und ist Darstellung biblischer Paränese: der Dekalog; die apostolische Paraklese, die H. Schlier so meisterhaft analysiert hat; Natan, „der es David verwehrt, die Form eines allverfügenden

Potentaten anzunehmen"; Elijah, der Nabot vor dem königlichen Absolutismus schützt usw. (50).

In der Diskussion über das Proprium einer biblischen Ethik wird häufig darauf hingewiesen, Israel und die christliche Urgemeinde hätten sittlich-rechtliche Verhaltensregeln von ihrer heidnischen Umwelt übernommen. Dazu macht R. zwei kritische Bemerkungen. 1. Es komme nicht auf einzelne Normen an, sondern auf die „Gesamtgestalt", in die diese Normen „von der orientierenden Mitte des Glaubens an den Gott Abrahams, an den Gott Jesu Christi eingeschmolzen worden" seien (42). 2. Israel habe bei solcher Rezeption kritisch ausgewählt nach „dem Maßstab dessen, was der Gestalt Jahwes entsprach", nach „dem Richtmaß seines Gottesbildes" (49).

Angenommen, hier sei beide Male von der Glaubens*erkenntnis* die Rede. Dann wäre es sehr wichtig, von R. zu erfahren, wie denn genau der Glaube an Jahwe eine Orientierung und ein Richtmaß an die Hand gebe zur Beurteilung, was sittlich geboten, erlaubt oder unerlaubt ist. Inwieweit hat beispielsweise die Einsicht in die sittliche Richtigkeit solcher Institutionen wie Ehe, Familie, Versprechen und Vertrag den Glauben an Jahwe zu seiner logischen Voraussetzung? R. unterscheidet leider nicht zwischen sittlich gut und sittlich richtig, zwischen Glauben (als Gehorsam) und den Werken des Gesetzes. Der Glaube an Jahwe wird nun gewiß die Einsicht ins sittlich Gute, wenn schon nicht ursprünglich ermöglichen, so doch vertiefen. Die Einsicht ins sittlich Gute ist aber nur notwendige, keineswegs zureichende Bedingung für die Erkenntnis des sittlich Richtigen. Wie wenig nun mit dieser bloß notwendigen Bestimmung des sittlich Richtigen in concreto zu leisten ist, zeigt zur Genüge eine Analyse der Goldenen Regel.

Ich teile R.s Bedenken gegen die Folgerung, die res morum, insofern und weil per se der natürlichen Vernunft zugänglich, gehörten nicht zu dem, was das kirchliche Lehramt verbindlich auszulegen habe. Wohlverstanden, mir leuchtet die Begründung nicht ein. Ob nur durch Glauben oder schon durch Vernunft (per se) erkennbar, Moralität ist innerlich mit dem Heil des Menschen verknüpft. Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Sobald man nämlich die fundamentale Unterscheidung zwischen sittlich gut und sittlich richtig trifft, wird man gewahr, daß das Heil im streng theologischen Sinn in der Sphäre von Gut und Böse liegt, mithin auch in der Entschlossenheit, das für sittlich richtig Gehaltene zu tun. Dagegen hängt an der korrekten Bestimmung des sittlich Richtigen und seiner Vollbringung primär das Wohl der Menschen. Aber was vor allem andern nötig wäre, ist eine gründliche Analyse des logischen Aufbaus partikulärer sittlicher Handlungsnormen. Sch. hat im letzten Teil seiner Arbeit einige wichtige Gesichtspunkte für eine derartige Analyse angedeutet. Ein Glaubenssatz wie: Jesus Christus ist für unsere Sünden gestorben; scheint sich wesentlich zu unterscheiden von einem Satz wie: Sklaverei (deskriptiv gefaßt) ist sittlich zu verurteilen. Wenn Paulus diesem letzten Satz nicht zugestimmt hat, lag das daran, daß er – wie Sch. meint (27) – befangen war in seinem *sittlichen* Urteil? Oder hat Paulus sich über einen nur empirisch zu ermittelnden Sachverhalt geirrt, insofern er wahrscheinlich wie seine Zeitgenossen dachte, ohne den Sklavenstand könne eine Gesellschaft ebensowenig bestehen wie der menschliche Leib ohne Nieren oder Leber? Solange nicht einigermaßen geklärt ist, was alles an nichtmoralischen Wertungen und empirischen Annahmen jeweils in eine sittliche Norm eingeht, ist es nicht möglich, exakt auszumachen, welche Aufgabe dem kirchlichen Lehramt in rebus morum zukommt.

Sch., R. und v. B. äußern sich in dem, was sie positiv darlegen, zu den originär theologischen Themen einer christlichen Ethik. Sie befassen sich dabei zugleich mit dem existentiell Wichtigsten. Nur greifen sie dadurch nicht schon die Probleme einer normativen Ethik auf. Unterscheidungen wie die zwischen paränetischer und argumentativer Rede, zwischen sittlich Gut und sittlich Richtig, zwischen der Genese und dem Wahrheitswert einer ethischen Aussage machen das deutlich sichtbar.

Münster Bruno Schüller

Ruf, Wolfgang: **Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 175 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Bd VII) Lw. DM 28.–

In Abwandlung eines Wortes von Hegel über die Philosophie könnte man sagen: Eine Theologie kann nur dann wahr sein und Bestand haben, wenn sie „Spiegel ihrer ganzen Geschichte" ist. Tatsächlich ruft die wachsende Zuspitzung der Diskussion in der Theologie der Gegenwart auf Grundlagen- und Methodenfragen und die immer deutlichere Einsicht, daß bloß momentane und partikulare Denkmodelle als Mittel zur Lösung nicht genügen, in steigendem Maße das Interesse an der geschichtlichen Dimension der theologischen Wissenschaft hervor. Die Theologie unserer Tage bedarf der Besinnung auf ihre eigene Geschichte nicht nur, weil schon früher Fragen gestellt wurden, die heute noch Fragen sind, nicht nur, weil man auch schon früher Antworten gefunden hat, die wegweisend bleiben, sondern vor allem, weil die Einsicht in ihre Geschichte ein wesentlicher Modus der Einsicht in ihre Wahrheit darstellt.

Auf diesem Hintergrund kommt den ‚Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts' für die Bewältigung gegenwärtiger Aufgaben eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu. Die historische Wende, die Kant in der Philosophie bewirkte, hatte auch für die Theologie weittragende Folgen. Viele der heutigen Probleme und Fragestellungen wurden damals ausgeboren und liegen im frühen 19. Jahrhundert gleichsam in statu nascendi vor Augen. Nicht zuletzt mußte das so einschneidende Postulat der Verifizierbarkeit aller Sätze einer Wissenschaft an der Erfahrung der Theologie schwer zu schaffen machen. In der Tat forderte dies in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts viele Theologen zu außerordentlichen Anstrengungen heraus. Die dabei aufgeworfenen, teilweise völlig neuen erkenntnistheoretischen und handlungspraktischen Fragen wurden in einzelnen ‚Schulen' und von einigen ihrer herausragenden Lehrer auf einem geistigen Niveau behandelt, das den Erfordernissen der neuen Zeit mit ihren Zukunftsperspektiven in so hohem Maße gerecht wurde, daß der Ertrag ihrer Bemühungen bis heute nicht voll eingeholt erscheint – und zwar durchaus nicht nur aus historischen Gründen.

Der vorliegende Bd VII der genannten Forschungsreihe befaßt sich mit einem interessanten, bislang aber kaum beachteten Aspekt der Theologie J. S. von Dreys (1777–1853). Seit den Forschungen Geiselmanns gilt Drey als der eigentliche Gründer und das unbestrittene Haupt der Katholischen Tübinger Schule des letzten Jahrhunderts. Allein schon aus diesem Grunde verdient die Untersuchung Aufmerksamkeit. Es handelt sich um die Veröffentlichung einer 1958 unter demselben Titel von der Univesität Freiburg angenommenen Dissertation. Der Autor Wolfgang Ruf ist 1968 verstorben.

B. Casper gibt die Arbeit heraus; sie erscheint im Text nahezu unverändert. Lediglich in die Bibliographie sind einige zwischenzeitlich gewonnene, neue Erkenntnisse eingearbeitet. Daß die Dissertation bereits 1958 abgeschlossen wurde, folglich auf dem Forschungsstand Mitte der fünfziger Jahre basiert und von dort ausgeht, „wo Prof. Geiselmann steht" (14), hätte im Vorwort nochmals eigens erwähnt werden müssen.

Der wissenschaftstheoretische Ansatz Dreys hat nach dem Urteil Caspers seither „keine über Ruf hinausführende Würdigung erfahren" (6). Zudem läßt die Erforschung der praktischen Hälfte der Theologie der Katholischen Tübinger Schule insgesamt noch zu wünschen übrig. Hier ist noch nicht sehr viel gearbeitet. Dies ist um so weniger verständlich, als das genuine Interesse der theologischen Lehrer in Tübingen damals gerade darauf gerichtet war, unter den Bedingungen der Neuzeit die praktische Relevanz von Theologie und Glaube zu gewährleisten und damit der christlichen Lehre um des Menschen willen auch in Zukunft ihren Einfluß zu erhalten. Eben diese ursprünglich praktische Intention gibt den mutigen Neuansätzen jener Theologen ihre bleibende Aktualität und macht ihre Auskünfte zu Grundlagenfragen der Moral- und Pastoraltheologie so wertvoll. Die Herausgabe der Arbeit hat darin ihre Rechtfertigung.

Eigenen Angaben nach verfolgt R. mit seiner Untersuchung das Ziel, Dreys „Ansichten über die Moraltheologie" herauszustellen, nicht nur um damit eine Lücke in der Drey-Forschung zu schließen, sondern auch um einen Beitrag zur Geschichte dieser Wissenschaft zu leisten (9).

R. ist der Meinung, daß dies nicht erreicht werden kann, ohne die Moral im Rahmen des ganzen Systems der Theologie Dreys zu orten und sie aus diesem Zusammenhang verständlich zu machen. Diese Einsicht bestimmt auch den methodischen Aufbau seiner Arbeit. Auf der Grundlage eines klaren und sehr informativen Aufrisses des Dreyschen Systems und der Darstellung der Art und Weise, wie die Moral in den theologischen Kontext eingefügt ist, entwickelt Vf. die präziseren Konturen der Auffassung Dreys von der moraltheologischen Disziplin.

Der sachliche Kern der Darstellung liegt sicher dort, wo Ruf über die „Kategorien" (94) handelt, die der Theologie Dreys ihren eigenen, „anderen Charakter" (ebd.) geben und die in der Vernunft als der „ver-

mittelnden Einheit von Gott und Mensch" (94) ihren „transzendentalen Grund" haben (95). Denn dieser theologisch profilierte Vernunft-Begriff, durch den Drey nach der Meinung R.s seiner Theologie „die Einheit garantiert" (94f) und durch die er sich eine „geschickte Handhabe geschaffen" hat (95), um die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch im Ansatz zu denken, bestimmt wesentlich auch die zentrale These zu dem speziell hier verhandelten Thema: Das Wesen der ursprünglich mit Gott verbundenen Vernunft ist nach Drey identisch mit der „tieferen Natur des Menschen" (94). Religion macht also den Menschen erst zum Menschen, Religion allein begründet Moral (vgl. 100). Den interessantesten Aspekt der Arbeit bietet also offenkundig Dreys Begriff der Vernunft, dessen Bedeutungsspitze am besten mit Hamanns utopischem Satz charakterisiert werden kann: „Weiß man erst, was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf."

Um seinen Darlegungen eine solide historisch-kritische Grundlage zu geben, schickt Vf. dem systematischen Teil einen historisch-philologischen Teil voraus. Damit bietet er erstmals ein vollständiges Verzeichnis aller Veröffentlichungen einschließlich aller hinterlassenen Manuskripte Dreys. Sie sind teilweise mit einer kurzen Inhaltsangabe oder mit einer literarkritischen Würdigung versehen. Auch die bislang bekanntgewordenen studentischen Vorlesungsnachschriften wurden in die Liste mit aufgenommen. Hier ist eine inzwischen noch aufgetauchte Nachschrift zu ergänzen: Drey, Dogmatik (Vorlesungsnachschrift von J. Funk, vermutl. WS 1833/34 – SS 1834) KBT Nr. 582 h. – Dieser historische Teil ist seinerseits durch eine Lebensskizze Dreys, durch einen Überblick über die wechselnde Beurteilung seiner wissenschaftlichen Leistung und Angaben über den Stand der Drey-Forschung eingeleitet (14–15). Der systematische zweite Teil der Arbeit umfaßt dann zwei Abschnitte; der erste entwickelt Dreys Begriff von Wissenschaft (55–62), Religion (62–74) und christlicher Theologie (75–89); der zweite zeigt die Stellung der Moral im System der wissenschaftlichen Theologie auf; näherhin die Begründung der Moral durch die Apologetik (90–99) und die Begründung der Moral durch die Dogmatik (100–148). Die im Anhang beigefügten bisher unveröffentlichten Originaltexte aus dem handschriftlichen Nachlaß und aus einzelnen Vorlesungsnachschriften (149–159) dienen der Illustration und Erläuterung. Quellen- und Literaturverzeichnis, biographische Notizen sowie ein Personenregister sind beigefügt.

Zunächst bringt Vf. Dreys „Begriff der Wissenschaft" mit den Auffassungen des Deutschen Idealismus in Zusammenhang und entfaltet dann auf diesem Hintergrund Dreys Vorstellung von der „Wissenschaft der Religion" im allgemeinen und von der „christlichen Theologie" im besonderen (55–62). Soll Theologie den Charakter der Wissenschaft aufweisen, so muß sie diese Bedingungen erfüllen: „Die Gegenstände der Theologie müssen gewußt und d. h. in ihrer Notwendigkeit begriffen werden. Die gesamte Theologie muß unter eine Idee gestellt werden, aus welcher sich alle Teile in sinnvollem Zusammenhang untereinander und mit der Idee begreifen lassen." (62) Mit diesen Postulaten nimmt Drey an der idealistischen Auffassung teil, daß Wissen nur dann „im Vollsinne wahr" (61) sein kann, sofern es als ein organisches Ganzes gefaßt und so der „Zusammenhang zwischen Gegenstand und seinen Bedingungen" (ebd.) eingesehen wird. Ein historisch Gegebenes wird dementsprechend erst dann zu wahrem Wissen erhoben, wenn es in seinem Woher als „ein Notwendiges und darum Wahres" begriffen wird (ebd.).

Vf. kann zwar damit die philosophischen Prämissen einsichtig machen, die einem Wissenschaftsbegriff zugrundeliegen, dessen Kriterium das System ist, aber er kann dadurch nicht plausibel erklären, warum denn Drey als Theologe sich dieses Wissenschaftsideal der Philosophie zueigen machte. Er unterläßt es nämlich, nach jenem leitenden Interesse zu fragen, das nicht nur die damalige Philosophie zu solch fundamentaler Umgestaltung ihres Wissenschaftsbegriffes bewegte, sondern auch die Theologen veranlaßte, ihre Wissenschaft von Grund auf zu erneuern. Weil Vf. den Zusammenhang zwischen der Aufklärung des Wissens und dem Streben nach Freiheit in der Geistesgeschichte der Neuzeit nicht sieht, hat er für Dreys wissenschaftstheoretische Entscheidungen kein rechtes Verständnis und keine einleuchtende Erklärung – außer dieser, daß eben die Tradition so kraftlos geworden war, „daß es eigentlich nichts gab, was ein redlicher Geist dem Neuen hätte entgegensetzen können" (55).

Vf. beachtet nicht, daß es die ganz bewußte Absicht Dreys war, bei der „auffälligen Gleichförmigkeit in der politischen und in der Litterärgeschichte" eine „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" (vgl. Nr. 26 der Liste sämtl. Werke) herbeizuführen, um dadurch dem Christentum wieder die „schuldige Achtung" und vor allem seine „Wirksamkeit" (vgl. Kurze Einl. S. 35) zurückzugeben; er erkennt nicht genügend klar, daß Drey überzeugt war, dies könne „nur durch eine neue Begründung" der Theologie erreicht werden (vgl. ebd.). Statt dessen spricht Vf. von einer „frischen Naivität" (102), mit der sich Drey für eine Versöhnung mit dem Deutschen Idealismus ausgesprochen habe. Rez. sieht unter diesen Umständen das im Klappentext des Buches geäußerte wie auch im Vorwort des Herausgebers anklingende optimistische Urteil, der Standpunkt des Vf. sei „eindeutig der Standpunkt des an der heutigen wissenschaftstheoretischen Situation interessierten Theologen" und R. messe den Anschauungen Dreys wirkliche „Gegenwartsbedeutung" (5) zu, nicht ganz gerechtfertigt. – Sehr informativ sind dagegen die Darstellungen von Dreys Religions-, Offenbarungs- und Theologiebegriff (62–89).

Im zweiten Abschnitt des Hauptteils wendet sich Vf. dem eigentlichen Thema der Arbeit zu und entwickelt zunächst die „Begründung der Moral durch die Apologetik" (90–100). Hier finden sich die schon eingangs erwähnten Darlegungen zur Begründung der Moral in der Religion. Die Bestimmung der Vernunft als vermittelnde Einheit von Gott und Mensch bringt die konsequenzenreiche Ansicht Dreys mit sich, daß „das Fundament der Erfahrung des Göttlichen ... die Welt des Menschen" (93) ist und so „paradoxerweise der Mensch Gegenstand der Wissenschaft von Gott wird" (ebd.). Vf. erkennt, daß im Ineinandersein des Schöpfers und des Geschöpfs, das Drey im Begriff der Schöpfung mitdenkt, „der Ursprung für das erste Verhältnis der Religion zum Handeln gegeben" (96) ist.

R. schreibt: „So kann man sagen, daß Drey in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und sittlichem Handeln die Kantische Position von der Wurzel her umzukehren trachtet: Religion allein begründet Moral und Frömmigkeit. Die Religion stellt den Menschen in das volle und rechte sittliche Bewußtsein. Erst die Religion schenkt Freiheit und macht das Handeln sittlich. Die Religion ist der Lebensgrund der Gesellschaft. Die Religion macht den Menschen zum Menschen" (100).

Wenn Vf. freilich sagt, Drey stehe „in schärfster Opposition" (99) gegen Kant, denn die in gewissem Sinn neue Auffassung vom Verhältnis zwischen Religion und Handeln, wie sie bei Drey vorliegt, sei in Wirklichkeit „nur die traditionelle kirchliche Auffassung" (ebd.), so entsteht hier leicht das Mißverständnis, Drey sei hinter Kant zurückgefallen. Tatsächlich aber geht er einen Schritt über ihn hinaus und korrigiert ihn dadurch. Drey trachtet nicht nur danach die positive Wirklichkeit einschließlich der Geschichte der Vernunft zu unterwerfen, sondern er sucht in Anlehnung an Schelling und im Hinblick auf die Offenbarung, die Vernunft zuerst von der Geschichte her zu deuten. Damit aber hat Drey den Schritt zur Geschichtlichkeit der Theologie getan und für die Zukunft Zeichen gesetzt.

Unter der Überschrift „Die Begründung der Moral durch die Dogmatik" (100) behandelt Vf. ausführlich die „Idee des Reiches Gottes", die bei Drey jene oberste Idee darstellt, ohne die es keine Wissenschaft des Christentums als System geben kann. Diese Grundidee schafft „die enge Verbindung von Dogma und Moral" (104) und ermöglicht so zugleich den inneren Zusammenhang beider Wissenschaftszweige. Als „Wissen vom Glauben" (127) bilden Dogmatik und Moral zusammengenommen das „System des christlichen Lehrbegriffs" (103). Beide stehen aber dem „System der christlichen Kirche" (100), bzw. dem „System des christlichen Lebens" (Drey, vgl. Kurze Einl. § 277) gegenüber. Die Moral ist demnach für Drey „zwar nicht die angewandte, aber die umgewandte Dogmatik. Angewandt erscheinen beide nicht mehr im Wissen, sondern im wirklichen Leben." (Drey) (127). Vf. sagt, Drey gebe zwar keinen direkten Hinweis, wie er sich die „Umwendung" denke. Sicher sei aber, daß er dabei nicht einfach an einen „usus practicus" der Dogmen denke (136). Er meint, die Umwendung der ‚Theologie' von der Dogmatik in die Moral komme dadurch zustande, daß z. B. die Lehre von Gott hier zur Lehre von der dreifaltigen göttlichen Liebe werde und so auf der Seite der ‚Ökonomie' dann die Liebe als Moralprinzip erscheine (131). Denn Dogmatik und Moral artikulieren beide das in der Idee des Reiches Gottes begründete Verhältnis von ‚Theologie' und ‚Ökonomie': „Wie in der Dogmatik die Gotteslehre (‚Theologie') in einem gegenseitigen Verhältnis zur Lehre von der Heilsordnung (‚Ökonomie') steht, so muß auch in der umgewandten Moral dieses Verhältnis sichtbar werden" (130). Offensichtlich unter dem Einfluß des Wortes von Drey, die Dogmatik entfalte „das, was ist", die Moral aber sage „wie das, was ist, wird", kommt R. zu folgender Definition: „Die christliche Moral ist die Theorie des christlichen Lebens durch die Umkehrung der spekulativen Ideen des Christentums in ihr praktisches Moment" (128).

Hier bleiben mehrere Wünsche und Fragen offen: Zunächst hätte man sich vom Vf. die Aufhellung des Zusammenhangs zwischen Reich-Gottes-Idee und Vernunft-Begriff gewünscht. Wenn er bemerkt, die Offenbarung dieser Idee sei „nicht ohne jede Beziehung zum menschlichen Geist" (107), so ist dies nicht nur eine sehr vage Ausdrucksweise, sondern verstellt auch die Einsicht in die Tatsache, daß Drey die Idee vom Reich Gottes eben deswegen favorisiert, weil sie als Offenbarungsidee für ihn zugleich die in intellektueller Anschauung unmittelbar gewisse, wahre Vernunftsidee darstellt. Uroffenbarung und Schöpfung fallen bei Drey, wie Vf. sehr wohl sieht, in eins zusammen. Gerade hieraus hätte sich die einheitliche Wurzel von Vernunft und Offenbarung ohne weiteres einsichtig machen und der konstruktive Stellenwert der Reich-Gottes-Idee verständlich machen lassen.

Bezeichnenderweise zitiert Vf. eine dazu gehörige, zentrale Stelle in der ‚Kurzen Einleitung' nicht, wo es heißt: „Diese Idee ... ist zwar durch das Christentum selbst erst gegeben und bekanntgemacht worden; sie ist aber in der Vernunft gegründet, eine wahre Vernunftidee, die wie alle andern erst durch den von außen anregenden Strahl der erziehenden Offenbarung zum freyen Hervortreten in der Vernunft geweckt wurde. Durch die absolute Nothwendigkeit und Wahrheit, die die Idee eines Reiches Gottes vor der Vernunft hat, erlangen auch alle Erscheinungen desselben in der Geschichte der Menschheit, alle Lehren des Christenthums, welche die Geheimnisse (den Plan und die Organisation des Reiches) in derselben Geschichte aufdecken und erklären, den gleichen Charakter der Nothwendigkeit und Wahrheit" (Kurze Einl., 41).

Möglicherweise liegt in der mangelnden Reflexion über die Bedeutung der Reich-Gottes-Idee auch der Grund dafür, daß es R. nicht gelingt, den Zusammenhang zwischen Trinität und Reich Gottes bei Drey zu klären. So stehen verschiedene Aussagen unvermittelt und scheinbar widersprüchlich nebeneinander. Einmal ist zu lesen, die Trinitätslehre sei „die Grundlage aller Lehren vom Reiche Gottes" (118) ein andermal, die Idee vom Reiche Gottes sei die „oberste", „die alle anderen in sich trägt" (103). Das Zueinander von noumenologischer und phänomenologischer Ebene bleibt im Dunkeln (vgl. 118). Nur nebenbei ist in diesem Zusammenhang auch zu vermerken, daß Vf. den Sprachgebrauch Dreys, der fast immer von ‚christlicher Moral' statt von ‚Moraltheologie' spricht, wie eine bloße Zufälligkeit behandelt (cf. 10).

Vor allem aber ist zu fragen, ob die Definition der Moral als „Theorie des christlichen Lebens" den Vorstellungen Dreys wirklich gerecht wird und nicht vielmehr von einer bestimmten Interpretation der ‚Christlichen Moral' J. B. Hirschers beeinflußt ist. Macht nicht gerade dies die Eigenart des Dreyschen Begriffs von christlicher Moral aus, daß sie als praktische Version des christlichen Lehrbegriffs, der das Christentum ideal auffaßt, der „Theorie des christlichen Lebens" (Kurze Einleitung, 188), die das Christentum bzw. das Reich Gottes von seiner realen Seite darstellt und bei Drey auch „System der christlichen Kirche" genannt wird (vgl. dazu Kurze Einleitung, 45; 150; 169; 181) gegenübersteht? Die merkwürdige Dichotomie zwischen praktischem Lehrbegriff (= Morallehre) und dem System des christlichen Lebens (= Theorie der Kirche als reale Erscheinung des Reiches Gottes) signalisiert nach Auffassung des Rez. im Theorie-Praxis-Problem bei Drey eine Aporie, die in der Arbeit R.s leider unreflektiert bleibt.

Daran ändert auch die nachgeschobene Anmerkung Nr. 227 nicht viel. Denn die „christliche Sitte" wird von Drey verstanden als Erscheinung der „praktischen Maxime", wie sie der Lehrbegriff aufstellt. Ebenso wird die „Handlung" im System des christlichen Lebens parallel zur „praktischen Idee" in der Moral von ihrer „transcendentalen und empirischen Seite" betrachtet, so daß die Frage sich aufdrängt: Wie steht denn die „christliche Sitte" zur „christlichen Moral?" (Zum ganzen vgl. Kurze Einleitung, 188) – Ein Vergleich mit der ‚Christlichen Moral' Hirschers, die häufig als Ausführung der Dreyschen Ideen verstanden wird, lag nicht in der Absicht des Vf., wäre gleichwohl höchst aufschlußreich gewesen.

Trotz der kritischen Anfragen soll nicht bezweifelt werden, daß die Herausgabe der Arbeit Rufs sachdienlich ist und für den interessierten Theologen gewinnbringende Lektüre bietet. Vor allem muß herausgehoben werden, daß diese Untersuchung zur Theologie Dreys die unerhörte Anstrengung dokumentiert, mit der damalige Theologie in einer für Christentum und Kirche schicksalhaften Epoche die theologische Erkenntnis durch kritische Vermittlung von Vernunft und Offenbarung so zu begründen suchte, daß sie im Übergang zur Moderne in ein richtigeres Verhältnis zur christlich-kirchlichen Praxis gesetzt wurde.

Herders Wort: „Nie scheide sich Spekulation und Empirie und die Erkenntnis ist geborgen!" mußte für Drey Ansporn sein, in der Theologie Vernunft und Geschichte miteinander zu versöhnen. Heute freilich gebietet dasselbe Interesse an wahrer Erkenntnis, das damals Theologen vom Schlage Dreys zu solch respektablen Leistungen der Spekulation bewegte, vordringlich eine kritische Vermittlung der Ansprüche der christlich-sittlichen Vernunft mit den Ergebnissen und Methoden der auf dem eigentlichen Feld der Empirie arbeitenden Human- und Sozialwissenschaften. Diese Aufgabe fordert heute in erster Linie die praktischen Fächer der Theologie heraus. Namentlich die theologische Ethik muß sich diesem Problem stellen – und zwar unter voller Wahrung der bereits erzielten Einsichten in die geschichtliche Vermitteltheit von Vernunft und Offenbarung.

Tübingen Walter Fürst

Sardi, Paolo: **L'aborto ieri e oggi.** – Brescia: Paideia (1975). 389 S. (Biblioteca di cultura religiosa 26) kart. Lit 7000

In das heute vom moraltheologischen, naturrechtlichen und positiv-rechtlichen Standpunkt heftigst diskutierte und umstrittene Problem der Abtreibung führt in geschichtlicher und grundsätzlicher Weise diese Arbeit ein.

Nacheinander wird die Beurteilung der Abtreibung behandelt in der „griechisch-römischen Welt" (11–53), in der „Heiligen Schrift" (55–64), bei den „Kirchenvätern" (65–100), im „Mittelalter" (101–132), in der „theologischen und kanonistischen Reflexion im Zeitalter der Scholastik" (133–161), im „15. und 16. Jahrhundert: Fragen und Zögern" (163–182), im „17. und 18. Jahrhundert: Diskussionen und Aufklärungen" (183–204), im „19. und 20. Jahrhundert: letzte Zweifel und definitive Bestätigungen" (205–254), in der „aktuellen Problematik" (255–314) und „Bewertung der jüngsten Orientierungen" (315–386). Das „Schlußwort" (387–398) faßt die Ergebnisse dieser in jeder Hinsicht beachtenswerten Arbeit zusammen. Wir haben diese Inhaltsfolge hier aufgeführt, um zu zeigen, daß sich der Autor mit den verschiedenen geschichtlichen Epochen, in denen unser Problem auftritt, beschäftigt hat.

Wie nicht anders zu erwarten, wurde in der ersten hier behandelten Phase das Problem der Abtreibung nicht so streng und einheitlich behandelt wie später. Von Anfang an sind die persönlichen Motive, sich von einer Leibesfrucht zu befreien, dieselben und mannigfaltig. Kein Wunder bei diesem allgemein-menschlichen Phänomen der Schwangerschaft und ihren Folgen. Zwar kam man nicht immer zu der Stellungnahme des „Hippokratischen Eides", weil man schwere Lebensgefahren der Mutter berücksichtigen wollte. Viele Jahrhunderte hindurch herrschte die stoische Konzeption, welche den Embryo nur als Teil der Mutter ansah und Abtreibung nicht bestrafte: auch juristisch galten die verschiedenen Strafbestimmungen weniger dem Embryo als der Mutter oder vor allem dem Schutze väterlicher Rechte. Für den Foetus gilt: nondum est in rebus humanis. Erst mehrere Jahrhunderte christlicher Predigt konnten hier etwas ändern. Auffallend findet es der Autor mit Recht, daß das AT weithin ebenso wie auch die übrige damalige Welt in ihrer Stellungnahme nicht immer eindeutig war und daß das NT keine ausdrückliche Stellungnahme zur Abtreibung bezog. Dieses Schweigen, so meint der Autor, sei weniger in pastoralen Überlegungen begründet als in der Zusammensetzung und im Glaubenseifer der ersten christlichen Gemeinschaft, in denen vor allem palästinensische Juden und Hellenisten zusammenströmten, die aus Tradition gegen alle Abtreibungspraktiken waren und geöffnet waren gemäß den wiederholten Ermahnungen der Bibel für eheliche Fruchtbarkeit. Dazu kam, daß das Leben so tief vom Geist der Liebe und der Tugendübung durchdrungen war, daß diese Gemeinschaften praktisch immun gegen Abtreibung waren.

Die erste klare Erwähnung der Abtreibung im christlichen Raum finde sich in der Didache. Der Autor zeigt, wie man von der Glaubensverkündigung aus jede Abtreibungspraxis, wie sie sich immer weiter im Heidentum ausbreitete, ablehnte. Bei aller klaren Lehre der Kirche gab es immer wieder solche, welche sich von den heidnischen Praktiken anstecken ließen. Die kirchlichen Oberen aber gaben nicht nach, und kirchenrechtlich wurden für Abtreibung schwere Strafen verhängt: Exkommunikation, die von der Synode von Ancyra (314) auf eine 10jährige Strafe abgeschwächt wurde. Die ersten Schriften machten noch keinen Unterschied zwischen dem belebten und nichtbelebten Foetus, weil die Vernichtung beider als Zerstörung eines Gotteswerkes galt und daher stets als schwer unsittlich abgelehnt wurde. Mit Tertullian beginnt die Frage nach dem Zeitpunkt der Belebung der Foetus. Zwischen der „realtà ontologica" und der „presunzione giuridica" (99) wurde damals und in der Folge immer wieder unterschieden. Die Synode von Lerida (546) brachte eine letzte Milderung der Strafe. Die kirchliche Strafe verringerte jedoch nach Ansicht des Autors die Zahl der Abtreibungen auch unter Christen. Sehr wichtig und leider hier nicht wörtlich wiederzugeben sind die Darstellungen des Autors über die folgende Periode. Ist auch aus dem frühen Mittelalter wenig hervorzuheben, so ist doch besonders bedeutsam die „theologische und kanonistische Reflexion im Zeitalter der Scholastik". Im Gegensatz zu Albert dem Großen hält Thomas v. Aquin an der Sukzessivbeseelung fest. Aber auf die Frage, ob der Foetus vor Empfang der Geistseele abgetrieben werden dürfe, antwortet er, daß sei unerlaubt, weil gegen ein bonum naturale. Dieselbe Argumentation gebraucht Thomas auch, um die Unerlaubtheit der Masturbation zu begründen. Auch andere Theologen, selbst wenn sie auf dem Standpunkt der Sukzessivbeseelung stehen, verwerfen doch die Abtreibung von Anfang an (143). Eingehend behandelt der Autor die kirchenrechtliche Entwicklung. Im 15. Jahrhundert gehen neue Überlegungen nicht von den Kanonisten, sondern von den Moraltheologen aus, nicht zuletzt beim Bedenken der Verwal-

tung des Bußsakramentes. Hier ist vor allem zu nennen Antonius v. Florenz (1389–1459), der die Abtreibung streng als unsittlich verwirft. Je näher wir der Neuzeit kommen, um so mehr gewinnt die strafrechtliche Be- bzw. Verurteilung einen großen Raum. Vor allem wird der Augenblick der Animation immer wieder diskutiert, wogegen sich die entfaltende medizinische Wissenschaft wendet. Die Theologen dieser Zeit verwerfen alle die direkte Abtreibung. Das gleiche gilt von allen Theologen der Folgezeit, obwohl die Sukzessivbeseelung noch nicht aufgegeben war (229), z. B. Liberatore, Zigliara, Cornoldi, Lorenzelli, Sanseverino, Di Maria. Später im 20. Jahrhundert stehen noch auf dem Standpunkt: De Becker, Vallet Péffgues, Lottini, Guidi, Mac Donald, Murphy.

Auch Kardinal Mercier (1851–1926), strenger Thomas-Anhänger, hält diese Theorie für die der Embriologie gemäßere. Mit ihm waren der gleichen Meinung die strengen thomistischen Philosophen z. B. Remer, Stertillanges, Farges-Barbedette, Pirotta, Maquart, Jolivet (230). In diesem Zusammenhang sind auch zu nennen Prümmer, Merkelbach, Lanza. Dieser letztere wandte sich später ausdrücklich der Immediatbeseelung zu.

Hingewiesen wird auf die Lehräußerungen des Heiligen Stuhles vom 5. 3. 1902 und von Casti connubii v. 31. 12. 1930, ferner auf die Ansprachen Pius' XII. v. 12. 11. 1944, v. 21. 5. 1948, v. 29. 10. und 27. 11. 1951; Vat. II, Gaudium et spes; Paul VI. Humanae vitae v. 25. 7. 1968, ebenso in der Ansprache vom 27. 1. 1971 (und vorher schon im Brief des Staatssekretariats vom 3. 10. 1970 an den Internationalen Kongreß der Vereinigungen katholischer Ärzte); Octogesima adveniens v. 14. 5. 1971 und öfter (vgl. S. 243, Anm.; ebenso dort die zahlreichen Stellungnahmen von verschiedenen Bischofskonferenzen). Für die moraltheologische Reflexion sind gewiß am bedeutsamsten die beiden Kapitel über „Das aktuelle Problem" und über „Die Bewertung der kürzlichen Orientierungen" in der Frage Abtreibung. Es werden hier so ziemlich erschöpfend alle moraltheologischen, philosophischen, biologischen, psychologischen, sozialrelevanten und juristischen Gesichtspunkte diskutiert und als ungeeignet befunden, die durch alle Zeiten geltende einheitliche kirchliche Lehre von der sittlichen Verwerflichkeit jeder Abtreibung zu widerlegen. Zweifellos sind noch manche Begriffe zu klären, z. B. der Begriff der Abtreibung selbst sowie der der direkten und der indirekten Abtreibung u. a. Nur vom 15. Jahrhundert an wurde zur Rettung der Mutter in äußerster Lebensgefahr die Erlaubtheit einer Abtreibung von einigen auch bedeutenden Autoren vertreten, eine These, die schon im 14. Jahrhundert Joh. von Neapel vertreten hatte. Vom 17. Jahrhundert an aber nahm mit der wachsenden Annahme einer unmittelbaren Beseelung die gegenteilige These immer größeren Raum ein. Dennoch blieb jene Meinung noch im 19. Jahrhundert in der Diskussion. Wo noch Zweifel blieben, haben in den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts die Poenitentiarie und das heilige Officium ihn beseitigt. Im 20. Jahrhundert haben die Päpste, das II. Vatikanische Konzil (Gaudium et spes, Nr. 51) und alle Bischöfe das Abtreibungsverbot in aller Schärfe herausgestellt.

Mit LThK könne, so der Autor, angesichts dieser einhelligen Lehrtradition von einer „Glaubenswahrheit gesprochen werden". Hinzu komme für die Moraltheologie in unserem Jahrhundert noch ein anderer Gesichtspunkt des Problems: Seine strafrechtliche Beurteilung ist in den einzelnen Staaten sehr unterschiedlich, aber alle Stellungnahmen stimmen darin überein, daß ein bloßes Aufheben des Abtreibungsverbots ohne flankierende Hilfsmaßnahmen nicht genügt.

Das Buch von S. ist in jeder Weise eine sehr zu begrüßende Leistung. Es gibt wohl kaum einen Gesichtspunkt hinsichtlich der kirchlichen Lehre und der in ihr gründenden Moraltheologie sowie des weltlichen Rechts, der unbeachtet geblieben wäre.

Bochum Gustav Ermecke

Wolf, Ernst: **Sozialethik.** Theologische Grundfragen. Unter Mitarbeit von Frieda Wolf und Uvo A. Wolf hrsg. von Theodor Strohm. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XVI, 356 S. (Göttinger Theologische Lehrbücher) br. DM 34.–

Es handelt sich hier um die Edition einer während der sechziger Jahre gehaltenen Vorlesung über Theologische Ethik. Der 1971 verstorbene E. Wolf war Professor für Systematische Theologie an der Ev.-theol. Fakultät der Universität Göttingen. Die Edition des in seinen konkretisierenden Teilen inhaltlich notwendigerweise veralteten, oder doch aspektreduzierten Textes (vgl. z. B. die Darlegungen über Ehe, Arbeit und Beruf, Eigentum u. ä.) ist in erster Linie durch die theologische Bedeutung des Buches begründet. Diese wird denn auch in der instruktiven Einführung des Herausgebers gebührend herausgestellt. Während etwa in Barthscher Theologie die Ethik konsequent theologisiert, also im strengen Sinne als Glaubensethik konzipiert wird, geht Wolf auf eine die rationale Analyse der Realität einbeziehende theologische Ethik aus. Daß theologische Ethik sich stringent an den Implikationen der den Menschen radikal betreffenden Wirklichkeit Gottes auszurichten habe, – diese Grundthese verbindet Wolf mit seinem Lehrer Barth. Nur vollzieht er den Schritt von einer theologisch gleichsam verinnerlichten Ethik zu einer Ethik sachlicher Weltverantwortung. Und mit Recht hebt der Hg. hervor, daß Wolf dabei eine gewisse Synthese gelingt zwischen lutherischer und reformierter Tradition. Dies dadurch, daß er sachorientierte Ethik und Normbegründung dezidiert einholt in den Bereich der Grundsätze reformatorischer Theologie: „hominem iustificari fide" – „nova creatura in Christo" – „iustus simul et peccator". Damit wird die in reformatorischer Ethik latent vorhandene Tendenz zur Trennung der „zwei Reiche" als Spannung verstanden: es ist der aus Glauben lebende und in Weltverantwortung handelnde Christ, der diese Spannung in sich aufhebt. So ist es verständlich, daß W. zwar mittelalterliches Naturrechtsdenken gegenüber dem als Erlösungsordnung des Neuen Bundes verstandenen „Christusrecht" zurücksetzt, aber eben doch nicht total ablehnt (89ff). Und es ist verständlich, daß er den biblischen Begriff der „Nächstenschaft" als Herausforderung für ein rational-pragmatisch gerechtfertigtes mitmenschliches Verhalten begreift (114ff). – Ehe, Arbeit und Beruf, Eigentum, Kirche und Staat werden dem Wolfschen Ansatz als Institutionen eingeordnet. „Institutionen sind soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot" (173). Eine solche Aussage macht den Kern dieser Theologischen Ethik besonders gut sichtbar: die notwendigen weltlichen Ordnungen werden nicht etwa als göttliche Zwangsverordnungen begriffen, sondern als Koordinaten freier Weltgestaltung; freilich ist der Mensch durch den Glaubensgehorsam gebunden. W. begreift aber biblische Weisungen nicht als welt- und zeitüberhobene göttliche Anweisungen, sondern als Herausforderung zur Auseinandersetzung mit Jesus aufgrund jeweils heutiger Problemstellungen und Erfahrungen. Deshalb bezieht W. z. B. auch sozialwissenschaftliche Erkenntnisse konsequent in seine theologische Ethik ein. – In den hier angedeuteten Grundlinien liegt die Bedeutung der in diesem Buch vorgelegten Sozialethik. Sie kann im Gesamtbereich evangelischer und katholischer Theologischer Ethik heute neu aufkommende Tendenzen einseitiger Spiritualisierung wirksam korrigieren.

Bamberg Volker Eid

Gläßer, Alfred: **Kirche kontra Gesellschaft?** Beiträge zur Theologie und Soziologie der Kirche. – (Kevelaer): Butzon & Berker (1976). XIV, 320 S. (Eichstätter Studien, NF Bd XI) br. DM 48.–

Kirchenidee –Verwirklichung der Kirche – gesellschaftliche Realisationsbedingungen: Das ist der Dreischritt, in dem Vf. das Thema „Kirche kontra Gesellschaft?" abhandelt. So werden zunächst Elemente der Kirchenidee vorgelegt: Das Heilsgeschehen in Christus, der Glaube an dieses eschatologische Heilsgeschehen in der Kirche. Diese Idee verwirklicht sich in Ortskirchen und in der Gesamtkirche. Eine Reihe bemerkenswerter aktueller Themen kommt zur Sprache: Ordination, Papstgewalt, Kirchenrecht. Das Thema Kirche und Welt leitet schließlich zur Frage des gesellschaftlichen Standorts der Kirche über, wo die soziologischen Theorien sowie Sozialutopien in ihrer Relation zum Christentum in kirchlicher Gestalt diskutiert werden.

Wertvoll an diesen einzelnen Beiträgen ist, daß ein Überblick über viele neuere theologische und soziologische Erkenntnisse versucht wird. Die Sprache gefällt, das Buch ist erstaunlich leicht lesbar. Für den, der nach gründlicheren Analysen Ausschau hält, wirkt es appetitanregend.

Dem freilich, der sich in beiden Disziplinen (Theologie und Soziologie) zuhause weiß oder zuhause fühlen möchte, wird es nicht ganz befriedigen. Zu sehr stehen theologische, man möchte fast sagen, innertheologische Erkenntnisse neben und gegenüber profansoziologischen. Dabei ist der Rezensent absolut nicht der naiven Meinung, daß theologische und human – wie sozialwissenschaftliche Erkenntnisse auf derselben Ebene liegen und mit denselben Methoden gewonnen werden. Umgekehrt kann aber auch nicht geleugnet werden, daß das Christentum wegen seiner inkarnatorischen Struktur und seiner kirchlichen Gestalt sehr wohl in jenem Lebensraum anzutreffen ist, auf dem sich humanwissenschaftliches Forschen bewegt. Aus diesem Grund wird

heute zurecht nicht nur eine getrennte theologische und soziologische Analyse der Kirche erwünscht. Es stellt sich vielmehr die Frage, was die Erkenntnisse der Theologie an die Sozialwissenschaften für Forderungen stellen, was aber umgekehrt auch die religionssoziologische Forschung für Fragen an die Theologie richtet. Das vorliegende Buch erweckt den Eindruck, als gebe es auf der einen Seite eine theologische Erkenntnis der Kirche (bis hinein in die Verwirklichungsformen), so daß man auf der anderen Seite nur noch fragen müßte, wie diese (soziologisch) schon fertige Kirche in der nichtkirchlichen Umwelt zurechtkommt.

In Wirklichkeit stellt sich die Sachlage anders dar. Religionssoziologisch besteht kein Zweifel darüber, daß es so was gibt wie eine „relativ autonomie Idee des Christlichen", damit einen ursprünglichen Einfluß der Kirche in Richtung auf Gesellschaft. Dem folgt auch die Anlage des Buches. Ebenso ist aber selbstverständlich, daß auch die Gesellschaft selbst auf die Wirklichkeit der Kirche zurückwirkt. Und das nicht allein in der Frage, wie sich die Kirche in einer bestimmten Gesellschaft zurecht finden kann. Auch die ursprünglich theologischen Fragen haben, wegen der Verwendung einer bestimmten Sprache, Philosophie, Lebensproblematik und damit Fragestellung, soziologische Dimensionen hohen Ausmaßes. Was wieder nicht theologische Forschung auf Soziologie reduziert. Aber man kann wohl heute im sozialwissenschaftlichen Kontext nicht umhin, auch theologische Aussagen darauf hin zu befragen, wie weit sie nicht selbst zeitbedingte Interessen enthalten, bzw. auch positiv, was heutige gesellschaftliche Wirklichkeit und Erkenntnis darüber für die theologischen Aussagen der Kirche erbringen kann.

Wenn der Rezensent diese Anliegen zu formulieren versucht hat, wollte er damit auch sagen, daß im vorliegenden Buch dazu wenig zu finden ist. Was könnte etwa die Religions- und Wissenssoziologie von Berger/Luckmann für die Entwicklung einer Ekklesiologie nicht alles hergeben?! Welche Konsequenzen ergeben sich für die kirchlichen Strukturen aus der Organisationssoziologie eines N. Luhmann? G. kennt sie. Die theologischen Ausführungen bleiben aber davon weithin unbetroffen.

Insgesamt macht also das vorliegende Buch mit einer Fülle von Erkenntnissen zum Thema Kirche und/in/kontra Gesellschaft bekannt. Eine Fortführung wäre aber wünschenswert, in der eine Synthese geschieht.

Passau Paul M. Zulehner

Corpus Troporum II. Prosules de la messe 1: Tropes de l'alleluia. Edition critique des textes par Olof Marcusson. – Stockholm: Almquist u. Wiksell (1976). 161 S., 4 Tafeln (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina XXII) br. Sw.Kr. 70.–

Erfreulich schnell folgt, mit gleicher Sorgfalt ediert, auf den ersten Band von Tropen zum Kirchenjahr (vgl. ThRv 1 [1977]) der erste Band zum Meßordo mit den Prosulae zum Alleluja und seinen Versen. Erfaßt werden 53 Handschriften (bis etwa zum Jahr 1100) zu insgesamt 86 Allelujaversen (mit 371 Elementen) von Festen und Tagen des Kirchenjahres. Wenn der Text selbst keine Klarheit gibt, vermißt man Angaben, für welches Fest die Quellen den Vers und die Prosula vorsehen. Von den Allelujaversen, die oft sehr ausführlich – selbst innerhalb einer Silbe – erweitert werden, finden sich 23 in den alten Meßantiphonaren der Edition Hesberts (= AMS) und, wie 27 weitere, im bisher gültigen Graduale und Missale Romanum, was leider nicht verzeichnet wird. Die restlichen 36 Verse sind Eigengut in den betreffenden Quellen. Bei Nr. 14 ist cf. AMS 8 zu streichen, bei Nr. 21 und 37 das cf., weil zwar in den Quellen des AMS nur das Initium angegeben ist, an der Identität der Verse aber kein Zweifel besteht. Der Band 49 der Analecta Hymnica bietet nur 73 von den 371 Elementen der vorliegenden Edition, die also einen enormen Fortschritt darstellt. Ein einzigartiges Tropar (Wolfenbüttel, Gud. alt, 79), wahrscheinlich aus Saint-Martial in Limoges, erhält etwa 230 Prosulae zum Alleluja. Davon bringt die Edition nur die wenigen Texte, die auch in anderen (meist drei) Handschriften vorkommen. Zum textkritischen Apparat treten hier und da Sachanmerkungen, so zu Quellen und Verständnishilfen. Ziemlich häufig sind Allusionen an pagane Mythen (7,2,5; 37,1,2; 42,2,3; 45,2,5; 58,5,3; 81,1a, 2; 1b,3); sogar Anrufungen an die Musen Euterpe (26,1a,1), Thalia (52,1,2; 59,1b und c,1) und Camena (73,1,1) sind zu verzeichnen.

Münster Emil J. Lengeling

Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. Im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses hrsg. von Joachim Lell und Ferdinand W. Menne unter Mitarbeit von Heinz-Günther Stobbe. – Düsseldorf/Göttingen: Patmos/Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 208 S. DM 19.80

Der vorliegende Band präsentiert den Projektbericht einer soziologischen Untersuchung über das Verhältnis von Kirchen und Gruppen. Die Untersuchung war auf Anregung J. Lells vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA) in Auftrag gegeben worden, nachdem sich im Gefolge des kritischen Aufbruchs in den späten sechziger Jahren immer mehr Gruppen mit deutlich religiöser Motivation, aber durchaus nicht immer im selbstverständlichen Einklang mit den sog. offiziellen Kirchen bildeten. Die Tatsache, daß sich solche Gruppen nicht mehr ohne weiteres in die bestehenden konfessionellen Gemeinden integrieren lassen, daß sie neue Lebens- und Gottesdienstformen suchen, sich teilweise sogar direkt gegen die Gemeinden stellen, bedarf in der Tat der Reflexion und der Verarbeitung.

Nach einer die anstehenden Probleme und entsprechend die Aufgabenstellung des Projektes darlegenden Einführung von J. Lell folgt der Bericht über die Projektarbeit von F. W. Menne (11–78). Daran anschließend werden teils zustimmende, teils kritische Stellungnahmen vorgelegt, die betroffene Gruppen und kompetente Beobachter der innerkirchlichen Szene zu dem Bericht abgegeben haben (79–126). Im vierten Teil des Bandes beschäftigen sich H.-G. Stobbe und Th. Quecke mit der ökumenischen Relevanz der Spontangruppen, M. Schibilsky mit dem v. a. in Amerika, aber auch hierzulande aufgebrochenen Phänomen nichtorganisierter unmittelbarer Religiosität in der Subkultur. Ein Beitrag von K. P. Köpping gilt dann konsequenterweise dem wichtigen Teilaspekt: Psychedelische Substanzen, Bewußtseinsveränderungen und religiöses Erleben. Eine instruktive Bibliographie von B. Cloer und Informationen über die Mitarbeiter runden den Band ab.

Es ist kaum möglich, innerhalb dieser Rezension auf genügend viele inhaltliche Einzelheiten des Bandes einzugehen. Insgesamt ist er charakterisiert durch das beabsichtigte Zusammenspiel von analysierendem Bericht, kritischen Stellungnahmen und ausgezeichneten fachlichen Reflexionen. Denn dadurch ist es dem Leser möglich, sich trotz der dem Bericht für sich allein anhaftenden Aporien ein intensives Problembewußtsein aufzubauen: Zusammenhänge und Widersprüche werden deutlich. V. a. aber werden dadurch theologische, soziologische und auch psychologische Implikate des Verhältnisses zwischen den offiziellen Kirchen und den Gruppen aufgedeckt, soweit nur möglich.

Wenn Menne von dem mehr als dürftigen Interesse der beiden Großkirchen an der Projektarbeit berichten muß, so gehört das natürlich in die Problematik dieses Verhältnisses bezeichnenderweise selbst hinein. Denn hier wird Unsicherheit gegenüber der kaum zu disziplinierenden Spontaneität von Gruppen offensichtlich durch Nichtbeachtung kompensiert. Andererseits lassen sich die Gruppen selbst nicht über den Kamm eines standardisierten soziologischen Fragebogens scheren. Dies beeinflußte zwar die Methode der Erhebung, die dann gewählte sozusagen freie Methode des nach bestimmten Aspekten ausgewerteten Gesprächs hatte aber durchaus den Vorteil, auf das Charakteristische jeweiliger Gruppen ungehinderter eingehen zu können. So erscheint übrigens auch die in den Stellungnahmen mehrfach kritisierte grobmaschige Klassifizierung der Gruppen in Regressive, Affirmative und Progressive einsichtig. Denn eine differenziertere Einteilung würde nach Lage der Dinge die jeweils gegebene Bandbreite konkreter Gruppenbildungen und ihre Situationen verschleiern. Auch ist es wohl nicht nur deshalb richtig, auf die gesonderte Behandlung einzelner Gruppen zu verzichten (wenn auch die Integrierte Gemeinde an einigen Stellen durchaus dominiert), weil sich diese an den verschiedenen Gesprächsorten nur sporadisch der Erhebung stellten, sondern auch deswegen, weil es in der Analyse auf die übergreifenden Gesichtspunkte im wesentlichen ankommt.

Statt nun auf viele Einzelheiten des Bandes einzugehen, die sich in der eigenen Lektüre sehr viel instruktiver erheben lassen, sei hier auf zwei Schwerpunkte aufmerksam gemacht, die sich dem Rezensenten aus dem Studium des gesamten Bandes u. a. zu ergeben scheinen:

1. Die Frage nach der Möglichkeit, inmitten unserer Gesellschaft spezifisch christlich zu leben und zu handeln, stellt sich gerade den

Gruppen in charakteristischer Intensität. Suchen eher regressive Gruppen diese Möglichkeit vor allem in der Reaktivierung traditioneller kirchlicher Lebensformen, affirmative Gruppen in einer reformoffenen Gestaltung heutiger Kirche, so versuchen progressive Gruppen eine weitgehend ungebundene charismatische Neugestaltung. In jedem Fall dürfte sich hier eine empfindliche Impulslosigkeit des sog. kirchlichen Establishments gegenüber dem spontan aufbrechenden Bedürfnis nach eigenständiger christlicher Lebensgestaltung zeigen. Und deshalb wirkt es grotesk, wenn Kirchenleiter in den neu aufkommenden religiösen Bewegungen (z. B. der Jesus-People, der Pfingstbewegung usw.) eine Bestätigung für ebenfalls neu aufbrechende kirchliche Frömmigkeit sehen. Denn es ist ja typisch, daß solche Bewegungen gerade außerhalb der Kirchen entstehen. Sie als „Beweis" für nun naturnotwendig überall aufbrechende Religiosität zu werten, wäre eine Art „naturalistischer Fehlschluß".

Schließlich scheint hinsichtlich ökumenischer Bewegungen die Situation dadurch gekennzeichnet zu sein, daß regressive Gruppen das Anliegen der Ökumene weitgehend zurückstellen, affirmative sie mit vielen Distinktionen anstreben, progressive Gruppen in der Ökumene aber überhaupt kein Problem mehr sehen. Für sie ist es wichtig, in unserer Gesellschaft das Christentum ohne theologische Streitereien, also e i n f a c h zu leben; konfessionelle Vorbehalte werden dabei als Behinderung empfunden. Irgendwann wird es sich vermutlich einmal zeigen, ob nicht heute die wahre Chance der Ökumene durch zuviel Halbherzigkeit bereits vertan wurde.

2. In fast allen Beiträgen des Bandes wird der Mangel an innerkirchlicher Kommunikation deutlich. Ob die Gruppen regressiv, affirmativ oder progressiv eingeordnet werden können, in jedem Fall scheinen sie unter der Eingleisigkeit jener sozusagen verwaltungstechnischen Kommunikation zu leiden, die im Endeffekt immer nur von den Kirchenleitern zu den Kirchenmitgliedern verläuft, aber nicht umgekehrt, zumindest nicht effizient umgekehrt. Diese Strukturfrage dürfte eines der gravierendsten Probleme beider Großkirchen darstellen. Zwar gibt es eine Kommunikationsstruktur zwischen offiziellen innerkirchlichen Großorganisationen, aber nicht eine solche, die den einzelnen oder nichtoffizielle Spontangruppen in Entscheidungs- und Gestaltungsprozesse einbeziehen. Schließlich erscheinen die Großkirchen heute kaum fähig, mit dem Problem der sog. partiellen Identifikation fertig zu werden. Dies bewirkt, daß sich sehr viele Menschen, die sich Jesus Christus verpflichtet wissen, aber – aus welchen Gründen immer – mit der kirchlichen Organisation nicht einverstanden sind, aus den Kirchen ausgewiesen fühlen. Das Wort von der offenen Kirche müßte erst noch erfinderisch mit Leben gefüllt werden. Andernfalls wird es kaum gelingen, die divergierenden Gruppen so zum Zusammenleben und Zusammenwirken zu führen, daß sich am Ende hinter dem Begriff „Kirche" nicht, entgegen der theologischen Bestimmung, nurmehr eine Verwaltungsämter-Struktur verbirgt. Es ginge wohl darum, spontane auf gesellschaftliches Handeln und auf charismatische Spiritualität ausgerichtete Impulse so zusammenzubringen mit traditionsverhafteter Religiosität, daß daraus eine für viele Menschen „interessante", weil nicht uniforme und somit anregende Kirche würde.

Es scheint so, als käme dem vorliegenden Band, der Bericht, Diskussion und Reflexion über solch wichtige Probleme enthält, gerade auch wegen seiner offengebliebenen Fragen eine enorm hilfreiche Bedeutung zu. Er stellt eine sehr wichtige Ergänzung der vor der Bundesdeutschen Synode unternommenen Umfragen und ihrer Analyse dar.

Bamberg Volker Eid

Katechese in der Gemeinde. Glaubensbegleitung von Erwachsenen. Hrsg. von Anton K a l t e y e r – Frankfurt a. M.: Knecht (1976). 83 S. Snolin DM 12.–

In diesem Buch bietet uns K. keine eigene Theorie über die Gemeindekatechese. Er weiß, daß vieles nur wachsen kann, wenn man offen steht für die Erfahrungen anderer, ihre Impulse aufnimmt, sie selbst erprobt, um daraus eine Bereicherung seiner eigenen Praxis zu erzielen. So wurde er aufmerksam, als er bei einer Tagung den Bericht über die Arbeit der Erwachsenenkatechese in Antwerpen hörte. Es schien ihm wichtig diese Erfahrung auch im deutschen Raum bekanntzumachen. So stellt er uns in diesem Buch das „Antwerpener Modell" dar, indem er einfach die Übersetzung eines belgischen Heftes bietet, das diese ganze Erfahrung zusammenfaßt.

Heutzutage wird in Deutschland viel von Gemeindekatechese gesprochen. Es scheint dies ein neuer, vielversprechender Ansatz zu sein. Es bleibt jedoch die Frage: ist man nicht, auch auf diesen neuen Wegen, so sehr in alten Gewohnheiten festgefahren, daß manche Schwierigkeiten bestehen bleiben? Auch wenn man von G e m e i n d e katechese spricht, bleibt es nicht zu oft eine Kinderkatechese für die man Gemeindemitglieder engagieren will? Und die Erwachsenenkatechese, wenn man sie schon betreibt, behält sie nicht oft einen Geschmack der schulischen Katechese, irgendeines Katechismus für Erwachsene? Theologische Ausbildung für Laien, Vorträge über Glaubensfragen, Glaubensgespräche in aller Art, dies alles ist wohl wichtig. Aber ist das echte Erwachsenenkatechese? Wenn das antwerpener Buch von „Glaubensbegleitung von Erwachsenen" spricht, so wirft es neue Gesichtspunkte auf, die sehr wichtig sind. Die Frage ist dann: wie können wir den Menschen helfen, ihr Gläubigsein als Erwachsenen inmitten ihrer täglichen Lebensaufgaben durchzutragen und zu festigen?

Diese Frage wird hier nicht theoretisch erörtert, sondern geht eher wie ein Leitfaden durch all die konkreten Schilderungen der mannigfaltigen Initiativen die auf dem Gebiet der Erwachsenenkatechese in Antwerpen unternommen werden. Die Vf. dieses Berichtes verstehen es, ihre Methode in einigen einprägsamen Leitwörtern zu fassen. Das eine davon lautet: „Nichts unausgepackt weitergeben!" Was nützt es, wenn man die Glaubenswahrheiten wohlverpackt weitergibt... auch in einer modernen Verpackung? Man muß das „Päckchen" aufmachen, einem jeden gestatten, aus seiner eigenen Lebenserfahrung heraus, die Fragen die er hat einzubringen, damit ein jeder seiner konkreten Situation gemäß die Botschaft des Evangeliums ergreifen kann.

Dieser Vorgang geschieht innerhalb einer Gemeinschaft der Glaubenden. Es ist also wesentlich in einem Gruppengespräch möglich, in dem Begleiter und Begleitete gemeinsam in grundsätzlicher Ehrlichkeit und Offenheit das konkrete Leben zu deuten und zu gestalten versuchen. Nur in diesem gemeinsamen Suchen können sich die Fragen herauswagen, wird echte Sorge nicht beiseite geschoben, und entsteht ein neues Klima des Vertrauens. Nur so kann der ganze Mensch zu seinem Recht kommen, in seiner Hoffnung und in seiner Angst, in seinen Träumen und seinen Enttäuschungen, in seinem Haß und in seiner Liebe. Nur so kann Gottes Wort Gestalt annehmen im konkretem Leben eines Menschen.

Was in diesen Gruppengesprächen geschieht, wird in einem weiteren Schlagwort gesagt: „Komm, und erzähle deine Geschichte." In der heutigen Theologie wird wieder betont, daß das Christentum eine „Erzählgemeinschaft" ist. Und auch in der Katechetik stellt man sich die Frage: „Gibt es einen narrativen Religionsunterricht?" In Antwerpen wird diese „Erzählgemeinschaft" praktiziert und es sieht gar nicht als Unterricht aus! Da heißt „Katechese": einem jeden Raum geben, seine Lebensgeschichte zu erzählen, seine Lebensfragen auszusprechen, und sie hineinzustellen in die Erzählung Jesu, die seine Lebensgeschichte kreuzt. So daß die Vf. sagen können: „Glauben heißt, sich öffnen für die tiefste Dimension von Erfahrung und diese Erfahrung aufgehen lassen, geklärt und bereichert durch die Erzählung anderer Glaubenden, vor allem die des Jesus von Nazareth."

Das Buch zeigt wie man in Antwerpen diese Grundintention zu verwirklichen sucht in einem mannigfaltigen Angebot von Möglichkeiten: Vorbereitung auf die Taufe, Arbeit mit Brautleuten, Katechumenat, Erneuerungsgruppen in denen Erwachsene sich auch regelmäßig treffen nach der Vorbereitung auf die Sakramente, Gruppen für Gerechtigkeit und Frieden, usw. In all diesen Initiativen merkt man auch, daß Gemeindekatechese, wenn sie so betrieben wird, zur gemeindebildende Katechese wird. Und wenn man die Frage stellt: um alle diese Initiativen zu tragen braucht man ausgebildete „Katecheten", so gibt uns Antwerpen auch eine sehr praktikable Lösung. Es handelt sich nicht so sehr um wohlausgebildete, akademisch qualifierte Theologen, die mit den modernsten Methoden der Didaktik ausgerüstet sind. Sondern eher um Christen die ihr eigenes Gläubigsein aus den konkreten Lebenssituationen heraus durchleuchten können; Einsicht in das katechetische Geschehen und in den gruppendynamischen Prozeß haben, und ihre Grundausbildung in der Pfarrei, im Rahmen der praktischen Aufgaben, erhalten. Diese Ausbildung wird dann auf Dekanatsebene vertieft, so daß allmählich immer mehr Multiplikatoren zur Verfügung stehen. So gibt uns also das Antwerpener Modell viel Anregungen, die sicher die Gemeindekatechese in Deutschland auch befruchten können.

Strasbourg René Dumont

Di Chio, Vito: **Didaktik des Glaubens.** Die Korrelationsmethode in der religiösen Erwachsenenbildung der Gegenwart. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1975). 436 S. (Studien zur Praktischen Theologie 9), kart. DM 38.80

Die Münchner Dissertation von V. Di Chio über die von Paul Tillich entwickelte Korrelationsmethode ist mehr als nur ein wei-

terer Beitrag unter vielen anderen zur nicht nachlassenden Diskussion über die Theologie Tillichs. C.s Versuch, die Korrelationsmethode aus ihren eigentlichen Motiven zu verstehen, ist insofern neuartig, als er sie nicht nur in den Begründungszusammenhang der theologischen Systematik Tillichs stellt, sondern auch und vor allem deren Entdeckungszusammenhang in der Persönlichkeitsstruktur und der Biographie Tillichs erhellt. So kann er zeigen, daß die Korrelationsmethode ihre Wurzeln primär darin hat, w i e Tillich Theologe ist, und erst sekundär in dem, w a s er (eben deshalb) als Theologe denkt und sagt. Es ist wohl kein Zufall, daß ein praktischer Theologe auf diesen Zusammenhang von Praxis und Theorie im Menschen und Theologen Tillich aufmerksam macht. Das Anliegen C.s ist nicht, Tillichs theologische Methode wissenschaftstheoretisch zu diskutieren, sondern deren religionspädagogische Relevanz und ihre Anwendungsmöglichkeit im Bereich einer religiösen Erwachsenenbildung, welche einen dauernden Lernprozeß im Glauben anzielt, zu reflektieren.

„Biographische Koordinaten der Korrelationsmethode" sieht C. in Tillichs Sensibilität für das Leiden, die ihn die Korrelation zwischen der Erfahrung des Leidens und der erneuernden, heilenden und tröstenden Macht der Antwort des christlichen Glaubens erkennen ließ; in Tillichs Selbstverständnis als dauernde Existenz auf der Grenze, die zur Motivationsstruktur für die dynamische Vermittlung der antinomischen und extremen Aspekte der Wirklichkeit wurde; in Tillichs Emigration, die ihn die Möglichkeit einer Neuinterpretation vergangener Erfahrungen im Licht einer neuen konkreten Situation als Bedingung des Vernehmens der Antwort entdecken ließ; in Tillichs Fähigkeit zu schöpferischem Zuhören, die ihn die Sinnfrage in der menschlichen Situation vernehmen und in Korrelation zur Antwort des Glaubens bringen ließ. Tillichs Interpretation geschichtlicher Situationen als Kairos, als Möglichkeit des Neuen, macht allerdings deutlich, daß die Antwort auf eine Situation keine unmittelbare Lösung ist, sondern Hinweis auf eine neue Wirklichkeit, Herausforderung zu neuer Praxis durch das Sich-betroffen-Fühlen von einer menschlichen Frage. „Katalysatoren der Korrelationsmethode" nennt C. Faktoren in Tillichs Lebenswerk, die in jedem korrelativen religiösen Lernprozeß wirksam werden, die durch ihre dialektische Spannung die Frage-Antwort-Reaktion beschleunigen und als gültige theologische und didaktische Prinzipien verstanden werden können (z. B. Ernsthaftigkeit und „heilige Verschwendung", Zweifel und Dennoch-Haltung, „heilige Leere" und Gegenwart des göttlichen Geistes).

Die Korrelationsmethode ist zuerst und vor allem eine Dimension des christlichen Glaubens selbst und kann gerade deshalb auch zu einem Instrumentarium religiöser Bildungsarbeit werden. C. untersucht in einem zweiten Teil die Anwendung der Korrelationsmethode in verschiedenen Projekten religiöser Erwachsenenbildung. Bei Tillich selbst kann man frühe Anwendungsversuche – die zugleich noch den Entdeckungszusammenhang vervollständigen – in seiner kurzen Tätigkeit als „Apologet" (1912/1913) und in seinem Engagement als „religiöser Sozialist" (1918–1933) finden. Hier kristallisiert sich bereits der wesentliche didaktische Aspekt der Korrelationsmethode heraus: die Einheit von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zwischen existentiellen Fragen und theologischen Antworten. Die Antwort ist als Antwort nur sinnvoll, wenn sie Antwort auf eine zuvor gestellte Frage ist. Diese Frage ist der Mensch selbst. Die Antwort ist nicht aus der menschlichen Wirklichkeit abzuleiten, wird aber erst in einem diese Wirklichkeit einbeziehenden Lernprozeß verstanden. Die „Inhalte" werden in dieser Didaktik des Glaubens nicht als Mittel der Indoktrinierung gesehen, sondern als Sinnentwurf aus dem Horizont einer im Glauben wurzelnden menschlichen Erfahrung. Die Frage-Antwort-Korrelation ist ein dynamischer und dialektischer Prozeß.

Die Anwendung der Korrelationsmethode in der heutigen Praxis religiöser Erwachsenenbildung erläutert C. am Beispiel des Bildungsprojekts „Chantier" in Quebec, des Experiments „Isolotto" in Florenz und des neuen evangelischen Erwachsenenkatechismus der VELKD.

Im Vergleich zeigen sich die Vorteile korrelativen Lernens und Lehrens in der religiösen Erwachsenenbildung: Erfahrungsnähe, Konzentration auf das Wesentliche, gesellschaftspolitische Bezogenheit, wechselseitige Abhängigkeit von Inhalt, Ziel und Methode, Möglichkeit der Operationalisierung und der dauernden Veränderung der Korrelation, die immer vorläufig bleibt, Befähigung zum selbständigen Sich-neuer-Fragen-Bewußtwerden und zum Finden einer neuen Antwort innerhalb des Horizonts der eigenen christlichen Lebenserfahrung.

Im dritten Teil des Buches stellt C. das didaktische Modell der Korrelationsmethode in einen aus der Theologie Tillichs entwickelten theologischen, vor allem christologischen Begründungszusammenhang, denn er ist mit Recht der Ansicht, daß der Schlüssel für das Verständnis der Korrelationsmethode bei Tillich nicht in der Didaktik, sondern in der Theologie liegt. Die Frage-Antwort-Korrelation wurzelt im antithetischen Moment der christlichen Lebenserfahrung, in der Dialektik von Nichtsein und Sein, von Entfremdung und Erlösung, und damit letztlich in der korrelativen Erfahrung der Wirklichkeit des Christus-Ereignisses als Ergriffenwerden vom Neuen Sein und seinen umwandelnden und erneuernden Kräften. Das Auseinanderfallen dieser Korrelation in Alltagserfahrung einerseits und Glaube andererseits will Tillich verhindern. Deshalb will er eine religiöse Erziehung als korrelative Einführung in ein sinnvolles Leben ermöglichen und entsprechend eine religiöse Erwachsenenbildung als Prozeß der Kommunikation der Lebenserfahrung im Glauben.

Einwände in der Sache gegen C.s wichtigen Beitrag zu einer Fundamentaldidaktik des Glaubens bestehen nicht. Die Fülle der Einzelaspekte (die hier nur zu einem kleinen Teil referiert werden konnte) hätte in einem resümierenden Schlußkapitel deutlicher auf die großen Linien der Konzeption hingeordnet werden können, um den Ertrag dieser ausgezeichneten Arbeit hervorzuheben. Mit Einschränkungen kann man den letzten Abschnitt (10.2.3) des Buches als zusammenfassende Darstellung der Konzeption lesen, denn C. entwickelt hier Kriterien des Gelingens bzw. der Revision der Korrelationsmethode: 1. Lebendigkeit der Gemeinschaftserfahrung aus der Kirche im kommunikativen Lernprozeß; 2. Praxisbezug durch aktive Bezeugung als Korrelation zwischen dem Zeugnis für die Wahrheit und dem Zeugnis für die Menschen; 3. Dynamik der Spiritualität als Suchen und Entdecken der Wirksamkeit des Geistes im korrelativen Prozeß. Eine Anwendung dieser Kriterien auf die gegenwärtige Praxis der religiösen Erwachsenenbildung könnte der Anfang ihrer tiefgreifenden Erneuerung und damit der Erneuerung der christlichen Kirchen überhaupt sein.

G a u t i n g E b e r h a r d R o l i n c k

Grundfragen des katholischen Religionsunterrichts. Ein Gutachten zur gegenwärtigen und künftigen Situation. Herausgeber D e u t s c h e s I n s t i t u t f ü r B i l d u n g u n d W i s s e n. – (Zürich, Einsiedeln, (Köln): Benziger (1974). 77 S. (Religionspädagogik – Theorie und Praxis 27) kart. sfr/DM 12.80

Angesichts der Krise des Religionsunterrichts hat das Deutsche Institut für Bildung und Wissen, Paderborn, in Ergänzung seiner gutachtlichen Äußerung „Zur Situation des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen" von 1971 dieses neue Gutachten vorgelegt, in dem Analyse, Kritik und Weisung gegeben werden.

Der erste Teil enthält eine Situationsanalyse „Zur gegenwärtigen Situation" (11–26); der zweite Teil stellt die Ansicht der Verfasser über „Auftrag und Dienst der Kirche im katholischen Religionsunterricht" dar (27–55); im dritten Teil werden Konsequenzen für die „Gestaltung des katholischen Religionsunterrichts" gegeben (56–76).

Die gegenwärtige Situation des Religionsunterrichts ist nach dem Gutachten unter anderem durch den Prozeß der Säkularisation des Schulwesens charakterisiert, der den Religionsunterricht als Schulfach isoliert, durch das Prinzip „negativer Toleranz", das Religion aus dem Gesamtbereich der Schule in ein einzelnes Schulfach abtrennt (Schwund gemeinsamer Schulgebete), durch die Wissenschaftsorientiertheit des Bildungswesens, die die Festlegung gemeinsamer Ziele und Werte unmöglich macht und durch eine (in ihrer Lernzielorientierung) behavioristisch orientierte Curriculumreform. – Zu diesen schulischen Grunddaten kommen kirchliche Entwicklungsvorgänge, die ebenfalls zur Verunsicherung des Religionsunterrichts beitragen: die Uneinigkeit im Bezug auf das Verständnis der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre, die einseitige Mittelpunktstellung der Nächstenliebe, das säkularisierte Verständnis von Kirche als gesellschaftlicher Gruppe, die Abwertung religiöser Bräuche. Schließlich sei unübersehbar die starke Reduzierung der religiösen Erfahrungswelt der Schüler aufgrund der mangelnden Glaubwürdigkeit der Erwachsenen, des Versagens der Familie und der säkularisierenden Einflüsse der Kommunikationsmedien.

In dieser Situation, da der Einfluß von Religion und Kirche in Gesellschaft und Schule schwindet und die Eindeutigkeit des Glaubens in den Kirchen und bei den einzelnen Christen nachläßt, geben die Gutachter ein entscheidendes Ziel für den Religionsunterricht vor: es soll eine angemessene Konzeption gewonnen werden, nach der sich der Religionsunterricht „als aktive Kraft versteht und eigenes Engagement entwickelt, die gegenwärtige Lage mitzugestalten und zu verändern" (27). – Religionsunterricht wird verstanden als ein Sonderfach, das sich durch die kirchliche Kompetenz für die innere Lernkonzeption, die kirchliche Beauftragtheit der Lehrer und das Abmelderecht der Schüler von anderen Fächern unterscheidet. Katholischer Religionsunterricht muß „als ein Weg bezeichnet werden, auf dem die Kirche ihren Erziehungsauftrag an Kindern nachkommt, die kraft der Taufe in ihr

leben" (31f); Religionsunterricht ist die „dieser Schule gemäße Erscheinungsweise der Kirche selbst" (33).

Daraus folgt, daß der Religionsunterricht der Grundschule „an die Glaubenspraxis anknüpfen und diese taktvoll aber entschieden weiterentwickeln (muß)" (36), wobei davon ausgegangen werden darf, „daß es trotz aller Defizite kaum ein Kind gibt, das nicht irgendwann wenigstens teilhabend religiöse Praxis kennenlernt" (65). In Spannung zur starken Praxisorientiertheit des Religionsunterrichts der Grundschule, der als Ausgangspunkt für den gesamten Religionsunterricht und seine Planung verstanden wird, steht die Veränderung der Situation von Schülern und Unterricht ab der Pubertätszeit, da Sinn- und Existenzfragen, Daseinsdeutung und Auseinandersetzung mit konkurrierenden Wertsystemen in den Vordergrund treten (36f), und die Praxisorientierung des Religionsunterrichts mehr und mehr zurücktritt (67).

Im Blick auf die in unserer Gesellschaft vorherrschenden geistigen Orientierungen und Praxen wird als die „besondere Aufgabe des Religionsunterrichts" formuliert: „die einseitigen Programmierungen modernen Denkens kritisch überprüfen, notfalls gegenüber allgemeinen Strömungen wachen Widerstand zu leisten und allen Tendenzen, welche die gegenwärtig herrschende Erziehungsmisere noch verstärken könnten, nach Kräften entgegenzuwirken. Insbesondere muß er die Geschlossenheit wissenschaftlich-technischer Denksysteme aufbrechen und aufweisen, auf welchen Vorentscheidungen sie beruhen (47).

Unter den vielfältigen Anregungen „zur Gestaltung des Religionsunterrichts selbst" ist das Postulat hervorzuheben, daß die Praxisverknüpfung des Religionsunterrichts in der Grundschule „auf Unterstützung durch Eltern und Pfarrseelsorger angewiesen" ist und damit Postulate an entsprechende Voraussetzungen in der Familie gestellt werden: die Kinder „müssen also z. B. die Gelegenheit erhalten, vor einem Kreuz oder einem religiösen Bild das Morgen- und Abendgebet zu sprechen oder ein Lied zu singen, bei besonderen Gelegenheiten ein paar Blumen aufzustellen und eine Kerze anzuzünden, das Tischgebet zu sprechen usw." (66). Den spezifischen Anspruch des Religionsunterrichts, die „Vorentscheidungen (von) Eltern und Kirche durch Taufe und Hineinnahme in ein religiöses Leben" bewußt zu machen, führt dazu, daß die Einflußnahme der Schüler auf die Themenbestimmung begrenzt und als Mindestbedingung für die Teilnahme „offenes Interesse, verbunden mit der Bereitschaft die Besonderheit des katholischen Religionsunterrichts zu respektieren" festzusetzen ist. – Was die Inhalte angeht, so stellen die Verfasser u. a. für die Bibeltexte fest, daß sie „unabhängig von ihrer je besonderen literarischen Form und historischen Glaubwürdigkeit" den Charakter von Offenbarungsdokumenten haben (70).

Entsprechend dem hohen Anspruch, der hier an den Religionsunterricht gestellt ist, erweist sich auch seine praktische Auswirkung „als aktiver Gestaltungsfaktor in der heutigen Schule", wo er unter anderem dazu beitragen soll, daß die Schüler in die Lage versetzt werden „das Unterrichtsgespräch in anderen Fächern voranzubringen. Falls dort, wie es an manchen Schulen der Fall ist, eine direkte oder indirekte Polemik gegen alle den Neopositivismus in Frage stellenden Überzeugungen geführt wird, sollte der Religionsunterricht die katholischen Schüler befähigen, durch intensive Fragen und Darlegungen die Kurzschlüssigkeit solcher Polemik aufzudecken" (73). Darüber hinaus sollte der Religionsunterricht die Schüler motivieren, „sich am gesamten öffentlichen Leben in einer ihrem Alter entsprechenden Weise zu beteiligen" (73).

Der kundige Leser wird den Analyseergebnissen in mancherlei Hinsicht zustimmen und die vorgetragenen Postulate bzw. Konsequenzen begrüßen. So wird beispielsweise jeder Pädagoge und Didaktiker der Einsicht zustimmen, daß die Inhalte des Unterrichts nicht einseitig von den Schülern festgelegt werden dürfen und jeder Theologe und Religionspädagoge wird zustimmen, daß Religionsunterricht u. a. eine den gesellschaftlichen Trends gegenüber kritische Funktion haben soll. Insgesamt ist das formale Argumentationsmuster des Gutachtens zu bejahen, daß gesollte Wirklichkeit nicht mit der bestehenden als identisch verstanden werden darf, daß der spezifische Anspruch der christlichen Botschaft nicht der herrschenden gesellschaftlichen Wirklichkeit angepaßt werden darf. – Anderseits scheinen die Verfasser des Gutachtens den Weg aus der Krise des Religionsunterrichts darin zu sehen, daß allen Betroffenen Postulate zugemutet werden, die nur schwerlich zu erfüllen sind. So wird z. B. den Lehrern und allen, die sich mit Religionsunterricht beschäftigen, zugemutet, daß sie den Religionsunterricht als eine aktive Kraft verstehen, die einen Beitrag leisten kann um die „gegenwärtige Misere in Schule, Kirche und Gesellschaft" zu beheben. Steht dahinter nicht die Fehleinschätzung, daß Lehrer durch ihren Einfluß auf Schüler (in zwei Wochenstunden) namhaftes Veränderungspotential im Raum der Schule, mit Auswirkung auf die Familie, gar mit Auswirkung auf die Gesellschaft vermitteln? Welcher sozialisationsstrategische Stellenwert wird damit einem einzelnen Schulfach zugewiesen? Wo bleibt die pädagogische Realitätskontrolle, die aufweist, daß je ein Fach, z. B. der Religionsunterricht, eine solche Veränderung zu bewirken in der Lage ist? – In ähnlicher Weise werden Postulate an Theologie und Kirche gestellt, wobei der tatsächliche, geschichtlich ablaufende Auseinandersetzungsprozeß zwar mit Recht beklagt, aber nicht als real und damit in Gang befindlich anerkannt wird. Postulate verändern nicht die vorhandene Wirklichkeit. – In bezug auf die Erwartungen an Schüler differenziert der Synodenbeschluß über den Religionsunterricht realistischer und damit ermutigender zwischen der Weiterhilfe im Glauben, der Auseinandersetzung mit der Glaubenssuche und der Positionsklärung derer, die sich als ungläubig betrachten (2.5.1); dagegen stellt es eine Überforderung dar, wenn zumindest erwartet wird, „daß jeder Schüler die zentralen Glaubensaussagen auch persönlich aktualisiert und sich im übrigen als Glaubender mit der Kirche eins weiß" (60).

Nicht zuletzt wird auch die Theorie und Didaktik des Religionsunterrichts überfordert, wenn sie durch die Spezifität der Inhalte des christlichen Religionsunterrichts zugleich alle gängigen Zeitirrtümer aufgreifen und zu deren Überwindung beitragen sollen (43ff).

Zusammenfassend: Das Anliegen für das spezifisch Christliche und zwar in konfessionell strukturierter Weise im Religionsunterricht eindeutig einzutreten wird jedermann bejahen, der nicht die religionskundliche Konzeption befürwortet. Ein anderes ist es den Religionsunterricht zum Instrument für Initiativen zu machen, die in gesellschaftsverändernder Weise zum Tragen kommen sollen. Was gesellschaftliche Geltung hat, die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" leisten diejenigen, die Macht und Einfluß haben (vgl. Peter Berger, Thomas Luckmann). Nicht der Religionsunterricht entscheidet was aus der Kirche wird, sondern die Kirche als Ortsgemeinde und Gesamtkirche entscheidet durch ihren gesellschaftlichen Stellenwert über das, was aus dem schulischen Religionsunterricht wird.

Freiburg i. Br. Günter Biemer

Lexikon der Islamischen Welt. Hrsg. von Kl. Kreiser, W. Diem u. H. G. Majer. 3 Bde. – Stuttgart: Kohlhammer 1974. 210, 212, 192 S. (Urban-Taschenbücher 200/1,2,3) kart. DM 36.–

Die drei kleinen Bände dieses Lexikons in Taschenformat bieten eine schnelle Information über „Religion, Recht, Philosophie, Geschichte, Völker, Sprachen, Literaturen, Kunst, Musik, Geographie, die Geschichte der Medizin, Mathematik und Naturwissenschaften, die islamischen Dynastien, die Rolle des Islams in der gegenwärtigen Staatenwelt, Volkskunde, Realien und Alltagsleben. Weitere Beiträge sind der Begegnung des Islams mit anderen Kulturen, den morgenländisch-abendländischen Beziehungen, der Stellung der Christen und Juden im Islam und aktuellen politischen und sozialen Fragen gewidmet" (I. 5).

In seiner Konzeption, seinem Aufbau und seinen Ausführungen ist dieses Lexikon zu begrüßen. Es ist eine willkommene Hilfe für all diejenigen, Islamologen, Arabisten, Religionswissenschaftler, Theologen, Literatur- und Kulturhistoriker usw., die in irgendeiner Weise sich für den Islam interessieren und eine im allgemeinen zuverlässige Erstinformation brauchen, sowie Hinweise auf weiterführende Literatur suchen. Daß hier nicht alle Wünsche befriedigt werden können, ist selbstverständlich und sollte den Herausgebern und Mitarbeitern nicht angelastet werden. Dieses Lexikon ersetzt auch nicht die ausführlicheren Wörterbücher und Enzyklopädien.

Einige Bemerkungen dürfen jedoch erlaubt sein. Das Geburtsjahr des Muḥammad wird bald als um 570 (s. Muḥammad) und bald als 569 (s. Islam) angegeben. Man findet eine Tafel der Kalligraphie, aber keine Statistik der islamischen Bevölkerung in den verschiedenen Ländern. Für Religionswissenschaftler und Islamologen ist es erstaunlich, daß der Artikel über den Wein z. B. ausführlicher geraten ist als die über Abraham, Mose, Jesus ... Warum steht ein Artikel über Dante, aber keiner über Damaskenos, Abū-Qurra, Niketas von Byzanz, Cusanus usw.?

Es ist schwierig, bei dieser Besprechung auf noch mehr Einzelheiten einzugehen. Betonen möchte ich jedoch, daß dieses Lexikon im großen und ganzen eine gute und nützliche Handreichung darstellt. Für diese Initiative und für die gelungene Ausführung sei hier allen Beteiligten ausdrücklich gedankt.

Münster Adel Th. Khoury

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

Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz **Ratschow** zur Vollendung seines 65. Lebensjahres ... Hrsg. von Otto Kaiser. – B, NY: de Gruyter 1976. VIII, 361 S.; Lw. DM 98,–.

Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried **Zeller** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Bernd Jaspert u. Rudolf Mohr. – Marb: Elwert 1976. XVIII, 676 S.; Lw. DM 70,–; S. 642–653: Jaspert, Bernd: Bibliographie Winfried Zeller 1937–1975.

Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge aus den theolog. Disziplinen. Im Auftr. des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. – Stu: Calwer Verl. 1976. 189 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Donner, Herbert: Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1976. VII, 127 S. = Die Theologie; kart. DM 27,–.

Wink, Walter: Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode (The Bible in human transformation. Toward a new paradigm for biblical study, dt.). – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1976). 84 S. = Urban Taschenbücher, T-Reihe DCXXII; kart. DM 10,–.

Qumran and the history of the Biblical text. Ed. by Frank Moore Cross and Shemaryahu Talmon. – Cambr/Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1975. 413 p.

Hughes, Philip Edgcumbe: Interpreting prophecy. An essay in biblical perspectives. – GrR/Mich: Eerdmans (1976). 135 p.; $ 2,95.

Aspects of **wisdom** in Judaism and early Christianity. Ed. by Robert L. Wilken. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame 1975. XXII, 218 p. = University of Notre Dame Centre for the Study of the Judaism and Christianity in Antiquity I; $ 13,95.

2. Altes Testament

Clines, David J. A.: Theme in **Genesis I–II.** – CBQ XXXVIII, 1976, 483–507.

Fritz, Volkmar: Die Deutungen des Königtums Sauls in den Überlieferungen von seiner Entstehung **I Sam 9–11.** – ZAW LXXXV, 1976, 346–362; S. 363–376: Seebass, Horst: Zur Teilung der Herrschaft Salomons nach **I Reg 11 29–39.**

Alonso Schökel, Luis: David y la mujer de Tecua: **2 Sm 14** como modelo hermenéutico. – Biblica LVII, 1976, 192–205.

Libri Prophetarum (Prophetae, lat.) – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1976. 529 p. = Pontificia Commissio pro Nova Vulgata Bibliorum Editione.

Auffert, Pierre: Note sur la structure littéraire du **Psaume CXXXVI.** – VT XXVII, 1977, 1–12; p. 13–35: Dietrich, W.: Josia und das Gesetzbuch ‹**2 Reg. XXII**›; p. 56–61: Robinson, G.: Is 2 Kings **XI 6** a gloss?

Woude, A. S. van der: **Micha**: De prediking van het Oude Testament. – Nijkerk: Callenbach 1976. 293 p.; hfl 65,–.

Rudolph, Wilhelm: **Haggai, Sacharja 1–8**, Sacharja **9–14, Malechai.** Mit e. Zeittafel von Alfred Jepsen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 315 S. = Kommentar zum Alten Testament XIII, 4.

Mínguez, Dionisio: **Hechos 8,25–40.** Análisis estructural del relato. – Biblica LVII, 1976, 168–191.

Rendtorff, Rolf: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des **Pentateuch.** – B, NY: de Gruyter 1977. VIII, 177 S. = ZAW, Beih. CXLVII.

Drewermann, Eugen: Strukturen des Bösen. Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. LXIV, 354 S., 8 Abb. = Paderborner theologische Studien IV; DM 44,–.

Ruprecht, Eberhard: Leiden und Gerechtigkeit bei **Hiob.** – ZThK LXXIII, 1976, 424–445.

Schüpphaus, Joachim: Die **Psalmen** Salomons. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristl. Jahrhunderts. – Lei: Brill 1976. XII, 163 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums VII; hfl 64,–.

Lelièvre, André: **YHWH** et la mer dans les Psaumes. – RHPhR LVI, 1976, 253–275.

Eaton, J. H.: Kingship and the Psalms. – Lo: SCM Pr. (1976). XII, 227 p. = Studies in biblical theology II, 32; £ 4,50.

Breitenstein, Urs: Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des vierten Makkabäerbuches. – Bas, Stu: Schwabe 1976. 212 S.; kart. DM 30,– [Diss., Basel]

Parke-Taylor, G. H.: Yahweh: The divine name in the Bible. – Waterloo/Ont.: Laurier Univ. Pr. 1975. IX, 134 p.; $ 6,50.

Geus, C. H. J. de: The tribes of Israel. An investigation into some of the presuppositions of Martin Noth's amphictyony hypothesis. – Assen, Amst: van Gorcum 1976. XII, 258 p. = Studia Semitica Neerlandica XVIII; hfl 68,– [Diss., Groningen. Überarb.]

Ammassari, Antonio: La religione dei Patriarchi. Studi biblici. – (R:) Pont. Univ. Urbaniana – Città Nuova Ed. (1976). 305 p.; Lire 4500.

Sacchi, Paolo: La protesta nella Sapienza. – RBibl XXIV, 1976, 137–163.

Habel, Norman C.: Appeal to ancient tradition as a literary form. – ZAW LXXXVIII, 1976, 253–271.

Hengel, Martin: Juden, Griechen und Barbaren, Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. – Stu: KBW Verl. (1976). 187 S., 3 Taf u. 3 Karten = Stuttgarter Bibelstudien LXXVI; DM 18,–.

Delcor, Matheus: Religion d'Israel et Proche Orient Ancien. Des Phéniciens aux Esséniens. – Lei: Brill 1976. X, 454 p.; fig. et phot.

Leiman, Sid Z.: The canonization of Hebrew scripture: The Talmudic and Midrashic evidence. – Hamden: Archon Books 1976. 234 p. = Connecticut Academy of Arts and Sciences. Transactions XLVII; $ 17,50. [Diss., Pennsylvania. Reworked]

Neusner, Jacob: A history of the Mishnaic law of purities. Part IX: Parah. Commentary; X: Parah. Literary and historical problems; XI: Tohorot. Commentary; XII: Tohorot. Literary and historical studies; XIII: Miqvaot. Commentary. – Lei: Brill 1976. XV, 272 p.; XXI, 254 p.; XVII, 246 p.; XVI, 230 p.; XVI, 226 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity VI; each hfl 96,–.

Millard, A. R.: Assyrian royal names in biblical Hebrew. – JSS XXI, 1976, 1–14; p. 15–24: Gooding, D. W.: An appeal for a stricter terminology in the textual criticism of the Old Testament; p. 26–38: Tal, A.: The Samaritan Targum to the Pentateuch. Its distinctive characteristics and its metamorphosis.

Gross, Walter: Verbform und Funktion, "wayyiqtol" für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poet. althebr. Texte. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1976. VIII, 189 S. = Münchener Univ.Schriften. Fachber. Kath. Theologie = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament I; kart. DM 28,–; [Habil.-Schrift, München]

Guillén Torralba, Juan: La fórmula kol is yisera'el. – EstB XXXIV, 1975, 5–21.

3. Neues Testament

Hill, David: False prophets and charismatics: Structure and interpretation in **Matthew 7, 15–23.** – Biblica LVII, 1976, 327–348; p. 349–377: Krämer, Michael: Hütet euch vor den falschen Propheten. Eine überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Mt. **7, 15–23/Lk 6,43–46/Mt 12, 33–37.**

Zimmermann, Heinrich: Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach **Mt 18.** – Catholica XXX, 1976, 168–183; S. 184–199: Schnackenburg, Rudolf: Die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln; S. 200–206: Schneider, Gerhard: „Stärke deine Brüder!" ‹Lk 22,32›. Die Aufgabe des Petrus nach Lukas; S. 207–226: Ernst, Josef: Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus ‹**Mk 14–54.66–72**›.

Christian, Paul: Jesus und seine geringsten Brüder. Mt **25,31–46.** Redaktionsgeschichtl. untersucht. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1975. XXIX, 108 S. = Erfurter theologische Studien XII.

Thissen, Werner: Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu **Mk 2,1–3,6.** – (Wü:) Echter-Verl. (1976). 420 S. = Forschung zur Bibel XXI; kart. DM 39,– [Diss., Münster]

Stein, Robert H.: Is the transfiguation ‹Mark **9:2–8**› a misplaced resurrection-account? – JBL XCV, 1976, 79–96.

Breuss, Josef: Das Kanawunder. Hermeneutische und pastorale Überlegungen aufgrund einer phänomenologischen Analyse von **Joh 2,1–12.** – Frb/S: Schweizer. Kathol. Bibelwerk (1976). 77 S. = Biblische Beiträge XII; sfr 9,80.

Gambino, Giuseppe: Struttura, composizione e analisi letterario-teologica di **Gv. 6,26–51b.** – RBibl XXIV, 1976, 337–358.

Fee, Gordon D.: **II Corinthians VI. 14–VII. 1** and food offered to idols. – NTSt XXIII, 2, 1977, 140–161; p. 121–139: Vanhoye, Albert, SJ: La question littéraire de **Hébreux XIII, 1–6.**

Schnackenburg, Rudolf: Die große Eulogie **Eph 1,3 – 14.** – BZ, N.F. XXI, 1977, 67–87.

Murphy-O'Connor, Jérôme, OP: Christological anthropology in **Phil. II 6–11.** – RB LXXXIII, 1976, 25–50.

Marín, Francisco, SJ: Pequeña apocalipsis de **2 Tes 2,3–12.** – EE LI, 1976, 29–56.

Schelkle, Karl Hermann: Die **Petrus**briefe – Der **Judas**brief. 4., erw. Aufl. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. XXVI, 255 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII, 2.

Weicht, Werner: Die dem Lamme folgen. Eine Untersuchung der Auslegung von **Offb 14, 1–5** in den letzten 80 Jahren. – (Bad Königshofen) 1976: (Schunk.) 177 S. [Diss., Rom Gregoriana]

Kissinger, Warren S.: The Sermon on the Mount. A history of interpretation and bibliography. – Metuchen/N.J.: Sacrecrow Pr. 1975. XIII, 296 p. = ATLA Bibliography series III; $ 12,50.

Espinel, José Luis: El lenguaje de los milagros de Jesús. – CTom, A. LXVII = T. CIII, 1976, 529–576.

Bovon, François: Orientations actuelles des études lucaniennes. – RThPh, Sér. III, A. XXVI, 1976, 161–190.

Minear, Paul S.: To heal and to reveal. The prophetic vocation according to Luke. – NY: Seabury Pr. (1976). IX, 179 p. = A crossroad book.

Wahlde, Urban C. von: A redactional technique in the Fourth Gospel. – CBQ XXXVIII, 1976, 520–533.

Minde, Hans-Jürgen van der: **Schrift** und **Tradition** bei **Paulus.** Ihre Bedeutung und Funktion im **Römer**brief. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 221 S. = Parderborner theologische Studien III; DM 28,–.

Allmen, Daniel von: Pour une synopse paulinienne. – Biblica LVII, 1976, 74–104.

Pastor, Felix Alejandro: Comunidad y ministerio en las epístolas Joaneas. – EE LII, 1977, 39–71.

Goppelt, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments. Hrsg. von Jürgen Roloff. Teil 1: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung.

II: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 669 S.; kart. DM 28,–; DM 36,–.

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. IV, 2: Jüngergemeinde und Kirche. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 208 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; DM 32,80.

Schulz, Siegfried: Die Mitte der Schrift. Der **Frühkatholizismus** im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1976). 464 S.; Lw. DM 75,–.

Hunter, A[rchibald] M[itchell]: Jesus – Lord and Saviour. – (Lo:) SCM Pr. (1976). VI, 181 p.; £ 2,25.

Sabourin, Leopold: The parables of the Kingdom. – Biblical theological Bulletin VI, 1976, 115–160.

Sabugal, S.: Análisis exegético sobre la conversión de San Pablo. El problema teológico e histórico. – Barc: Herder 1976. XXXII, 278 p.

Mussner, Franz: Theologie der Freiheit nach Paulus. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 83 S. = Quaestiones disputatae LXXV; DM 12,80.

Sagé, John de: Mary and the Christian Gospel. – Lo: SPCK (1976). X, 162 p.; £ 2,90.

Lambiasi, Francesco: L'autenticità storica delle controversie con i Farisei. – Bibbia e Oriente XVIII, 1976, 3–38.

Gijsel, J.: Le problème de la **contamination**. – NovT XVIII, 1976, 133–157.

Cangh, Jean-Marie van: La multiplication des pains et l'eucharistie. – P: Ed. du Cerf 1975. 197 p. = Lectio divina LXXXVI; F 38,–.

Díez Macho, Alejandro: Děráš y exégesis del Nuevo Testamento. – Sefarad XXXV, 1975, 37–89.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Melville, Gert: System und Diachronie. Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter. – HJ XCV, 1975, 33–67.

Dictionnaire des monastères **cisterciens**. T. I: Cartes géographiques par Maur Cocheril. – Rochefort: Abbaye Notre-Dame de St-Remy 1976. XXX, 17*, 214 p. = La Documentation Cistercienne XVIII; FB 550,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

The Orthodox Churches and the West. Papers read at the fourteenth Summer Meeting and the fifteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Oxf: Blackwell 1976. XII, 336 p. = Studies in Church History XIII; £ 10,–; [cont.:] p. 1–24: Brown, Peter: Eastern and Western Christendom in late antiquity: a parting of the ways; p. 25–49: Amand de Mendieta, Emmanuel: The official attitude of **Basil** of **Caesarea** as a Christian bishop towards Greek philosophy and science; p. 51–67: Cameron, Averil: The early religious policies of **Justin II**; p. 69–81: Frend, W. H. C.: Eastern attitudes to Rome during the Acacian schism; p. 83–96: Baker, Derek: **Theodore** of **Sykeon** and the historians; p. 97–119: Nelson, Janet L.: Symbols in context: rulers' inauguration rituals in Byzantium and the West in the early middle ages; p. 121–134: Petersen, Joan M.: Did **Gregory** the **Great** know Greek?; p. 135–140: Hill, Rosalind M. T.: Pure air and portentous heresy; p. 141–168: Nicol, Donald M.: The papal scandal ‹presidential address›; p. 169–181: Bolton, Brenda M.: A mission to the Orthodox: **Cistercians** in the Latin empire; p. 183–211: Geanakoplos, Deno J.: **Bonaventura,** the two mendicant orders, and the Greeks at the council of Lyons ‹1274›; p. 213–222: Hill, Kathryn: **Robert Grosseteste** and his work of Greek translation; p. 223–229: Heppell, Muriel: New light on the visit of Grigori **Tsamblak** to the council of Constance; p. 231–238: Cuming, G. J.: Eastern liturgies and Anglican divines 1510–1662; p. 239–246: Sefton, Henry R.: The Scottish bishops and archbishop Arsenius; p. 247–256: Ware, Kallistos: The fifth Earl of Guilford ‹1766–1827› and his secret conversion to the Orthodox church; p. 257–276: Clogg, Richard: Anticlericalism in pre-independence Greece c. 1750–1821; p. 277–291: Tappe, E. D.: The **Rumanian** Orthodox church and the **West**; p. 293–306: Mews, Stuart P: Anglican intervention in the election of an Orthodox patriarch, 1925–6; p. 307–327: Zernov, Nicolas: The significance of the Russian Orthodox diaspora and its effect on the Christian West.

3. Alte Kirchengeschichte

Hawkin, David J.: A reflective look at the recent debate on Orthodoxy and heresy in earliest Christianity. – EglTh VII, 1976, 367–378; p. 41–60: Eno, Robert B.: Authority and conflict in the early Church.

Ferrua, Antonio: Sigilli su calce nel **Coemeterium Maius**. – VChr XIII, 1976, 255–268.

Deman, Albert: Mithra et le Christ: Comparaison iconographique. – Problèmes d'histoire du christianisme VI, 1975/6, 5–32; 3 pl.

Haendler, Gert: Zur Frage nach dem **Petrusamt** in der alten Kirche. – StTh XXX, 1976, 89–122.

Fedalto, Giorgio: San **Pietro** e la sua chiesa tra i padri d'oriente e d'occidente nei primi secoli. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 118 p. = Studi e ricerche Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 1600.

Luttenberger, Gerhard H.: The priest as a member of a ministerial college. The development of the church's ministerial structure from 96 to c. 300 A. D. – RThAM XLIII, 1976, 5–63.

Staats, Reinhart: Die martyrologische Begründung des Romprimats bei **Ignatius** von **Antiochien**. – ZThK LXXIII, 1976, 461–470.

Barabanow, Ewgenij V.: Ästhetik des Frühchristentums. – ThQ CLVI, 1976, 259–276.

Stăniloae, Dumitru: L'image de Dieu et la déification de l'homme. – Communio Viatorum XIX, 1976, 109–120.

Martínez-Fazio, Luis M.: La eucaristía, banquete y sacrificio, en la iconografía paleocristiana. – Gr LVII, 1976, 459–519 (12 lám., 4 fig.); p. 519–521: Résumé.

Nautin, Pierre: La fin des Stromates et les Hypotyposes de **Clément** d'**Alexandrie**. – VigChr XXX, 1976, 268–302.

Hilhorst, A.: Sémitismes et latinismes dans le **Pasteur** d'**Hermas**. – Nijm: Dekker & Van de Vegt 1976. 208 p. = Graecitas Christianorum primaeva V; hfl 75,–.

Orbán, A. P.: Die Frage der ersten Zeugnisse des **Christenlateins**. – VigChr XXX, 1976, 214–238.

Burns, Patout J.: The economy of **salvation**: Two patristic traditions. – ThSt XXXVII, 1976, 598–619.

Aubineau, Michel: Un événement scientifique: La "Clavis Patrum Graecorum". – RStLR XII, 1976, 210–230.

Gribomont, J.: Les succès littéraires des Péres grecs et les problèmes d'histoire des textes. – SE XXII, 1974/5, 23–49; p. 51–60: Richard, Marcel: La transmission des textes des Pères grecs.

Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'**Origène**. – s'Gravh: Nijhoff 1976. 684 p. = Instrumenta patristica VIII.

Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. Περὶ ἀρχῶν; De principiis. Hrsg., übers., mit krit. u. erläut. Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VIII, 880 S. = Texte zur Forschung XXIV; DM 147,-.

Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes. ‹Montserrat, 18–21 septembre 1973›. Éd. par H. Crouzel, G. Lomiento et J. Rius-Camps. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica 1975. 374 p. = Quaderni di "Vetera christianorum" XII; Lire 12 000; [cont. e. a.:] p. 11–32: Harl, M.: Structure et cohérence du *Peri Archôn*; p. 33–45: Dorival, G.: Remarques sur la forme du *Peri Archôn*; p. 47–61: Le Boulluec, A.: La place de la polémique antignostique dans le *Peri Archôn*; p. 83–95: Godin, A.: Une lecture sélective d'Origène à la Renaissance. Erasme et le *Peri Archôn*; p. 97–111: Rist, J. M.: The Greek and Latin texts of the discussion on free will in *De Principiis*, Book III; p. 125–138: Girod, R.: La traduction latine anonyme du *Commentaire sur Matthieu*; p. 139–162: Lomiento, G.: Note sulla traduzione geronimiana delle *Omelie su Geremia* di Origene; p. 163–179: Deniau, F.: Le *Commentaire* de Jérôme sur *Ephésiens* nous permet-il de connaître celui d'Origène?; p. 243–256: Bostock, D. G.: Egyptian influence on Origen; p. 257–275: Balas, D. L.: The idea of participation in the structure of Origen's thought. Christian transposition of a theme of the platonic tradition; p. 277–288: Elorduy, E.: El influjo estóico en Orígenes; p. 297–312: Rius-Camps, J.: Orígenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del *Peri Archôn*.

Díaz y Díaz, Manuel C.: Al margen de los manuscritos patrísticos latinos. – SE XXII, 1974/5, 61–74.

Sage, Michael M.: **Cyprian**. – Cambr (Mass.): Philadelphia Patristic Foundation 1975. 439 p. = Patristic monograph series I.

Martínez Bouzas, Francisco: Valoración de la Epístola 67 de S. Cipriano en el contexto de su concepción del primado y de la autonomía de las iglesias locales. – RET XXXV, 1975, 3–20.

Albanese, Catherine L.: Inwardness: A study of some **Gnostic** themes and their relation to early Christianity with specific reference to the Gospel according to Thomas. – RThAM XLIII, 1976, 64–88.

Die zweite Apokalypse des **Jakobus** aus Nag-Hammadi-Codex V. Neu hrsg., übers. und erklärt v. Wolf-Peter Funk. – B: Akademie-Verl. 1976. XVI, 246 S. = TU CXIX; DM 50,–.

Ventura, Gastone: Cosmogonie gnostiche. Saggio storico-critico sulle principali teogonie gnostiche cristiane. – R: Atanòr 1975. 110 p.

Crouzel, Henri: Un "résistant" toulousain a la politique proarienne de l'empereur Constance II, l'évêque Rhodamus. – BLE LXXVII, 1976, 173–190.

Kertsch, Manfred: Ein bildhafter Vergleich bei **Seneca, Themistios, Gregor** von **Nazianz** und sein kynisch-stoischer Hintergrund. – VigChr XXX, 1976, 241–257.

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

Vogt, Joseph: **Helena Augusta**, das Kreuz und die Juden. Fragen um die Mutter Constantins des Großen. – Saeculum XXVII, 1976, 211–222.

Stockmeier, Peter: Die sogenannte **Konstantin**ische Wende im Lichte antiker Religiosität. – HJ XCV, 1975, 1–17.

Cranenburgh, Henri van: Les noms de Dieu dans la prière de **Pacôme** et de ses frères. – RAM LII, 1976, 193–212.

Meredith, Anthony: Asceticism – Christian and Greek. – JThSt N. S. XXVII, 1976, 313–332.

Verhees, J.: Die Bedeutung der Transzendenz des Pneuma bei **Basilius**. – OstkSt XXV, 1976, 285–302.

Cazier, Pierre: **Cassien** auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius. – RevEtAug XXII, 1976, 262–297.

Esbroeck, Michel van: La passion arménienne de Saint **Gordinus** de **Césarée**. – AnBoll XCIV, 1976, 357–386.

Ommeslaeghe, Florent van: Une vie acéphale de Saint **Jean Chrysostome** dans le Batopedinus 73. – AnBoll XCIV, 1976, 317–356.

Aubineau, Michel: Neuf manuscrits chrysostomiens: Athos, Stavronikita 4, 7, 10, 12, 13, 15, 22, 31, 32. – OchP XLII, 1976, 76–91.

Bartelink, Gerard: Quelques observations sur la lettre LVII de saint **Jérôme**. – RBén LXXXVI, 1976, 296–306.

Lamirande, Emilien: Church, state and toleration. An intriguing change of mind in **Augustine**. – Villanova: Villanova Univ. Pr. 1975. 78 p.

Plagnieux, J.: Aspects ecclésiologiques de l'Enarratio in Ps. CXXX de s. Augustin. – RDR XXVI, 1976, 396–411.

Brabandere, M. de: Doctrina agustiniana sobra la caridad. – Augustinus XXI, 1977, 241–276; p. 277–285: Brasa Díez, Mariano: El contenido del cogito agustiniano; p. 287–302: Grossi, Vittorino: Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica; p. 303–369: Blázquez, Niceto: Contexto idológico y socio-jurídico de la pena de muerte, según san Agustín; p. 371–381: Lejard, Françoise: Estudio literario de los diálogos de Casiciaco; p. 383–390: Van Jess, Wilma: La razón como preludio para le fe en san Agustín.

Bavel, T. J. van: Wat voor kerk kies je? De ruimheid van Augustinus' ecclesiologie. – TTh XVI, 1976, 355–375.

Verhees, Jacques: Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unlöslicher Zusammenhang zwischen Theologie und Ökonomie. – RevEtAug XXII, 1976, 234–253; p. 254–261: Plagnieux, Jean: A propos du "monogénisme" de saint Augustin. Esquisse d'une introduction doctrinale pour une lecture moderne du *De peccato originali*.

Poque, Suzanne: L'énigme des *Enarrationes in Psalmos* 110–117 de saint Augustin. – BLE LXXVII, 1976, 241–264.

Haberl, Johanna: Favianis, Vindobona und Wien. Eine archäologisch-historische Illustration zur Vita S. Severini des Eugippius. – Lei: Brill 1976. X, 224 S., 54 Abb.; hfl 96,–.

Rousseau, Philipe: In search of **Sidonius** the Bishop. – Hist XXV, 1976, 356–377.

Devos, Paul: Saint **Jean** de **Lycopolis** et l'empereur Marcien. A propos de Chalcédoine. – AnBoll XCIV, 1976, 303–316.

4. Mittelalter und Neuzeit

Lampe, Karl St.: Bibliographie des **Deutschen Ordens** bis 1959. Bearb. v. Klemens Wieser. – Bo-Godesberg: Wissenschaftliches Archiv 1975. XVI, 347 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens III; DM 66,–.

Hoene, Otto zu: Kloster **Bersenbrück.** Das ehemalige adelige Zisterzienserinnen-Kloster St. Marien zu Bersenbrück. I: Die materiellen Grundlagen der Zisterzienserinnen-Abtei zu Bersenbrück. Die Verfassung des Klosters. Die Reformation und der Dreißigjährige Krieg. – Osn: Wenner 1977. VIII, 430 S.; DM 48,–.

Rauch, Günter: Pröpste, Propstei und Stift von Sankt **Bartholomäus** in **Frankfurt.** 9. Jahrhundert bis 1802. – Ffm: Kramer 1975. 415 S. = Studien zur Frankfurter Geschichte VIII; DM 56,–.

Wainwright, Geoffrey: Revolution and Quietism: Two political attitudes in theological perspective. – SJTh XXIX, 1976, 535–555.

Schulten, Walter: 500 Jahre Rosenkranz – 1475 Köln 1975 – Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben. – Köln: Erzbischöfliches Diözesanmuseum 1975. 208 S., 70 Abb.

Schell, Richard: **Fidelis** von **Sigmaringen: 1577–1977.** Der Heilige in Darstellungen der Kunst aus 4 Jahrhunderten. – Sigmaringen: Thorbecke 1977. 260 S.; DM 30,–.

5. Mittelalter

Reinhardt, Klaus: Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient. – Salm: Universidad Pontificia 1976. 242 S. = Instituto de historia de la teologia española. Subsidia VII; pes 400,–.

Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa hrsg v. Jadran Ferluga [u. a.]. Redaktion Norbert Otto, Dieter Wojtecki. Serie A: Lateinische Namen bis 900. Lieferung 1–5. – Wiesb: Steiner 1973–1975. LXXIII, 230 S.; je DM 32,–.

Verecundi **Iuncensis** Commentarii super cantica ecclesiastica. Carmen de satisfactione paenitentiae. Cura et studio R. Demeulenaere. – Turnhout: Brepols 1976. XXXI, 466 p. = CChr Ser. lat. XCIII.

Daley, Brian: The origenism of **Leontius** of **Byzantium**. – JThSt N. S. XXVII, 1976, 333–369.

Russo, Antonio: Forme di vita monastica occidentali e monachesimo benedettino. – RLSE VIII, 1976, 29–50.

Magnon-Nortier, Elisabeth: Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du **VII**e au **IX**e siècle. – Toul: Association des publications de l'Université de Toulouse 1976. 134 p. = Publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail A XXVIII; F 31,–.

Lotter, Friedrich: **Severinus** von **Noricum**. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken und mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. – Stu: Hiersemann 1976. VIII, 328 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XII; Lw. DM 130,– [Habil.-Schrift, Marburg. Überarb.]

Benedictus ‹Nursinus›. A middle high German Benedictine rule: Ms. 4486a German. Nationalmuseum Nürnberg. Commentary, edition, glossary by Mary C. Sullivan. – Hild: Gerstenberg 1976. 324 p. = Benedicti studia. Suppl. IV; DM 62,–.

McNamara, Martin: The **Apocrypha** in the **Irish** Church. – Dubl: Dublin Institute for Advanced Studies 1976. XII, 159 p.; £ 2,70.

Gijsel, Jan: Les "Évangiles latins de l'Enfance" de M. R. James. Manuscrits et sources. – AnBoll XCIV, 1976, 289–302.

Shaw, Fr.: **Karl** der **Große** und die schottischen Heiligen. – MAev XLV, 1976, 164–186.

Salmon, Pierre: Livrets de prières de l'époque carolingienne. – RBén LXXXVI, 1976, 218–234; p. 235–250: Noble, Thomas F. X.: The monastic ideal as a model for Empire: The case of Louis the Pious.

Nyssen, Wilhelm: Heiliges **Köln** – Wallfahrten zu den Heiltümern der Frühzeit. – Köln: Luthe Verl. 1975. 240 S., 80 T., 16 Skizzen.

Bouhot, Jean-Paul: **Ratramne** de **Corbie.** Histoire littéraire et controverses doctrinales. – P: Études Augustiniennnes 1976. 178 p.; F 80,–.

Ratherii Veronensis Opera minora. Edidit Petrus L. D. Reid. – Turnhout: Brepols 1976. XXXVI, 322 p. = CChr. Continuatio mediaevalis XLVI.

Papsturkunden in Frankreich. VII: Nördliche **Ile-de-France** und **Vermandois.** Hrsg. v. Dietrich Lohrmann. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1976. XIV, 191 S. = AAG III, 95; kart. DM 265,–.

Althoff, Gerd: Unerkannte Zeugnisse zum Totengedenken der Liudolfinger. – DA XXXII, 1976, 370–404.

Staats, Reinhart: Theologie der Reichskrone. Ottonische „Renovatio imperii" im Spiegel einer Insignie. – Stu: Hiersemann 1976. VI, 185 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XIII; DM 110,– [Diss., Heidelberg]

Adso Dervensis: De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependent. Edidit D. Verhelst. – Turnhout: Brepols 1976. IX, 183 p. = CChr. Continuatio mediaevalis XLV.

Molitor, Joseph: Glossarium ibericum in epistolas paulinas antiquioris versionis. – Lv: CSCO 1976. IL, 163 p. = Subsidia CCCLXXIII.

Kracht, Hans-Joachim: Geschichte der Benediktinerabtei St. **Pantaleon** in **Köln 965–1250.** – Siegburg: Schmitt IX, 273 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XI; DM 44,–.

Djobadze, Wachtang Z.: Materials for the study of **Georgian monasteries** in the Western environs of **Antioch** on the Orontes. – Lv: CSCO 1976. XLVIII, 114 p., 12 fig. = Subsidia CCCLII.

Callahan, Daniel F.: The sermons of **Adémar** of **Chabannes** and the cult of St. **Martial** of Limoges. – RBén LXXXVI, 1976, 251–295.

Vogüé, Adalbert de: **Grégoire** le **Grand,** lecteur de Grégoire de Tours? – AnBoll XCIV, 1976, 225–233; p. 245–274: Renaud, Geneviève: Les miracles de saint **Aignan** d'**Orleans.**

Reindel, Kurt: Neue Literatur zu **Petrus Damiani.** – DA XXXII, 1976, 405–443.

Lotter, Friedrich: Die Konzeption des **Wendenkreuzzugs.** Ideengeschichtliche, kirchenrechtliche und historisch-politische Voraussetzungen der Missionierung von Elb- und Ostseeslawen um die Mitte des **12.** Jahrhunderts. – Sigmaringen: Thorbecke 1976. 132 S. = Vorträge und Forschungen. Sonderband XXIII; DM 38,–.

Mischlewski, Adalbert: Grundzüge der Geschichte des **Antoniterordens** bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts. ‹Unter bes. Berücks. von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis›. – Köln, Wien: Böhlau 1976. XXVII, 399 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte VIII; Lw. DM 104,–.

Flint, Valerie I. J.: The "School of **Laon**": A reconsideration. – RThAM XLIII, 1976, 89–110.

Zoller-Devroey, Chantal: Le domaine de l'Abbaye **Saint-Pierre** de **Corbie** en Basse-Lotharingée et en Flandre au Moyen Âge. – RBPH LIV, 1976, 427–457.

Gransden, Antonia: The growth of the **Glastonbury** traditions and legends in the twelfth century. – JEH XXVII, 1976, 337–358.

Rosen-Ayalon, Myriam: Une **mosaïque** médiéval au **Saint-Sépulcre.** Contribution a l'histoire de l'art. – RB LXXXIII, 1976, 237–253.

Goy, Rudolf: Die Überlieferung der Werke **Hugos** von **Sankt Viktor.** Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters. – Stu: Hiersemann 1976. XIII, 634 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XIV; Lw. DM 245,–.

Brommer, Peter: Das Augustiner-Nonnenkloster U. L. F. in Schönstatt bei Vallendar ‹1143 bis 1567›. – AMrKG XXVIII, 1976, 45–60.

Zimmermann, Harald: **Gratian** als Geschichtsquelle bei **Ebendorfer.** – ÖAKR XXVII, 1976, 164–182.

Chronica **Fuldensis.** Die Darmstädter Fragmente der Fuldaer Chronik. Bearbeitet v. Walter Heinemeyer. – Köln: Böhlau 1976. VIII, 173 S. = Archiv für Diplomatik. Beiheft I; DM 60,–.

Falkenstein, Ludwig: **Alexander III.** und der Streit um die Doppelwahl in Châlons-sur-Marne ‹1162–1164›. – DA XXXII, 1976, 444–494.

Gründel, Johannes: Die Lehre des **Radulfus Ardens** von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. XXX, 382 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachber. Kath. Theologie = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterl. Theologie und Philosophie. N. F. XXVII; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Oneller, Donald E. – Gerald W. Day: Some arguments in defence of **Venetians** on the **Fourth Crusade.** – The American Historical Review LXXXI, 1976, 717–737.

Walther, Helmut G.: Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens. – Mchn: Fink-Verl. 1976. 304 S.; DM 78,–.

Burns, Robert Ignatius: Medieval colonialism: postcrusade exploitation of Islamic **Valencia.** – Princ: Princeton Univ. Pr. 1975. XXVI, 394 p., 6 illustr., 2 maps; $ 21,50.

Hamm, Berndt: Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre. – Tüb: Mohr 1977. XVI, 527 S. = BHTh LIV; Lw. DM 86,– [Diss., Tübingen]

Leeuwen, P. A. van: Bekering van **Franciscus** tot God en de naaste. – TTh XVI, 1976, 376–392.

Purday, Kevin M.: The diffinicio eucharistie of **Robert Grosseteste.** – JThSt N. S. XXVII, 1976, 381–391.

Bougerol, Jacques Guy: Le commentaire des Sentences de **Guy** de l'**Aumône** et son "Introitus". Edition de textes. – Antonianum LI, 1976, 495–519.

Vander Marck, William: Faith: What it is depends on what it relates to. A study on the object of faith in the theology of **Thomas Aquinas.** – RThAM XLIII, 1976, 121–166.

Robles, Laureano: En torno a una vieja polémica: el "Pugio Fidei" y Tomás de Aquino. – RET XXXV, 1975, 21–41.

Cruz Pontes, J. M. da: Un nouveau manuscrit des "Quaestiones libri de anima" de **Petrus Hispanus Portugalensis.** – RThAM XLIII, 1976,

167–201, p. 202–218: Orlando, Thomas A.: **Roger Bacon** and the "Testimonia gentilium de secta christiana".

Robert Kildwardby, OP: De ortu scientiarum. Edited by Albert G. Judy. – Lei: Brill 1976. LXII, 255 p. = Auctories Britannici IV; hfl 88,–.

Consuetudines **floriacenses** saeculi tertii decimi. Edidit D. Anselmus Davril. – Siegburg: Schmitt 1976. LXXXIX, 507 p. = Corpus consuetudinum monasticarum IX; DM 195,–.

Adam, Bernd: Katechetische Vaterunserauslegungen. Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des **14.** und **15.** Jahrhunderts. – Zü, Mchn: Artemis 1976. VIII, 267 S. = Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LV; DM 57,– [Diss., Würzburg]

Schmugge, Ludwig: Zur Überlieferung der Historia Ecclesiastica nova des **Tholomeus** von **Lucca**. – DA XXXII, 1976, 495–545.

Kałuza, Zénon: La prétendue discussion parisienne de **Thomas Bradwardine** avec Thomas de Buckingham. Témoignage de Thomas de Cracovie. – RThTM XLIII, 1976, 219–236.

Mertens, Dieter: **Jacobus Carthusiensis.** Untersuchungen der Werke des Kartäusers **Jakob** von **Paradies** ‹1381–1465›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 316 S. = Studien zur Germania Sacra XIII = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte L; Lw. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Olivar, Alexandre: Le sermon pour la Toussaint sur Beati qui persecutionem patiuntur de **Jean Gerson.** – BLE LXXVII, 1976, 265–285.

Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. I, 1: 1401–1437 Mai 17. Hrsg. v. Erich Meuthen und Hermann Hallauer. – Hbg: Meiner 1976. XVI, 199 S.; DM 180,–.

Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie. Bd. IV: 1429–1436. Halbbd. 2: **1433–1436** bearb. v. Kurt Forstreuter und Hans Koeppen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. S. 489–860 = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung XXXVII; kart. DM 68,–.

Weiß, Elmar: **Hans Böhm,** der Pfeifer von Niklashausen – der große fränkische Sozialrevolutionär des ausgehenden Mittelalters. – FreibDA XCVI, 1976, 5–73.

Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Libri quarti pars secunda ‹dist. 15–22›. Auspiciis Hanns Rückert ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – Tü: Mohr 1977. 624 p.; DM 355,–.

6. Gesamte Neuzeit

Handy, Robert T.: A history of the churches in the **United States** and **Canada.** – Oxf: Clarendon Pr.; (Lo: Oxford Univ. Pr.) 1976. IX, 471 p. = Oxford history of the Christian Church; £ 10,50.

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

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Cantimori, Delio: Umanesimo e religione nel Rinascimento. – To: Einaudi 1975. VIII, 309 p. = Piccola biblioteca Einaudi CCXLVII.

Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des neuzeitlichen Staates und seiner Stellung zur Religion. – EvTh XXXVI, 1976, 527–549.

Selge, Kurt-Victor: Das Autoritätsgefüge der westlichen Christenheit im **Luther**konflikt **1517** bis **1521.** – HZ CCXXIII, 1976, 591–617.

Guy, J. A.: **Wolsey,** the Council and the Council of Lords. – EHR XCI, 1976, 481–505.

Weijenborg, Reinhold: Die Wittenberger Römerbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes **Lang.** Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar. – Antonianum LI, 1976, 394–494.

Lamping, A. J.: **Ulrichus Velenus** ‹Oldřich Velenský› and his treatise against papacy. – Lei: Brill 1976. 291 p. = Studies in medieval and Reformation thought XIX; hfl 94,–.

Gosselin, Edward A.: The King's progress to Jerusalem: Some interpretations of David during the Reformation period and their patristic and medieval background. – Malibu: Undena Publ. 1976. 131 p. = Humana civilitas II.

Loewenich, Walther von: Luthers Heirat. – Luther XLVII, 1976, 47–61; S. 61–93: Mühlen, Karl-Heinz zur: Luther zwischen Tradition und Revolution; S. 105–121: Gritsch, Eric W.: Luther und die Schwärmer: Verworfene Anfechtung; S. 132–138: Kobialka, Martin: Luther und der jüngste Tag; S. 142–146: Kohls, Ernst-Wilhelm: Der Hl. Geist ist kein Skeptiker. Luther antwortet Erasmus.

Stirm, Margarete: Die **Bilderfrage** in der Reformation. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohr 1977. 296 S. = QFRG XLV; DM 58,–.

Stella, Aldo: La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael **Gaismayr.** – Pdv: Liviana Ed. 1975. VII, 210 p.

Wohlfeil, Rainer: Der Speyerer Reichstag von **1526.** – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XLIII, 1976, 5–20; S. 109–131: Mühlhaupt, Erwin: Martin Luther und der Bauernkrieg 1525. Ein Plädoyer für Luther und für die Bauern, aber gegen Radikalismus und Marxismus.

Bugenhagen, Johannes: Der ehrbaren Stadt **Hamburg** christliche Ordnung **1529** = De ordeninge Pomerani. Unter Mitarbeit v. Annemarie Hübner hrsg. u. übers. v. Hans Wenn. – Hbg: Wittig 1976. XII, 326 S., 14 Ill. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs XIII.

Hillerbrand, Hans J.: **Thomas Müntzer.** A bibliography. – St. Louis: Center for Reformation Research 1975. 34 p. = Sixteenth century bibliography IV; $ 2,–.

Maron, Gottfried: Thomas Müntzer in der Sicht Martin Luthers. – ThViat XII, 1973/1974, 71–85.

Gherardini, Brunero: Lutero e le cristologie moderne: rotura o continuità? – Div XXI, 1977, 5–22.

Peters, Albrecht: Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke. – LuJ XLIII, 1976, 7–35; S. 36–91: Franke, Wolfgang: Englische Lutherdeutung von 1782 bis 1848: Reformation, Revolution und Reform; S. 109–112: Pinomaa, Lennart: Methodische Gesichtspunkte zur Lutherforschung; S. 113–128: Junghans, Helmar: Die Verwendung von Metaphern und kybernetischen Modellen in der Lutherforschung.

Maurer, Wilhelm: Historischer Kommentar zur **Confessio Augustana.** I: Einleitung und Ordnungsfragen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 256 S.; DM 98,–.

Hoffmeister, Joachim: Der ketzerische Schuster. Leben und Denken des Görlitzer Meisters Jakob **Böhme.** – B: Evangelische Verlagsanstalt 1975. 183 S.; M 5,20.

Molnár, Amedeo: **Comenius** und die Gegenreformation. – Communio Viatorum XIX, 1976, 97–108.

Bücking, Jürgen: Reformversuche an der Universität **Freiburg** um 1600. – FreibDA XCVI, 1976, 74–93.

8. Neuere Zeit

Reinhard, Wolfgang: Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den **Jesuitenmission**en als universalhistorisches Problem. – HZ CCXXIII, 1976, 529–590.

Cousin, Bernard: Deux cents miracles en Provence sous Louis XIV. – RAM LII, 1976, 225–244.

De Rosa, Gabriele: Sainteté, clergé et peuple dans le **Mezzogiorno** italien au milieu du **XVIII**ème siècle. – RAM LII, 1976, 245–264.

Müsing, Hans-Werner: Hermann Samuel **Reimarus** ‹1694–1768› und seine Religionskritik anhand eines unveröffentlichten Manuskriptes. – Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte LXII, 1975, 49–80.

Esteban Mateo, León: La enseñanza de la Teología en la Universidad española. La ilustración valenciana. – RET XXXV, 1975, 43–76.

Gatti, Isidoro: Il P. Vincenzo **Coronelli** dei Frati Minori Conventuali negli anni del generalato ‹1701–1707›. – R: Università Gregoriana Ed. 1976. XXIII, 1351 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XLI/XLII; Lire 25 000.

Stanzel, Josef: Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von **Felbiger** ‹1724–1788›. Schule, Kirche und Staat in Recht und Praxis des aufgeklärten Absolutismus. – Pad: Schöningh 1976. 427 S. = Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. XVIII; DM 48,–.

Schorn, Franz: Johann Hugo von **Orsbeck.** Ein rheinischer Kirchenfürst der Barockzeit. Erzbischof und Kurfürst von Trier, Fürstbischof von Speyer. – Köln: Wienand 1976. 177 S.; DM 32,–.

Tarcisio, Bertone: **Benedetto XIV** ‹1740–1758› e la Gerarchia Ecclesiastica. – Sales XXXVIII, 1976, 475–558.

Sbardella, Raimondo: San Leonardo da Porto Maurizio. Notizie storico-artistiche di San Bonaventura al Palatino. – R: San Bonaventura al Palatino 1976. 222 p.

Frowein, Peter – Edmund Janson: Johann Nikolaus von Hontheim – Justinus **Febronius.** Zum Werk und seinen Gegnern. – AMrhKG XXVIII, 1976, 129–153; S. 209–252: Egler, Anna: Das Priesterbild Bischof Colmars in Seminar- und Diözesanstatuten.

Nolte, Hans-Heinrich: Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung. – KiOst XIX, 1976, 11–28.

Thompson, D. G.: The fate of the French Jesuit's creditors under the ancien régime. – EHR XCI, 1976, 255–277.

Schop Soler, Ana Maria: Die katholisierenden Tendenzen am russischen Hofe unter Paul I ‹1796–1800› und Alexander I ‹1801–1825›. – Saeculum XXVII, 1976, 256–280.

Dichtl, Josef – Kurt A. Huber: Hermann **Dichtl** ‹1802–1877›. Ein Beitrag zur katholischen Restauration in Böhmen. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien IV, 1976, 7–60.

Ciardi, Fabio: Fisionomia e natura della Comunità **Oblata** nel periodo di fondazione **‹1815–1818›.** – Clar XVI, 1976, 173–275.

Das Domkapitel zu **Münster 1823–1973.** Aus Anlaß seines 150jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle „De salute animarum". Im Auftrag des Domkapitels hrsg. von Alois Schröer. – Mstr: Aschendorff (1976). XXVI, 538 S., 53 Abb. auf Taf. = Westfalia Sacra V; Ln. DM 98,–.

Tello Ingelmo, Nicolás: La Sagrada Congregación "Super statu Regularium" instituida por **Pio X.** – Clar XVI, 1976, 113–171.

Brederlow, Jörn: „Lichtfreunde" und „Freie Gemeinden". Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49. – Mchn: Oldenbourg 1976. 122 S. = Studien zur modernen Geschichte XX; DM 48,–. [Diss., Hamburg]

Russo, Adolfo: Chiesa particolare e Chiesa universale in J. A. **Möhler.** – RLSE VIII, 1976, 171–200. 251–284.

Henningsen, Bernd: Die Politik des einzelnen. Studien zur Genese des skandinavischen Ziviltheologie. Ludvig **Holberg,** Søren **Kierkegaard.** N. F. S. **Grundtvig.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 200 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXVI; kart. DM 43,– [Diss., München]

Greive, Wolfgang: Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm **Hermanns.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 233 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXVI; kart. DM 28,– [Diss., München]

Druart, Albert: Les origines des œuvres salésiennes en Belgique ‹1891–1914›. – Sales XXXVIII, 1976, 653–683.

9. Neueste Zeit

Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um **Reformkatholizismus** und **Modernismus.** Hrsg. v. Georg Schwaiger. – Gö: Vanden-

hoeck u. Ruprecht 1976. 222 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXIII; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 9–22: Neuner, Peter: Friedrich **Hügel**, der „Laienbischof der Modernisten"; S. 23–42: Larcher, Gerhard: Maurice **Blondels** Traditionsverständnis als Antwortversuch auf geschichtstheoretische Grundprobleme im Modernistenstreit; S. 43–55: Steinig, Peter: Theologie im Zeitalter wissenschaftlicher Autonomie. Das systematische Anliegen des Exegeten Franz von **Hummelauer** SJ ‹1842–1914›; S. 56–89: Knopp, Gisbert: Die **„Borromäusenzyklika"** Pius X. als Ursache einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Preußen; S. 90–138: Reinhardt, Rudolf: Ein „Kulturkampf" an der Universität Freiburg. Beobachtungen zur Auseinandersetzung um den Modernismus in **Baden**; S. 139–222: Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph **Schnitzer** aus den Jahren 1901–1913. Hrsg., eingel. und erläutert v. Norbert Trippen unter Mitarbeit v. Alois Schnitzer.

Jacke, Jochen: Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der **preußische Protestantismus** nach dem Zusammenbruch. – Hbg: Christians 1976. 495 S. = Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte XII; DM 48,– [Diss., Hamburg]

Tobler, Douglas F.: Scholar between worlds: Adolf von **Harnack** and the Weimar Republic. – ZRGG XXVIII, 1976, 193–222.

Provencher, Normand: Une tentative de renouvellement de l'herméneutique biblique: le modernisme d'Alfred **Loisy**. – EglTh VII, 1976, 341–366.

Klausener, Erich: Adolf **Hitlers** religiöse und sittliche Entwicklung. – WichmJ XXIV–XXIX, 1970–1975, 95–117.

Hanisch, Ernst: Vatikan – deutscher Episkopat – Drittes Reich. – Zeitgeschichte IV, 1976, 99–108.

Troniello, Francesco: Salvemini e l'antifascismo cattolico. – RStZR XII, 1976, 188–209.

Tramontin, S.: Cattolici, popolari e fascisti nel **Veneto**. – R: Cinque Lune 1975. 324 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXXVII.

Bouwman, G.: Rudolf **Bultmann** is uitgestreden. – TTh XVI, 1976, 393–414.

Maier, Hans: Idee und Realität der Bundesrepublik Deutschland. Die Stellung der Kirchen. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» VI, 1977, 59–72.

May, Georg: Die Errichtung von Stiftungslehrstühlen für katholische Theologie an den Universitäten Frankfurt am Main und Gießen. – AkathKR CXLIV, 1975, 464–478.

Hera, Alberto de la: Kirche und Staat in **Spanien** ‹1953–1974›. – OAKR XXVII, 1976, 107–132.

Acta van de **Generale Synode** van Haarlem **1973/1975** van de Gereformeerde Kerken in Nederland. – Kampen: Kok (1975). 452 blz.; hfl 52,50.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Spindler, Marc R.: Struggling for the liberation of ecumenism. Ecumenical theology in the Third World. – Exchange. Bulletin of the Third World Christian Literature (Leiden) N° 14, Sept. 1976, 1–49.

L'année missionnaire **1975–1976**. – DC LVIII, 1976, 922–928.

Costa, H. de la, SJ / John N. Schumacher, SJ: Church and State: The Philippine experience. – Manila: Ateneo de Manila Univ. 1976. IV, 64 p. = Loyola papers III.

Hastings, Adrian: African Christianity. An essay in interpretation. – Lo: Geoffrey Chapman 1976. VI, 105 p.; £ 1,50.

Mozambique. Een nieuw volk, een nieuwe Kerk? – 's-Hertogenbosch: Nederlandse Missieraad 1976. 153 p.; hfl 7,50.

Piras, Giuseppe: La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes. – R: Univ. Gregoriana 1976. XI, 154 p. = Documenta missionalia X; Lire 5000.

Tippett, Alan R.: Anthropological dimensions in missiology. Contemporary writings by Africanists. – Missiology (Pasadena, California) IV, 1976, 485–497.

Zubillaga, Félix, SJ: Monumenta Mexicana. VI: ‹1596–1599›. – R: Inst. Hist. S.J. 1976. XXXI, 31*, 787 p. = Monumenta Missionum S.J. XXXVI = Mon. Hist. S.J. CXIV; Lire 19 000.

„Evangelii nuntiandi". Kommentare und Perspektiven. – NZM XXXII, 1976, 241–341.

Goiburu Lopetegui, Joaquín M.: La coordination de la coopération missionnaire. – Documents Omnis Terra XVI, 1976/77, 27–40.

So sehen sie uns. Christen aus Übersee über die deutschen Kirchen. Hrsg.: Martin Dörnenburg u. Justus Freytag. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1976. 132 S. = Perspektiven der Weltmission III.

Burrows, W. R., SVD: Ordained ministry in context. Some features of the Order of Presbyterate in Melanesia. – Boroko, Papua New Guinea: Holy Spirit Seminary, Bomana 1976. 47 p.

Comblin, José: Os conceitos cristãs de liberdade e libertação. – REBras XXXVI, 1976, 300–322. 595–620.

Coffele, Gianfranco, SDB: Johannes Christiaan **Hoekendijk**. Da una teologia della missione ad una teologia missionaria. – R: Univ. Gregoriana 1976. 549 p. = Documenta missionalia XI; Lire 12 000.

Theological education in **Melanesia**. – Point. Biannual magazine published by the Melanesian Institute for Pastoral and Socio-Economic Service (Goroka, Papua New Guinea) 1976, N. I, 1–196.

Das Evangelium der Bauern von Solentiname (El Evangelio en Solentiname, dt.) Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, aufgezeichnet von Ernesto Cardenal. Bd. I. – Wup: Jugenddienstverlag 1976. 255 S.; DM 19,80.

Lymo, Camillus: Quest for relevant African theology. – AfrER XVIII, 1976, 134–144.

Matthews, Melvyn: The theology of liberation. – AfrER XVIII, 1976, 122–133.

Melzer, Friso: Christliche Ashrams in Südindien. Begegnungen mit Bruderschaften. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1976. 150 S. = Erlanger TB XXXVII; DM 16,–.

Ministries in the Church. – Vidyajyoti. Journal of theological reflection (Delhi) XL, 1976, 385–423.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: De bonorum in missionibus adscriptione. – ComRel LVII, 1976, 222–237.

Bavarel, Michel: **Corée** du **Sud**: une Eglise héroïque? – Peuples du monde. Magazine de la mission universelle, n. 95, nov. 1976, 21–36.

Francou, François: Le **Chili**, le socialisme et l'Eglise. – P: Editiones France-Empire 1976. 268 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Eliade, Mircea: Occultism, witchcraft and cultural fashions. Essays in comparative religions. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1976). IX, 148 p.; $ 8,95.

Heiler, Friedrich: Die **Frau** in den Religionen der Menschheit. – B, NY: de Gruyter 1977. 194 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXIII; kart. DM 38,–.

Meinhold, Peter: Das Christentum. – Saeculum Weltgeschichte. Bd VII, Frb/B, Bas, Wien 1975, 220–306; S. 307–319: Meinhold, Peter: Die politische und geistige Relevanz des modernen **Juden**tums; S. 320–332: Spuler, Bertold: Der **Islam** (in der Gegenwart); S. 333–349: Dumoulin, Heinrich: Der **Buddhismus**.

Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. [Par] Marie-Madeleine Davy [e.a.] – P: Berg Internat., Editeurs (1976). IV, 513 p. = Coll. "Tradition et Culture"; F 125,–.

Bucaille, Maurice: La Bible, le Coran et la science. Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes. – (P:) Seghers (1976). 254 p.; F 38,20.

Hodgson, Marshall G. G.: The venture of **Islam**: Conscience and history in a world civilization. Vol. I: The classical age of Islam. Vol. II: The expansion of Islam in the middle periods. Vol. III: The gunpowder Empire and modern times. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1976. XII, 532 p.; VII, 609 p.; VI, 469 p.; $ 20.00 each.

Gaulier, Simone – Robert Jera-Bezard and Monique Maillard: **Buddhism** in **Afghanistan** and **Central Asia**. I: Introduction. Buddha. Bohisattva. II: Minor divinities and assimilated divinities. Monks and ascetics. Mandalas. – Lei: Brill 1976. XIII, 30 p.; 30 p.; V, p. 31–53, 35 pl. = Iconography of religions III, 14; hfl 64,–.

Ling, Trevor: The Buddha: Buddhist civilization in **India** and **Ceylon**. – Baltimore: Penguin Books 1976. 347 p.; $ 2.95.

Miller, David M. and Dorothy C. Wertz: Hindu monastic life: The monks and monasteries of **Bhubaneswar**. – Montr: McGill-Queen's Univ. Pr. 1976. XV, 228 p.; $ 9,95.

Cragg, Kenneth: The wisdom of the **Sufis**. – Lo: Sheldon Pr. (1976). 95 p.; £ 1.50.

Biezais, Haralds: Lichtgott der alten **Letten**. – Sthlm: Almqvist & Wiksell (1976). 210 S. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis VIII; scr 59.–.

Mitchell, Henry H.: **Black belief**. Folk beliefs of Blacks in America and West Africa. – NY [e.a.:] Harper & Row (1975). XIII, 171 p.

Capra, Fritjof: The Tao of physics. An exploration of the parallels between modern physics and eastern mysticism. – Berk: Shambhala 1975. 330 p., fig.; $ 12.50.

Schacherl, Gertrud: Die heutige Verehrung der Erde bei den **Indios** in der **Sierra Perus**. – ZMR LXI, 1977, 19–37.

Stöhr, Waldemar: Die **altindonesischen** Religionen. – Lei: Brill 1976. V, 273 S. = Handbuch der Orientalistik III, 2, 2; hfl 140,–.

Ray, Benjamin C.: African religions: Symbol, ritual and community. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1976. XII, 238 p. = Prentice-Hall studies in religion series.

Reek, Darrell: Deep **Mende**. Religious interactions in a changing African rural society. – Lei: Brill 1976. IX, 102 p. = Studies in religion in Africa IV; hfl 28,–.

VI. Religionsphilosophie

Brons, Bernhard: Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei **Dionysius Areopagita**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 346 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXVIII; kart. DM 68,– [Diss., Göttingen]

Campbell, Richard: From belief to understanding. A study of **Anselm**'s Proslogion argument on the existence of God. – Canberra, Australia: The Australian National Univ. 1976. 229 p.; $ 6,95.

Masterson, Patrick: The coexistence of Man and God in the philosophy of Saint **Thomas Aquinas**. – Images of man in ancient and medieval thought. Studia G. Verbeke ... dicata, Lv 1976, 335–351.

Yovel, Yirmiahu: **Hegels** Begriff der Religion und die Religion der Erhabenheit. – ThPh LI, 1976, 512–537.

Petrini, Francesco: L'idea di Dio in Hegel. Vol. I: Stoccarda e Tubinga. – R: Citta Nuova 1976. 273 p.; Lire 6800.

Hudson, W[illiam] Donald: **Wittgenstein** and religious belief. – NY: St. Martin's Pr. (1975). IX, 206 p. = New studies in the philosophy of religion; $ 6.95.

Bråkenhielm, Carl Reinhold: How philosophy shapes theories of religion. An analysis of contemporary philosophies of religion with special regard to the thought of John **Wilson**, John **Hick** and D Z **Phillips**. – (Lund:) Gleerup (1975). 206 p. = Studia philosophiae religionis; scr 35.– [Diss., Uppsala]

Levert, Paule: Il n'y a pas de problème de l'existence de Dieu. – P: Aubier Montaigne (1976). 174 p. = Présence et pensée; F 28.–.

Nielsen, Kai: Talk of God and the doctrine of analogy. – Thomist XL, 1976, 32–60; p. 61–95: Clarke, W. Norris, SJ: Analogy and the meaningfulness of language about God: A reply to Kai Nielsen.

Daher, Adel: The coherence of God-Talk. – Religious Studies XII, 1976, 445–465.

Kowalczyk, Stanislaw: L'argument eudémologique dans la philosophie thomiste de Dieu. – DTh LXXIX, 1976, 185–216.

Graire, André: Les sciences de la nature et la solution probabiliste de l'existence de Dieu. – Abbéville 1976: Impr. Paillart. 142 p.

Young, Robert: Freedom, responsibility and God. – NY: Barnes & Noble (1975). IX, 254 p. = Library of philosophy and religion.

Cupitt, Don: The leap of reason. – Lo: Sheldon Pr. 1976. XI, 145 p. = Studies in philosophy and religion IV; £ 4,50.

VII. Fundamentaltheologie

Wiles, Maurice: What is theology? – Lo, Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. (1976). VIII, 117 p.; £ 1.10.

Mellert, Robert B.: What is **process theology**? – NY [e.a.:] Paulist Pr. (1975). 141 p.; $ 1.95.

Padinjarekutt, John: Are theological statements meaningful? – Bijdr XXXVII, 1977, 2–27.

Albus, Michael: Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von **Balthasar.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 196 S.; kart. DM 26,–.

Jenkins, David E.: The contradiction of **Christianity**. The 1974 Edward Cadbury lectures in the University of Birmingham. – Lo: SCM Pr. 1976. VIII, 162 p.; £ 4,50.

Salado Martinez, Domingo M.: Sobre la magia y la religión. Notas críticas para una desmagización del cristianismo. – CTom A. LXVII = T. CIII, 1976, 427–463. 623–662; A. LXVIII = T. CIV, 1977, 91–119.

Hanson, R[ichard] P[atrick] C[rosland]: Mystery and imagination. Reflections on Christianity. – Lo: SPCK (1976). XII, 113 p.; $ 2.25.

Gesché, Adolphe: Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative. – La notion biblique de Dieu, Gembl 1976, 401–430; p. 431–444: Veken, J. van der: Can the true God be the God of one book? The particularity of religion and the universitality of reason; p. 445–450: Jònsson, J.: Perception of God as a problem in the New Testament exegesis. Some controversial viewpoints.

Welte, Paul H.: Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 144 S. = Freiburger theologische Studien CV; kart. DM 25,– [Diss., Berkeley]

Rahner, Karl: Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung. – Pluralisme et œcuménisme en recherches théologiques. Mélanges offerts à P. Dockx, Gembl 1976, 263–272; p. 273–285: Walgrave, John Henry: Word of God and human language.

Guerra, Manuel: Antropologías y teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1976. XXI, 558 p. = Colección Teológica de la Universidad de Navarra XII; pes 1000.–.

Bolté, Paul-Emile: Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes. Tome I: La pensée chrétienne. – Montr: Fides (1975). 428 p.; $ 12.–.

Grant, Robert M., Robert E. McNally and George H. Tavard: Perspectives on scripture and tradition. Ed. by Joseph E. Kelly. – Notre Dame: Fides 1976. 129 p.; $ 3,95.

Korytkowski, Jerzy: La Chiesa e il problema della lingua ausiliare internazionale. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1976. 175 p. = Studia Antoniana XXIII; Lire 4000.

VIII. Dogmatik

Carnes, John R.: Metamathematics and dogmatic theology. – SJTh XXIX, 1976, 501–516.

Le Guillou, M[arie] J[oseph]: Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit-Saint. – (P:) Fayard (1976). XVIII, 252 p.

Thielicke, Helmut: Menschsein, Menschwerden. Entwurf einer christlichen **Anthropologie.** – Mchn, Zü: Piper 1976. 525 S.; Pp. DM 38,–.

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

Laflamme, Raymond: Christologie fondamentale et christologie dogmatique. – LavThPH XXXII, 1976, 229–259.

Dembowski, Hermann: Einführung in die Christologie. Mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1976. VII, 221 S. = Die Theologie; DM 38.50.

Reinhardt, Klaus: Neue Wege in der Christologie der Gegenwart. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« VI, 1977, 5–20; S. 21–30: Schneider, Gerhard: Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament; S. 31–45: Löser, Werner: Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie; S. 46–58: Brito, Emilio, SJ: Hegel und die heutigen Christologien.

Gratsch, Edward J.: Where Peter is. A survey of **ecclesiology**. – NY: Alba-House-Society of St. Paul (1975). XII, 283 p.; $ 4.95.

Schatz, Klaus: Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger. Ein kollegiales Primatverständnis auf dem 1. Vatikanum. – Petrus und Papst. Evangelium und Einheit der Kirche, Papstdienst, Mstr (1977), 63–83; S. 84–94: Wagner, Harald: Dienst an der Einheit. Eine historisch-theologische Reflexion über das Papsttum; S. 95–116: Beinert, Wolfgang: Das Petrusamt und die Ortskirchen; S. 117–135: Scheffczyk, Leo: Das „Amt der Einheit": Symbol oder Wirkmacht der Einheit?

Jiménez-Urresti, Teodoro-Ignacio: La doctrina sobre el **Colegio Episcopal,** hoy ‹a los diez años del Concilio›. – Pluralisme et œcuménisme en recherches théologiques. Mélanges offerts à P. Dockx, Gembl (1976), 173–192; p. 193–218: Dejaifve, Georges: Patriarches et primauté de Vatican I à Vatican II.

Women, and catholic priesthood. Ed. by A. M. Gardiner. – NY: Paulist 1976. 259 p.; $ 5.95.

Beisser, Friedrich: Das **Reich Gottes.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 229 S.; kart. DM 19,80.

Brunner, Peter: **Eschata.** Theologische Grundlinien und Andeutungen. – KuD XXIII, 1977, 2–24.

Sans, Isidro Ma.: Presciencia divina del futuro humano. Esbozo histórico del problema. – EE LI, 1976, 429–462.

Hick, John: Death and eternal Life. – Lo: Collins 1976. 495 p.; £ 5.95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Ruffini, Mario: Cenni di storia della Chiesa **Ortodossa Romena** nel medio-evo ‹secoli XIV–XVIII›. – Oikoumenikon XVI, 1976, 711–766.

McDonnell, Kilian: **Charismatic** renewal and the churches. – NY: The Seabury Pr. (1976). X, 202 p. = A crossroad book; $ 8.95.

Quebedeaux, Richard: The new charismatics. The origins, development and significance of Neo-Pentecostalism. – Garden City, NY: Doubleday 1976. XII, 252 p.; $ 7.95.

Oeyen, Christian: Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität? – IKZ LXVI, 1976, 107–119.

Minus, Paul M.: The Catholic rediscovery of Protestantism. A history of Roman Catholic ecumenical pioneering. – NY-Paramus: Paulist Pr. 1976. VI, 261 p.; $ 5.95.

Klein, Charlotte: Catholics and **Jews** – Ten years after Vatican II. – JESt XII, 1975, 471–482; p. 485–492: Lapide, Pinchas: Christians and Jews – A new protestant beginning; p. 493–519: Willis, Robert E.: Christian theology after Auschwitz; p. 521–531: Greenberg, Irving: Judaism and Christianity after the holocaust; p. 553–568: Borowitz, Eugene B.: The chosen people concept as it affects life in the diaspora; p. 569–579: Davies, Alan T.: The Aryan Christ: a motif in christian anti-semitism.

Gassmann, Günther: Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen. – Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst, Mstr (1977), 170–182; S. 183–192: Misner, Paul: Das ökumenische Gespräch über das Papsttum in den USA; S. 193–218: Wickert, Ulrich: »Und wenn du dermaleinst dich bekehrest, so stärke deine Brüder«. Der Bischof von Rom und die Einheit der Christen; S. 219–254: Echternach, Helmut: Das Papsttum – evangelisch gesehen; S. 255–265: Brandenburg, Albert: Evangelium und Papsttum – bei Luther und bei Papst Paul VI.; S. 266–290: Urban, Hans Jörg: Der reformatorische Protest gegen das Papsttum. Eine theologiegeschichtliche Skizze; S. 291–302: Padberg, Rudolf: Erasmus contra Rom? – Erasmus von Rotterdam und seine Stellung zum Petrusamt; S. 303–330: Madey, Johannes: Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Universalkirche – in der Sicht der neueren orientalischen Theologie.

Vries, Wilhelm de, SJ: Der Primat als ökumenische Frage. – OstkSt XXV, 1976, 273–284.

The eucharist-ecumenical dialogue. Ed. by Lenard Swidler. – JESt XIII, 1976, 191–344.

Vercruysse, J. E.: La Communion ecclésiale des Églises protestantes en Europe. Première réunion des représentants des Églises signataires de la Concorde de Leuenberg ‹Sigtuna, 10–16 juin 1976›. – Irénikon XLIX, 1976, 435–452.

Boyer, Charles: Le mouvement œcuménique. Les faits – le dialogue. – R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1976. 262 p.; Lire 7500.

Congar, Yves: Formes prises par l'exigence œcuménique aujourd'hui. – Pluralisme et œcumenisme en recherches théologiques. Mélanges offerts ... P. Dockx..., Gembl (1976), 221–236; p. 237–244: Zernov, Nicolas: Rome and Orthodoxy: is reunion possible?; p. 245–260: Hoeckman, Remi E.: La «Tradition» et la mission: réflexions et intuitions théologiques.

Congar, Yves: Turenne et la réunion des chrétiens. – RHEF LXII, 1976, 309–328.

X. Moraltheologie

Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von Karl Hörmann. 2., völlig neu bearb. Aufl. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. 1976. 1756 Sp., LXIII S.; Lw. DM 98,–.

Okayama, Kotaro: Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theologische Konzeptionen der Gegenwart im Lichte des Analogieproblems. Mit e. Vorw. von Helmut Thielicke. – B, NY: de Gruyter 1977. IX, 268 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXX; Lw. DM 52,– [Diss., Hamburg]

Stoeckle, Bernhard: Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 176 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 19,80.

Williams, B.: Morality, an introduction to ethics. – Cambr, Lo, Melb: Cambridge Univ. Pr. (1976). 111 p.; £ 1.25.

Finance, Joseph de, SJ: La détermination de la norme morale. Quelques réflexions. – Greg LVII, 1976, 702–738; p. 738–740: Summary.

Holderegger, Adrian: Problemi etici e conseguenze teologiche e pastorali. – Rivista di teologia morale IX, 1977, 87–106; p. 109–124: Häring, Bernard: Nuove dimensioni della procreazione responsabile.

Attard, Mark: **Compromise** in morality. – R: Author 1976. XIII, 370 p.; Lire 6500.

McFadden, Charles J., OSA: The dignity of life. Moral values in a changing society. – Huntington, Ind.: Our Sunday Visitor 1976. 296 p.; $ 8.50.

Barth, Hans-Martin: **Lebensqualität**. Theologische Erwägungen zu einem politischen Schlagwort. – KuD XXIII, 1977, 60–74.

Lahidalga, J. M. de: El divorcio civilmente legalizado, hoy: enjuiciamento ético. – ScriptVict XXII, 1975, 162–186.

O'Donnell, Thomas J., SJ: Medicine and christian morality. – Staten Island, NY: Alba 1976. VI, 329 p.; $ 7.95.

Leko, M.: Il probleme etico del corpo. Un saggio di teologia biblica. – Studia moralia XIII, 1975, 67–107; p. 175–196: Vereecke, L.: L'éthique sexuelle des moralistes post-tridentins.

Zalba, Marcelino, SJ: Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus. – PerRMCL LXVI, 1977, 73–115.

Weisheit, Eldon: **Abortion**? Resources for pastoral counseling. – St. Louis: Concordia 1976. 175 p.; $ 6.95.

Zalba, Marcelino: El aborto terapéutico ¿Aborto indirecto? – EE LII, 1977, 9–38.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis Spiritualitatis. A Pontificio Institutio Spiritualitatis O.C.D. edita. Vol. VII/VIII. – R: Ed. del Teresianum 1975. 1976. XXII, 590 p.; XXI, 616 p.; Lire 21 000; 23 000.

Dizionario enciclopedico di spiritualità. Diretto da Ermanno Ancilli. Vol. I–II. – R: Ed. Studium 1975–1976. 2068 p.; Lire 23 000; 26 000.

Constable, Giles: Medieval monasticism. A select bibliography. – To, Buffalo: Univ. of Toronto Pr. (1976). XX, 171 p. = Toronto medieval bibliographies VI; $ 6.50.

Esbroeck, Michel van: Saint **Philotheos** d'**Antioche**. – AnBoll XCIV, 1976, 107–135; p. 137–154: Devos, Paul: Une histoire de Joseph le Patriarche dans une œuvre copte sur le chant de la vigne.

Leclercq, Jean: Agressivité et répression chez **Bernard** de **Clairvaux**. – Revue d'histoire de la spiritualité LII, 1976, 155–172.

Haas, Alois M.: Mystische Erfahrung im Geiste Johannes **Taulers**. – Internat. kath. Zeitschrift «Communio» V, 1976, 510–526.

Birrell, T. A.: English Catholic mystics in non-Catholic circles. – DR XCIV, 1976, 60–81. 99–117. 213–231.

Hainsworth, Cuthbert D., OCarm: Staretz Paisy **Velichkovsky** ‹1722–1794›: The spiritual father's moral and intellectual prerequisites. – Carmelus XXIII, 1976, 223–280.

Mead, Jude: Priestly spirituality according to the doctrine of **St. Paul** of the **Cross**. – R: Pont. Fac. Theol. Institutum Spiritualitatis Teresianum 1975. 246 p. [Diss., Rom. Teresianum]

Tello Ingelmo, Nicolas, CMF: La Sda. Congregación «Super Statu Regularium» instituida por Pío IX. Estudio histórico-archivístico. – Claretianum XVI, 1976, 113–171.

Leclercq, Jean: Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XIXe siècle. – StMon XVIII, 1976, 157–195.

Bernard, Ch[arles] A[ndré]: Compendio di teologia spirituale. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1976. 242 p.; Lire 6000.

Conlon, Jim: Le moine en communion. Réflexion sur le mystère de la participation du contemplatif à la lutte de l'homme pour la liberté dans une comunion universelle. – CCist XXXVIII, 1976, 227–262.

Egan, Harvey D., SJ: The spiritual exercises and the Ignatian mystical horizon. – St. Louis: Institute of Jesuit Sources 1976. 178 p.; $ 6,–.

Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der **Mystik**? Hrsg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976). 189 S. = Herderbücherei Initiative XV; kart. DM 9,80.

Dürckheim, Karlfried Graf: **Meditieren** – wozu und wie. Die Wende zum Initiatischen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 237 S.

Lefebvre, Georges: Le silence de la **prière**. – P: Desclée [&] de Brouwer (1976). 191 p.; F 32.–.

Royo Marín, Antonio: La oración del cristiano. – Madr: Ed. Católica 1975. XII, 208 p. = Biblioteca de autores cristianos. Minor XXXVIII; pes 200.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Baum, Gregory: Religion and alienation. A theological reading of sociology. – NY [e.a.:] Paulist Pr. (1975). 296 p.; $ 10.95.

Blasi, Anthony J. and Andrew J. Weigert: Towards a sociology of religion: An interpretive sociology approach. – Sociological analysis XXXVII, 1976, 189–204; p. 205–217: Gaede, Stan: A causal model of belief-orthodoxy: Proposal and empirical test; p. 218–227: Christenson, James A.: Religious involvement, values, and social compassion.

André-Vincent, Ph.-I.: La liberté religieuse – droit fondamental. – P: Téqui (1976). 254 p.

Hastings, Adrian: The faces of God. Essays on Church and society. – Lo: Chapman (1975). IX, 165 p.; £ 2.25.

Thung, Mady A.: The precarious organisation. Sociological explorations of the church's mission and structure. – The Hague, P: Mouton (1976). XIV, 348 p. = Religion and society V.

Glatzel, Norbert: Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 214 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XIV; kart. DM 24,–.

Martín Martínez, Isidoro: La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los Episcopados católicos de todo el mundo **1965–1975**. – Madr: La Ed. Católica 1975. XLIV, 759 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXVII; pes 500.

Kautz, Heinrich: Demokratie und Christentum in der Krisensituation unserer Zeit. – St. Augustin: Verl. Wort und Werk 1976. 228 S.; kart. DM 14,80.

Guizzardi, Gustavo: New religious phenomena in **Italy**. Towards a postcatholic era? – ASR XXI, n° 42, 1976, 97–116; p. 117–162: Desroche, H. – P. Raymaekers: Départ d'un prophète, arrivée d'une Eglise. Textes et recherches sur la mort de Simon **Kimbangu** et sur sa survivance.

Stagg, Frank: Rendering to God what belongs to God: Christian disengagement from the world. – Journal of Church and State XVIII, 1976, 217–232.

Religiöse **Sozialisten**. Hrsg. und eingel. von Arnold Pfeiffer. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1976). 455 S. = Dokumente der Weltrevolution VI; kart. DM 49,–.

Monsù, Enzo: La comunità di nuclei familiari tra i cristiani protestanti. L'esperanza di una comunità Valdese. – Rivista di teologia morale VIII, 1976, 87–105.

Misereor – Zeichen der Hoffnung. Beiträge zur kirchlichen Entwicklungsarbeit. Gottfried Dossing zum 70. Geburtstag. Hrsg. von der Bischöflichen Kommission für Misereor. – Mchn: Kösel-Verlag (1976). 440 S.; kart. DM 28,–.

Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung. Im Auftrag der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen hrsg. v. Hermann Kunst und Heinrich Tenhumberg. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1976). IX, 168 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen IV.

XIII. Kirchenrecht

Études de droit et d'histoire. Mélanges Mgr H(enri) **Wagnon**. – Louv: Bibliothèque Centrale de l'U.C.L.; Lv-La-Neuve: Faculté Intern. de Droit Canonique 1976. 680 p.; FB 1200; [cont.:] p. 25–34: Activité scientifique de Mgr Wagnon; p. 45–88: Aubert, Roger: La réaction du «Correspondant» au Syllabus; p. 89–96: Ciprotti, Pio: La famiglia reale del Belgio nel 1885–1890 in appunti inediti del nunzio apostolico, Mons. Domenico Ferrata; p. 97–123: Corral Salvador, Carlos, SJ: Competencia-incompetencia del Estado en materia eclesiástica; p. 125–136: Cuypers, Louis, MSC: Les démêlés de l'Etat indépendant du Congo avec les missions catholiques au sujet des fermes-chapelles" p. 137–147: D'Avack, Pietro A.: I rapporti fra Stato e Chiesa in Italia e la sorte del Concordato lateranense; p. 149–181: Clercq, Charles de: Les listes préfectorales du clergé des quatre départements rhénans après le Concordat de 1801; p. 183–211: Hera, Alberto de la: Iglesia y Estado en España ‹1953–1974›; p. 213–237: Demeester, Hubert: La morale catholique devant les juridictions du travail en Belgique. Notes de jurisprudence; p. 239–254: Naurois, Louis de: La non-confessionnalité de l'Etat en droit français; p. 255–284: Georges, Roger: La situation constitutionnelle de l'Eglise en Belgique; p. 285–292: Huizing, Peter, SJ: Kerk en Staat. Enkele kanttekeningen; p. 293–319: Metz, René: Les relations entre l'Eglise et l'Etat en France de 1960 à 1975. Quinze ans de neutralité positive; p. 321–337: Moersdorf, Klaus: Das oberste Hirtenamt des Papstes im Licht des Zuordnungsverhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen; p. 339–356: Ourliac, Paul: L'appel comme d'abus à l'époque de la monarchie censitaire; p. 357–371: Philippot, Robert: Structures de participation dans l'enseignement catholique en Belgique; p. 373–394: Preneel, Louis: De pauselijke ratifikatie van het Konkordaat van 15 Juli 1801. Analyse van de vota der Kardinalen; p. 395–414: Rigaux, François: L'article 34 du Concordat du Latran et le droit international; p. 415–436: Van de Wiel, Constant: Recours aux tribunaux laïques en matière ecclésiastique vers 1720. Réaction du cardinal Th. Ph. d'Alsace; p. 439–454: Barberena García, T.: Personne humaine et personne canonique; p. 455–472: Bernhard, Jean: L'incapacité morale: incapacité à assumer ou à accomplir les obligations du mariage; p. 473–477: Delhaye, Philippe: Le légal n'est pas le moral. Réflexions sur l'herméneutique morale; p. 479–496: Denis, Jacques: Consistance du mariage purement civil des catholiques. A propos d'une «initiative pastorale»; p. 497–513: Dordett, Alexander: Rentnerehen nach canon 1098; p. 515–530: Feghali, Joseph: La formation du mariage dans le droit des Eglises orientales comparée avec celle du droit de l'Eglise occidentale; p. 531–541: Fransen, Gérard: Le mariage simulé. Deux questions disputées du XIIe siècle; p. 543–555: Gaudemet, Jean: Sur trois «dicta Gratiani» relatifs au «matrimonium ratum»; p. 557–575: Hayoit, Pierre: La présomption du canon 1086; p. 577–589: Hervada, Javer: Mariage, loi naturelle et dynamique de l'amour; p. 591–602: Lefebvre, Charles: De Joanne Gutierez deque Constitutione «Cum frequenter» quoad verum semen; p. 603–649: Verwilghen, Michel: L'évolution du Droit matrimonial espagnol ‹Droit interne et Droit international privé›; p. 651–674: Vilain, Noël: L'exclusio boni prolis. Nouvelle tendance de la jurisprudence rotale.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Rossi, Hans: Die **Kirche** als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des 2. Vatikan. Konzils. – Köln: Hanstein 1976. X, 173 S. = Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XXV; kart. DM 40,–.

Krusche, Günter: Die Kirche als Gegenstand der praktischen Theologie. – Theologie und Kirchenleitung. Martin Fischer zum 65. Geburtstag, Mchn 1976, 135–149; S. 150–168: Josuttis, Manfred: Dogmatische und empirische Ekklesiologie in der Praktischen Theologie. Zum Gespräch mit Karl Barth; S. 169–183: Hanselmann, Johannes: Chancen der Volkskirche.

Provost, James E.: Structuring the Church as a communio. – Jurist XXXVI, 1976, 191–245.

Dobbelaere, K. en J. Billiet: Groepsvorming in en rond de Kerk in **Vlaanderen**. Het zoeken naar geloofwaardigheidsstructuren. – Collationes XX, 1976, 329–362.

Arndt, Manfred: Praxis und Identität. Die Bedeutung praxisbezogener Studiengänge für die Herausbildung einer Ich-Identität bei Theologen. – WissPr LXVI, 1977, 66–79; S. 80–97: Martiny, Friedrich: Theologische Ausbildung und Praxis. Überlegungen zu Modellen praxisorientierter theologischer Ausbildung.

Netzer, Johannes: Das **Taufgespräch** in der Gemeinde. Pastoraltheologische Untersuchung zum rechten Vollzug der erneuerten Taufpraxis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 238 S. = Untersuchungen zur praktischen Theologie IV; kart. DM 32,–.

Vodopivec, Miran: Problem einer Anthropologie des gefährdeten Menschen. Von der sogen. „Pastoralmedizin" zu einer Anthropologie im Grenzbereich von Theologie und Naturwissenschaften. – Innsbr: Rauch 1975/76. 160 S.; geb. DM 68,–.

Death and mystery. Pastoral care of the dying and the bereaved. Editor: J. Donald Bane (e. a.). – NY: The Seabury Pr. (1975). IX, 278 p. = A crossroad book; $ 10,95.

Psychoanalyse und Religion. Hrsg. von Eckart Nase und Joachim Scharfenberg. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. VII, 444 S. = Wege der Forschung CCLXXV; Lw. DM 65,–.

Böschemeyer, Uwe: Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. **Frankls** aus theolog. Sicht. – B, NY: de Gruyter 1977. X, 164 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXII; Lw. DM 48,–.

Wörterbuch zum Religionsunterricht für alle Schularten und Schulstufen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 266 S. = Herderbücherei 9042; DM 12,90.

Ökumenische Bibliographie: Religionsunterricht, Religionspädagogik christl. Erziehung. Hrsg. Wilhelm F. Kasch. – Pad: Schöningh 1976. XXIII, 348 S. = Uni-Taschenbücher DLV; kart. DM 21,80.

New movements in religious education. Ed. by Ninian Smart & Donald Horder. – Lo: Temple Smith (1975). 271 p.; £ 3,65.

Hull, John M.: What is theology of education? – SJTh XXX, 1977, 3–29.

Fox, Helmut: Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular strukturierten Religionsunterricht und ihre kritische Würdigung. – TrThZ LXXXVI, 1977, 55–69.

Schmidt, Heinz: Religionspädagogische Rekonstruktionen. Wie Jugendliche glauben können. – Stu: Calwer Verl. (1977). 228 S. = Calwer Theologische Monographien C, III; kart. DM 28,– [Diss., Heidelberg]

Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie. Mit Beitr. von P. Fiedler [u. a.]. Hrsg. von Günter Biemer – Albert Biesinger. – Mchn: Kösel 1976. 127 S.; kart. DM 15,80.

Bitter, Gottfried: **Erlösung.** Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas. – Mchn: Kösel (1976). 421 S.; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle. Conferences Saint-Serge XXIIe semaine d'études liturgiques, Paris 30 juin – 7 juillet 1975. – R: Ed. Liturgiche 1976. 410 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia VII; [cont.:] p. 7–28: Allmen, Jean-Jacques von: Les liturgies réformées et leur portée pour l'œcuménisme; p. 29–42: Andronikof, Constantin: La liturgie exprime-t-elle l'identité spirituelle d'une Église?; p. 43–72: Arranz, Miguel, SJ: Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine - Byzance - Russie. Essai d'aperçu historique; p. 73–88: Clerck, Paul de: Liturgies des petits groupes et catholicité; p. 89–111: Cothenet, Edouard: L'attitude de l'Église naissante à l'égard du Temple de Jérusalem; p. 113–126: Dalmais, J. H., OP: La liturgie alexandrine et ses relations avec les autres liturgies; p. 127–154: Gros, Miguel: La liturgie narbonnaise témoin d'un changement rapide des rites liturgiques; p. 155–167: Gy, Pierre-Marie: L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine; p. 169–181: Kniazeff, Alexis: «Ad libitum du Supérieur»; p. 183–194: Kovalevsky, Maxime: Le chant de la liturgie chrétienne: pérennité de ses principes dans la diversité de ses manifestations; p. 195–209: Kovalevsky, Pierre: Trois réformes liturgiques en Russie: 1551, 1620 et 1652; p. 211–229: Krivocheine, Basile: Quelques particularités liturgiques chez les Grecs et chez les Russes et leur signification; p. 231–244: Mélia, Elie: Notes sur l'hagiographie et l'hymnographie géorgiennes; p. 245–260: Pinell, Jordi, OSB: Unité et diversité dans la liturgie hispanique; p. 261–273: Radovic, A.: Réformes liturgiques dans l'Église de Grèce; p. 275–288: Renoux, Charles: Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine; p. 289–327: Triacca, Achille M., SDB: Liturgie ambrosienne: amalgame hétérogène ou «specificum» influent? Flux, reflux, influences; p. 329–368: Winkler, Gabriele: Armenia and the gradual decline of its own liturgical practices through the expanding influence of Holy See from the XIth of XIVth century; p. 369–392: Webb, Douglas: Les livres d'heures avant et après la Réforme; p. 393–410: Rasmussen, Nils Krogh, OP: Unité et diversité des Pontificaux latins au VIIIe, IXe et Xe siècles.

Leisibach, Josef: Das Missale des Wilhelm Graumeister. – ZSKG LXXI, 1977, 141–199; S. 200–253: Huot, François: Le «Summarium» des bréviaires sédunois.

Goenaga, J. A.: Creatividad litúrgica. ‹Historia, reflexión, pautas›. – EE LI, 1976, 521–540.

Hoche-Mong, Raymond: The artistic dimension of liturgy. – StLit XI, 1976, 118–130; p. 101–117: Jordahn, Ottfried: The ecumenical significance of the new eucharistic prayers of the Roman liturgy.

Dubarle, A.M., OP: **L'Esprit-Saint** et la liturgie d'après l'Ecriture Sainte. – EL XC, 1976, 227–242; p. 243–261: Marina, Angelo: L'epiclesi nel canone Romano; p. 262–271: Dalmais, I.H., OP: L'Esprit-Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes; p. 272–288: Webb, Douglas: La doctrine du Saint-Esprit dans la liturgie eucharistique d'après les théologiens anglais des 17e et 18e siècles; p. 329–351: Pedrini, Arnaldo, SDB: L'epiclesi nell'eucologia minore del «Missale Romanum»; p. 352–361: Andronikof, Constantin: Y a-t-il une pneumatologie dans les fêtes fixes de la liturgie byzantine?; p. 375–384: Bobrinskoy, Boris: Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte; p. 385–401: Fiala, Virgil E., OSB: L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit-Saint dans les rites latins; p. 402–416: Meinhold, Peter: Les bases pneumatologiques de l'office luthérien; p. 417–424: Palachkovsky, V.: Les «Pneumatica» des antiphones graduelles; p. 425–439: Renoux, Athanase: L'office de la génuflexion dans la tradition arménienne; p. 440–445: Daniélou, J.: Onction et baptême chez Grégoire de Nysse; p. 289–366. 446–482: McKenna, John H., CM: The eucharistic epiclesis in twentieth century theology ‹1960–1966›; p. 483–507: Braga, C., CM: Recensio documentorum annis 1975–1976 editorum ad rem liturgicam spectantium.

Pelland, Gilles, SJ: Pour servir au dossier «imitatio». Deux formules des rites d'ordination. – Science et esprit XXIX, 1977, 77–99.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Luise Abramowski, Brunstr. 18, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn; Prof. Dr. Günter Biemer, Am Galgenacker 16, 7801 March 2; Pater René Dumont, Couvent des Dominicains, 41, Boulevard de la victoire, F-67 000 Strasbourg; Prof. Dr. Volker Eid, Hainstr. 2, 8600 Bamberg; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Walter Fürst, Wilhelmsstift, Collegiumsgasse 5, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Jean Galot SJ, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11 b, 8700 Würzburg; Dr. Anton Grabner-Haider, Obere Teichstr. 15B/7, A-8010 Graz; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Hubert Jedin, Am Paulshof 1, 5300 Bonn; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4401 Wolbeck; Weihbischof Dr. Reinhard Lettmann, Domplatz 34, 4400 Münster; Dr. Werner Löser, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Dr. Johann Maier, Erlenweg 13, 5000 Köln 30; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 179, CH-1700 Givisiez; Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf; Frau Ilona Riedel-Spangenberger, Domplatz 27, 4400 Münster; Dr. Eberhard Rolinck, Pfliegelweg 7, 8035 Gauting; Prof. DDr. Rudolf Smend, Am Weißen Stein 11, 3400 Göttingen; Dr. Hermann Schalück OFM, Postfach 304, 4760 Werl; Prof. DDr. Heribert Schauf, Leonhardstr. 22, 5100 Aachen; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3 a, 8000 München 19; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Michael Schmaus, Junkerstr. 5, 8035 Gauting; Dr. Christoph Graf von Schönborn OP, Münzgrabenstr. 61, A-8010 Graz; Prof. Dr. Bruno Schüller SJ, Rothenburg 14, 4400 Münster; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19 a, 4790 Paderborn; DDr. Paul Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1977 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine 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.

Melanchthons Briefwechsel

Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von H. Scheible

I. Regesten (7 Bände)
II. Register (2–3 Bände)
III. Handschriftenkatalog (2–3 Bände)
IV. Edition (ca. 35 Bände)
V. Kommentar (ca. 35 Bände)

Die Ausgabe umfaßt ca. 82 Bände, in Leinen gebunden. Zunächst werden die Abteilungen I–III mit jährlich einem Band erscheinen; danach von Abteilung IV jährlich zwei Bände. Ab Frühjahr 1977 erscheint zunächst die Abteilung I (Regesten).

Preis für Band 1: Subskriptionspreis bis 31. 3. 1978 bei Gesamtabnahme DM 170,–, später DM 195,–. Nur die Abteilungen I–III können jeweils separat mit einem Preisaufschlag von 10 Prozent bezogen werden. Einzelbände werden nicht abgegeben. ISBN 3 7728 0631 7.

Im Frühjahr 1977 erscheint der erste Band der kritischen und kommentierten Gesamtausgabe von Philipp Melanchthons Briefwechsel. Dr. Heinz Scheible, Leiter der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften getragenen Melanchthon-Forschungsstelle, hat seit nunmehr fünfzehn Jahren die wissenschaftlichen und archivalischen Voraussetzungen sowie ein eigenes Editionskonzept für das große Unternehmen erarbeitet. Die Ausgabe wird zum ersten Male die erhaltene Korrespondenz Melanchthons vollständig vorlegen; mit insgesamt 9200 Nummern übertrifft sie den Textbestand der bislang gebräuchlichen Ausgabe (‚Corpus Reformatorum', vol. I–X, 1834–42) um dreißig Prozent. Den weitaus größten Teil bilden die Briefe von und an Melanchthon (einschließlich der Widmungs-Vorreden und -Nachworte), hinzukommen dessen Gutachten, Quittungen oder andere Urkunden (Testament), persönliche Empfehlungsschreiben und Ordinationszeugnisse sowie (datierte oder genau datierbare) Briefgedichte. Aufgenommen werden auch diejenigen Schriftstücke, bei denen Melanchthon nur als Mitunterzeichner oder Mitadressat erscheint, oder die er in fremden Namen verfaßte. – Die Anordnung und fortlaufende Numerierung der Stücke ist chronologisch. Dabei werden die zahlreichen, oft unkritisch in die Literatur übernommenen Datierungsfehler früherer Editoren korrigiert.

Mehr als bei anderen großen Gesamtausgaben des XVI. Jahrhunderts dies bisher üblich war, liegt ein Hauptwerk des Gesamtunternehmens bei der vielseitig ausführlichen Texterschließung durch Register, Verzeichnisse und Kommentierungen. Dabei wurde die Ordnung des Editions- und Arbeitsplanes so gefaßt, daß der kommentierte Überblick über das gesamte Briefwerk schon nach dem Abschluß der ersten Arbeitsstufe, also schon nach wenigen Jahren geboten wird:

Melanchthons Gewohnheit, seine Privatbriefe meistens ohne Jahr und oft ganz ohne Datum zu verschicken, machte die Datierung nach inneren Kriterien erforderlich. Die Festlegung der Chronologie für das gesamte Material setzte daher das sachliche Verständnis jedes Briefes im einzelnen voraus, und somit hatte die Kommentierungsarbeit der eigentlichen Edition vorauszugehen. Um die Ergebnisse dieser grundlegenden Vorarbeit für die Forschung möglichst bald zugänglich zu machen, wurden sie als erläuternde Inhaltsangaben formuliert. Diese ‚Regesten' werden als integrierender Bestandteil der Gesamtausgabe – gleichsam als ‚Schlüssel' – zuerst publiziert und durch umfangreiche, bereits auch für die Textedition gültige Register einer denkbar vielseitigen Benutzung bereitgestellt. Zusammen mit der Veröffentlichung des Handschriftenkatalogs vor Erscheinungsbeginn der Textbände wird zweierlei erreicht sein: Erstens, die erarbeiteten Sammel- und Forschungsergebnisse sind somit im wesentlichen offengelegt und überprüfbar, sowie zweitens, jedweder in den folgenden Editionsbänden erscheinende Textteil kann bereits vor dem Abschluß der Ausgabe im Kontext des gesamten übrigen Materials untersucht werden. – Die dann noch notwendige Weiterführung der sachlich-historischen Verständnishilfe bleibt den Kommentarbänden vorbehalten, die zu jedem Textband separat erscheinen werden.

Die besonders vielseitige Informativität dieser Ausgabe wird wesentlich durch die Inanspruchnahme moderner Computer-Technik ermöglicht: Mittels eines einzigen Programmes (Richard Großmann / Fa. datronic, Augsburg) automatisieren ineinandergreifende Arbeitsvorgänge sowohl das meiste der herausgeberischen Datenordnung (sämtliche alphabetischen oder numerischen Verzeichnisse) wie auch die gesamte, elektronisch unmittelbar aus Typoskript oder Textspeicher umgesetzte Satzerstellung. In der Geschichte des Editionswesens ist die Ausgabe von Melanchthons Briefwechsel die erste große Gesamtausgabe, welche die Möglichkeiten des Computereinsatzes in die Produktionsorganisation von Edition und Buchherstellung integriert und beider Arbeitsvorgänge rationell miteinander verflochten hat.

frommann-holzboog

Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co Postf. 500460 7000 Stuttgart 50

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie

Festschrift für Walther Zimmerli
zum 70. Geburtstag
Hrsg. von Herbert Donner, Robert Hanhart und Rudolf Smend
580 Seiten, gebunden. Ca. DM 98,—;
in Subskr. (bis 31. 8. 77) DM 85,—

Aus dem Inhalt: S. Amsler: La Motivation de l'Éthique dans la Parénèse du Deutéronome / Chr. Barth: Ezechiel 37 als Einheit / H. Cazelles: Alliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance / B. S. Childs: The Sensus Literalis of Scripture / W. Dietrich: Zu Tradition und Intention von Genesis 4 / H. Donner: Balaam pseudopropheta / W. Eichrodt: Die Vollmacht des Amos / G. Gerleman: Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12 / H. Gese: Ezechiel 20, 25 f. und die Erstgeburtsopfer / R. Hanhart: Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit" / S. Herrmann: Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia / E. Jacob: Féminisme ou Messianisme? A propos de Jérémie 31, 22 / A. Jepsen: „Hebräisch" — die Sprache Jahwes? / Chr. Jeremias: Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten / Carl-A. Keller: Zum sog. Vergeltungsglauben im Proverbienbuch / A. Lauha: „Der Bund des Volkes". Ein Aspekt der deuterojesajanischen Missionstheologie / R. Martin-Achard: Essai d'Évaluation théologique de l'Apocalyptique Juive / J. L. Mays: The Theological Purpose of the Book of Micah / E. Nielsen: „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist" (Dtn 6, 4 f.) / L. Perlitt: Sinai und Horeb / R. Rendtorff: Geschichtliches und weisheitliches Denken im AT / Graf Reventlow: „Internationalismus in den Patriarchenüberlieferungen." / H. Ringgren: Zur Komposition von Jesaja 49—55 / E. Schweizer: Die Weltlichkeit des NT: Die Haustafeln / I. L. Seeligmann: Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel / R. Smend: Essen und Trinken — ein Stück Weltlichkeit des AT / C. Westermann: Das Schöne im Alten Testament / H. Wildberger: Der Monotheismus Deuterojesajas / H. W. Wolff: Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten. Bibliographie W. Zimmerli. Weitere Beiträge von J. Barr, P. A. H. de Boer, G. R. Castellino, E. Jenni, H.-J. Kraus, L. Rost, W. Rudolph, J. W. Wevers und Th. Willi.

Christian Jeremias Die Nachtgeschichte des Sacharja

Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial
Etwa 240 Seiten, Leinen etwa DM 48,—
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 117)

Ist Sacharja einer der letzten Propheten? Oder ist er — so eine neuere Untersuchung — „der erste Apokalyptiker" und dementsprechend die Sammlung seiner Visionen, der sog. Nachgeschichte, „die erste Apokalypse"? Damit drängt sich die weitergreifende Frage auf: Wie steht es überhaupt mit dem Zusammenhang von Prophetie und Apokalyptik? Weitere Fragen tauchen auf: Wie wird das durch die Tradition Vorgegebene aufgenommen und verarbeitet? Woher stammt das Bildmaterial der Visionen? Wenn diesen Fragen in der vorliegenden Arbeit nachgegangen wird, dann leiten nicht vorgegebene Schemata von Prophetie und Apokalyptik die Untersuchung. Vielmehr werden in strenger Textbezogenheit, d. h. aus der Exegese der Visionen Sacharjas und aus dem Vergleich sowohl mit der vorausgehenden Prophetie wie auch mit der folgenden Apokalyptik (am Beispiel des Buches Daniel), die notwendigen Kriterien erarbeitet und Antworten auf die genannten Fragen gesucht.

Kirche im Osten

Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Band 19.
In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich.
192 Seiten, gebunden DM 28,—

Die Beiträge aus dem Gebiet „Zwischeneuropa", von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer, sollen die Zugänge zur Gegenwart erweitern. Die Verbindung vom 19. Jh. zur Gegenwart ist gerade in diesem Teil Osteuropas besonders stark und zeigt, wie lange die Kräfte der Vergangenheit nachwirken. Die Erinnerungen des langjährigen Bukarester Dekans Hans Petri machen diesen Zusammenhang ganz deutlich.
Aus dem Inhalt: I. Aufsätze: Hans-Heinrich Nolte: Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung / Ferdinand J. M. Feldbrugge: Die Rechtslage der Kirche in der UdSSR. Das Pressegesetz und der „Samizdat" / Irene Jablonowski: Kirche - Literatur - Religion. Beobachtungen und Randbemerkungen zu einem Thema am Rande der heutigen sowjetrussischen Literatur / Eduard Kneifel: Die polnisch-evangelische Missionsideologie / Hans Petri: Die Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Jassy in Rumänien bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs / Peter Hauptmann: Armenische Kirchenführer als Gäste des Moskauer Patriarches / II. Chronik: Harald Kruska: Die kirchliche Situation in Polen / III. Buchbesprechungen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Martin Honecker

Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft

1977. Ca. 300 Seiten, Ln. DM 58.–

In seinem 1971 erschienenen Buch „Konzept einer sozialethischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik" hatte der Verfasser erstmals die Fragestellung aufgegriffen, die allen hier angezeigten sieben Beiträgen gemeinsam ist. Ihm geht es um den Versuch einer Ortsbestimmung theologischer Sozialethik. Eine evangelische Sozialethik – verstanden als Theorie der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche – hat zwar die Tradition christlicher Offenbarungsaussagen aufzunehmen, soll diese aber zugleich methodisch mit den rationalen Einsichten heutiger Gesellschaftstheorie verbinden. Zur Erläuterung dieser Aufgabe stellt Honecker in einem umfangreichen Beitrag die Tradition der reformatorischen Zweireichelehre in der Vielfalt ihrer gegenwärtigen Interpretationen wie ihrer Sachbezüge dar und interpretiert sie als Hermeneutik und fundamentaltheologische Grundlegung evangelischer Sozialethik. Von diesem methodischen Ansatz aus diskutiert er konkrete und aktuelle Themen gegenwärtiger Sozialethik. Als bedeutsames Problem politischer Ethik stellt sich besonders dringlich die Frage, was die Kirche als Organisation und Glaubensgemeinschaft nach evangelischem Verständnis dazu legitimiert, gesellschaftliche Stellungnahmen öffentlich abzugeben. Dieses Problem wird sowohl grundsätzlich – unter dem Aspekt der Zuordnung von christlichem Glauben und politischem Handeln als Grundfrage kirchlicher Gemeinschaft – erörtert, wie auch im einzelnen – in einer Auseinandersetzung mit der Denkschriftenpraxis der EKD – veranschaulicht.

Inhalt: Politische Ethik und Ekklesiologie. Das Verhältnis von Glaube und Handeln als Problem kirchlicher Gemeinschaft. – Welche Legitimation haben Kirchen zu politischen Äußerungen? – Kriterien öffentlicher Äußerungen der Kirche. – Demokratisches Ethos in der Sicht christlicher Ethik. – Aporien in der Menschenrechtsdiskussion. – Grundwerte und christliches Ethos. – Zweireichelehre und Sozialethik. – Register.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

NEUERSCHEINUNGEN

Eine Auswahl des Programms I/77

ULRICH VON DEN STEINEN

Agitation für das Reich Gottes

Zur religiös-sozialen Predigtpraxis und homiletischen Theorie bei Leonhard Ragaz. (Beträge zur evangelischen Theologie 77) 184 Seiten. Kst. DM 25,—

Wie entsteht und was kennzeichnet eine christliche Predigt, deren erklärtes Ziel die Veränderung einer vom Kapitalismus geprägten Gesellschaft ist?
Dieser Frage geht Ulrich von den Steinen in seiner Untersuchung zur sozialen Homiletik nach. Unter Berücksichtigung unveröffentlichter Vorlesungsmanuskripte wird erstmalig die religiöse Rede bei Leonhard Ragaz, einem der wichtigsten und interessantesten Vertreter der sog. „Religiösen Sozialisten" in der Schweiz kritisch dargestellt und gedeutet.

HARTMUT GESE

Zur biblischen Theologie

Alttestamentliche Vorträge. (Beträge zur Evangelischen Theologie 78) 240 Seiten. Kst. DM 32,50

Die hier zum ersten Mal veröffentlichten Vorträge des bekannten Tübinger Alttestamentlers umgreifen das Ganze einer biblischen Theologie, die Altes und Neues Testament als eine Einheit versteht.

Gese entfaltet verschiedene grundlegende Themen, darunter solche. die heute gern gemieden werden. Als geschichtlicher Weg zu einem gemeinsamen Ziel, in dem alle Schritte bleibende Bedeutung haben, gewinnt biblische Theologie ihr Selbstverständnis und ihre Legitimation.

GERHARD ROSENKRANZ

Die christliche Mission

Geschichte und Theologie. 516 Seiten. Ln. DM 56,—

Gerhard Rosenkranz, einer der bedeutendsten Religions- und Missionswissenschaftler der Gegenwart, zieht mit diesem Werk die Summe seiner wissenschaftlichen Arbeit, indem er das Phänomen der christlichen Mission von ihrem Anfang in den Nachfolgern Jesu bis hin zu den Auseinandersetzungen im Weltkirchenrat umfassend darstellt.

JOSEF L. HROMÁDKA

Der Geschichte ins Gesicht sehen

Evangelische und politische Interpretationen der Wirklichkeit. (Theologische Bücherei 60/Hist.) Herausgegeben von Martin Stöhr. 360 Seiten. Kst. ca. DM 36,—

Diese Auswahl stellt dem deutschen Leser bislang nicht oder nur schwer zugängliche Arbeiten des großen tschechoslowakischen Theologen und Pioniers der ökumenischen Bewegung vor: Der profilierte Wissenschaftler, der politisch bewußte Christ und Zeitgenosse kommen zu Wort.

JÜRGEN MOLTMANN

Neuer Lebensstil

Schritte zur Gemeinde. 156 Seiten. Kst. DM 15,80

Die Kapitel dieses neuen Buches von Jürgen Moltmann sind gleichsam Plädoyers für eine menschenfreundliche Kirche und zugleich für eine Bekehrung zur Basis, zur vitalen und verantwortlichen Gemeinde.

CHR. KAISER VERLAG

Kösel



Misereor - Zeichen der Hoffnung

Beiträge zur kirchlichen Entwicklungsarbeit. Herausgegeben von der Bischöflichen Kommission für Misereor. 440 Seiten. Paperback DM 28.—

Eine Antwort auf die Herausforderung an die Christen unseres Landes, ja vielleicht die gewichtigste, ist die von den katholischen Bischöfen getragene Aktion Misereor. Seit nunmehr 18 Jahren sind an die 2 Milliarden Mark als Hilfe in die Entwicklungsländer gegangen. Seit nahezu 2 Jahrzehnten schärft die Kirche die Gewissen der Gläubigen und ruft zum Teilen mit „dem Bruder" auf.



REIHE DOPPELPUNKT
Alfons Rosenberg Christliche Lebensregeln

120 Seiten.
Paperback DM 12.—

Alfons Rosenberg bietet in diesem Buch die Darstellung der Grundstrukturen des menschlichen, näherhin des christlich determinierten Lebens, ergänzt und kommentiert durch prägnante Sprüche von Christen aus allen Zeiten.



REIHE DOPPELPUNKT
Ursula von Mangoldt Östliche und westliche Meditation

Einführung und Abgrenzung.
102 Seiten.
Paperback DM 12.—

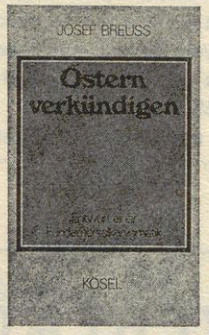
Dieses Buch informiert über die östlichen Meditationsweisen, wie sie aus dem Hinduismus, Yoga, Buddhismus und Brahmanismus entstanden sind. Es führt sodann in die Grundlagen der christlichen Meditation ein und vermittelt einen Überblick über westliche Meditationsweisen wie z. B. die Bild-, Schrift- und Kreuzmeditation und die Versenkung durch Musik.



REIHE DOPPELPUNKT
Heinrich Spaemann Die Strickleiter oder Aufstiege zum Osterfest.

Meditationen.
72 Seiten. Paperback DM 8.80

Es wird heute viel über Meditation gesprochen und geschrieben, es gibt jedoch nur wenige, die wie Heinrich Spaemann die Bewegung der Meditation in anschaulich-bildhafter Sprache so vergegenwärtigen, daß der Leser sich dieser inneren Dynamik des Textes nur noch anvertrauen muß.



Josef Breuss Ostern verkündigen

Entwurf einer Fundamentalkerygmatik.
149 Seiten.
Paperback DM 24.—

Ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen kerygmatischen Diskussion in Homiletik und Religionspädagogik, der gleichzeitig von Bedeutung ist für die exegetische und systematische theologische Forschung. Der Schlüssel zum Verständnis der biblischen Aussage insgesamt liegt im Ostergeschehen, das deshalb auch im Mittelpunkt dieser Arbeit steht. Nur über eine Deutung der Ostererfahrung ist ein angemessenes Verständnis der Verkündigung zur erreichen.

4767

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** **Jährlich DM 60,–**

Nummer 3 **1977** **73. Jahrgang**

Paul-Gerd Müller: Destruktion des Kanons — Verlust der Mitte . . . . . Spalte 177

Exegese des AT und NT . . . . Sp. 177
C. Westermann: Genesis 12–50 (J. Scharbert)
V. Notter: Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen (J. Scharbert)
M. Hengel: Juden, Griechen und Barbaren (A. Schmitt)
P. von der Osten-Sacken: Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (A. Sand)
H. Paulsen: Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (A. Sand)
Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Übersetzt und erklärt von Jürgen Becker, Hans Conzelmann, Gerhard Friedrich (P.-G. Müller)
Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser, an die Epheser. Übersetzt und erklärt von Josef Ernst (P. Benoit)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 197
Latinas – Christianits. Lateinisches Textbuch für das Theologiestudium. Hrsg. von W.-D. Hauschild (Ch. Gnilka)
A Pseudo-Epiphanius Testimony Book. Edited and translated by. R. V. Hotchkiss (N. Brox)
Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino (S. Stuiber)
H. J. Kracht: Geschichte der Benediktinerabtei St. Pantaleon in Köln (965–1250) (P. Becker)
P. Dinter: Rupert von Deutz, Vita Heriberti (R. Haacke)
D. V. Lapsanski: Perfectio Evangelica (L. Hödl)
M. Gonzales-Haba: La obra De consolatione rationis de Petrus Compostellanus (M. Schmaus)
I. W. Frank: Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler (U. Horst)
R. Weier: Das Theologieverständnis Martin Luthers (B. Hägglund)
E. Kovács: Ultramontanismus und Staatskirchentum im Theresianisch-Josephinischen Staat (H. Raab)
H. Küppers: Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur (K. Weber)
H. J. Stehle: Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 (R. Stupperich)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 218
G. Bauer: Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt (S. Wiedenhofer)
J. Werbick: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube (N. Schiffers)
M. Albus: Die Wahrheit ist Liebe (H. Vorgrimler)
F. Beisser: Das Reich Gottes (W. Beinert)
P. van Beneden: Aux origines d'une terminologie sacramentelle (R. Schulte)
G. Greshake: Stärker als der Tod (W. Beinert)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 226
Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von E. Friesenhahn und U. Scheuner (H. Flatten)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 228
Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von K. Hörmann (G. Ermecke)
A. Vonlanthen: Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit (A. Rauscher)
F. Spotts: Kirchen und Politik in Deutschland (L. Volk)
J. Knoll: Ländlicher Raum und Kirche im Umbruch (E. Golomb)
E. Berning: Kirche und Planung (K. Forster)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaften . . . . . Sp. 237
G. Otto: Predigt als Rede (E. Berning)
F. Lobinger: Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika (F. Klostermann)
L. Zirker: Leben im Dialog (R. Weigand)
Neue Sensibilität. Hrsg. von F. W. Menne (H. Vorgrimler)
K. Richter: Die Ordination des Bischofs von Rom (B. Kleinheyer)
Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Hrsg. von K. Richter, M. Probst, H. Plock (H. Reifenberg)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 245
P. Knitter: Towards a Protestant Theology of Religions (H.-W. Gensichen)

Spiritualität . . . . . Sp. 247
Versöhnung. Gestalten – Zeiten – Modelle. Hrsg. von H. Fries und U. Valeske (K. Richter)
O. Stegging: Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz (J. Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Destruktion des Kanons — Verlust der Mitte

Ein kritisches Gespräch mit Siegfried Schulz[1]

von Paul-Gerd Müller, Regensburg

I

S. Schulz, Zürich, legt eine umfangreiche Studie über das Phänomen des „Frühkatholizismus" im Neuen Testament vor. Seine Vermutung im Vorwort, daß bis heute eine zutreffende Behandlung dieses Themas fehlt, ist auch deswegen verständlich, weil Vf. grundlegende Arbeiten und neuere Untersuchungen zu diesem Thema einfach nicht wahrgenommen, geschweige denn verarbeitet hat. Keine Spur von dem materialreichen und sehr kritischen Artikel von J. H. Neuenfeld, „Frühkatholizismus" – Idee und Begriff, in: ZThK 94 (1972) 1–28, von dem neuen Standardwerk für die theologiegeschichtliche Einordnung des Phänomens von Harald Wagner, An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems, Frankfurt 1973, von dem ökumenisch abwägenden Werk von Nikolaus Appel, Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem, Paderborn 1964, oder von dem wichtigen Buch von Karl-Heinz Ohlig, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus, Düsseldorf 1970. Wahrscheinlich übersah Vf. schon allein deswegen diese wichtigen Beiträge zu seinem Thema, weil sie von katholischen Autoren stammen, denn das ganze Buch von Schulz ist von einer geradezu fanatischen Aversion gegen alles Katholische beseelt. Eine scharfe, oftmals ins Zynische abgleitende Sprache bestimmt den Ton der Studie, die dadurch außerordentlich viel an wissenschaftlicher Überzeugungskraft einbüßt und auf weite Strecken wie ein polemisches Hetzpamphlet gegen jede ökumenische Annäherung in der Kanondiskussion anmutet. Widmet Vf. dann sein Elaborat ausgerechnet noch der „ökumenischen Diskussion und nicht zuletzt dem sachlich fundierten Gespräch mit Rom" (8), so erhärtet sich der Eindruck, daß hier ein ironischer Schelmenstreich gegen den echten ökumenischen Dialog zwischen Rom und Wittenberg geführt werden soll. Daß „Katholizismus" gleich Abfall vom Evan-

[1] **Schulz,** Siegfried: **Die Mitte der Schrift.** Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus. – Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag 1976. 464 S. Lw. DM 72.–

UB TUB
29. JUL. 1977
Z 1

gelium bedeutet, ist für Vf. ein ideologisch zementiertes Apriori, das auf keiner einzigen Seite seines Oeuvre in Frage gestellt wird und zum Beweis desselben er eigentlich die hohe Mühe dieser Studie auf sich nimmt. Er will nicht nur Fachtheologen, sondern gerade auch dem einfachen Laien in dieser Materie schockartig die Augen öffnen, wie sehr und weit bereits das Neue Testament durch die Seuche dieses frühkatholischen Abfalls vom Evangelium verderbt und daher größtenteils nur mit Vorsicht zu genießen ist oder besser gar nicht gelesen wird, um ja recht und echt protestantischer Rechtfertigungschrist ohne katholische Dekadenzerscheinungen bleiben zu können. Doch zeigt sich diese unverständliche Antiökumenismustaktik vollends erst bei der detaillierten Durchführung seines Projekts.

Sch. beginnt seine Studie mit einem theologiegeschichtlichen Überblick über die Entstehung und Vertiefung des frühkatholischen Problems (10–84). Er behandelt nacheinander die Anstöße durch die Reformation und Luthers Dialektik von Evangelium und Schrift, dann die Herausarbeitung des Frühkatholizismus im Neuen Testament durch die historische Kritik des 19. Jahrhunderts und die religionsgeschichtliche Schule, dann das Herunterspielen des Problems durch die protestantisch-konservative Orthodoxie und schließlich den „kaum verhohlenen Triumpf über den Frühkatholizismus des Neuen Testaments im römischen Katholizismus" (68), wobei Sch. mehr als oberflächlich die Meinungen der Autoren H. Schlier, K. H. Schelkle, F. Mußner, H. Küng zum frühkatholischen Problem darstellt und abqualifiziert; lediglich Letztgenannter findet Gnade beim Vf., insofern er sich von ihm Schützenhilfe für sein Unternehmen erwartet. In 21 Punkten umschreibt Vf. S. 77–84 seinen Begriff von Frühkatholizismus und legt damit thesenhaft die Grundlage für die Anwendung seines reformatorischen Schriftprinzips in der materialen exegetischen Auslegungspraxis am Neuen Testament. Der umfassenden Ausführung dieses reformatorischen Materialprinzips, nämlich der kanonkritischen Herausarbeitung des paulinischen Evangeliums als „Mitte der Schrift", widmet Vf. den Hauptblock seiner Studie S. 86–381. Er behandelt zunächst S. 86–130 „Die Katholisierung der Gestalt, Geschichte und Theologie des Paulus" in Kol, Eph, 2 Thess, Past, Apg, Überarbeitung der Paulusbriefe, dann S. 131ff „Die Katholisierung des gesetzlich-apokalyptischen Judenchristentums" in Lk-Apg, Mt und Mk, dann S. 227ff „Die Katholisierung des gnostischen Enthusiasmus" in Joh, 1–3 Joh, Apk; schließlich S. 257ff „Die übrige literarische Produktion des Frühkatholizismus" (Hebr, 1 Petr, Jak, Jud, 2 Petr und Apost.Väter).

Sch. legt also im Grunde eine komplette Theologie des Neuen Testaments vor, freilich unter dem exklusiven Gesichtspunkt des Aufspürens von Frühkatholizismus in sämtlichen Schriften des NT. Hier kann nun nicht jede einzelne Auffassung zu jeder einzelnen Schrift des NT behandelt werden. Der aus der Lektüre gewonnene Eindruck mag dahingehend formuliert werden, daß Vf. restlos alle Angaben zu den einzelnen Schriften des NT seinem großen, alles beherrschenden Apriori gewaltsam unterordnet, nämlich überall im NT, selbst bei Paulus, gravierendsten Verdacht auf frühkatholische Dekadenz zu schöpfen. Je mehr sich Vf. in diese Idee frühkatholischer Entstellung des reinen Christusevangeliums hineinsteigert, um so mehr Frühkatholizismus stöbert er im NT auf. Am Schluß drängt sich wirklich die Frage auf, ob für Sch. die „Mitte der Schrift" überhaupt noch in der Schrift zu suchen ist, oder ob sie nicht die Chimäre eines theoretischen Postulats, ein abstraktes Prinzip „reines Rechtfertigungsevangelium" ist, das nicht im, sondern außerhalb des Kanons liegt. Fragt man dann noch nach dem Bezug zwischen irdischem Jesus und einer so abstrahierten „Mitte der Schrift", so wird man selbst den irdischen Jesus nicht von frühkatholischen Tendenzen freisprechen können, vielmehr den ersten Abfall von seiner eigenen reinen Reich-Gottes-Predigt bei ihm selbst konstatieren müssen, wenn er die mitmenschliche Tat als Kriterium echter Frömmigkeit versteht, damit aber ähnlich wie der Jak den reinen Rechtfertigungsglauben bereits desavouiert.

Die über das NT hinausgehende Prüfung der Apostolischen Väter auf Frühkatholizismus hin (307–381) hält Vf. deswegen für notwendig, weil „ihre Theologie sich grundsätzlich in nichts von den frühkatholischen Schriften des NT unterscheidet" (307). Beachtlich das Schlußurteil des Vf.: Die Apostolischen Väter beanspruchen Paulus, „auch wenn sie wie der gesamte Frühkatholizismus und Katholizismus aller Zeiten von seiner Apokalyptik, seiner Rechtfertigungsbotschaft und Charismenlehre so gut wie nichts mehr verstanden haben" (381). Das Häufchen derjenigen, die die vom Vf. deklarierte „Mitte der Schrift" also gefunden und gelebt haben, schmilzt immer mehr zusammen.

Auf diese große Sichtung des ntl und frühpatristischen Materials läßt Vf. noch einen fünfzig Seiten starken dritten Teil der Studie folgen, und zwar mit dem Titel: „Der Frühkatholizismus im NT als Herausforderung an den Protestantismus" (384–433). Bei der Lektüre dieses letzten Teils des Buches stellt sich nun bald heraus, daß das Finale nicht so sehr der Herausforderung des Protestantismus, als vielmehr der Destruktion des Kanons als solchem und letztlich der ntl Theologie überhaupt gilt. Der Vf. legt die Axt an die Wurzel: „Die Kriterien bei der Auswahl der kanonischen Schriften sind falsch und unzureichend" (397); „Aus denselben inhaltlich-theologischen Gründen unterliegen nicht nur das Symbolum Romanum, sondern ebenso der neutestamentliche Kanon und die bischöflichen Amtsträger als eigentliche Normierungsinstanzen dem Einspruch des paulinischen Evangeliums" (399).

Sch. geht es also nicht allein um einen innerexegetischen Streit um die Festlegung dessen, was „Mitte der Schrift" sein kann, sondern ihm geht es um die totale Demontage von Kanon und Credo, von Lehramt und apostolischer Sukzession als verdammungswürdige Typika katholischer Ekklesiologie. Daher ist dieses neue Buch von Sch., auch wenn es sich als Herausforderung an den Protestantismus betitelt, eigentlich doch eine für unsere Epoche merkwürdige Abrechnung mit dem Katholizismus. Das wird zum Schluß des Buches recht offen ausgesprochen. Für den Exegeten Sch. bleibt am Schluß nur ein Paulus, der, man höre und staune, „frühprotestantische Gemeinden in Asien und Europa gegründet hat" (400). Der „wahre Protestantismus ... protestiert mit Nachdruck gegen die frühkatholische Vereinnahmung der paulinischen Briefe, der paulinischen Theologie und damit des einzigen Zeugen des Frühprotestantismus im frühkatholischen Kanon ... Der frühkatholische Schriftenkanon ist also für die Reformationskirchen nicht sakrosankt, sondern das Produkt der confusio hominum" (400).

In Ausführung seiner programmatischen Destruktion des Kanons sieht sich Vf. nun veranlaßt, auch bei den Katholiken nachzusehen, ob sich in deren Reihen ähnliches tut. Er bringt völlig eklektizistisch einige Sätze von P. Lengsfeld, N. Appel, K. H. Schelkle, H. Küng, F. Mußner, J. Blank, R. Schnackenburg, W. Trilling und Papst Paul VI., ohne deren Ausführungen exakt zu referieren. Aber die theologischen Bemühungen all dieser katholischen Autoren sind laut Vf. „schließlich nur als Theaterdonner und Schattenboxen einzustufen" (426). Denn „diese permanente Ablehnung einer Bestimmung der Mitte der Schrift von Seiten Roms ist und bleibt aber de facto eine Illusion" (427). Das ist freilich keine noble Art, ökumenischen Dialog zu führen.

II

Hat diese Vorstellung des Gesamtentwurfs der Studie von Sch. bereits die eigentliche Stoßrichtung erkennen lassen, so sollen nun zum Ansatz und zur Durchführung einige Beobachtungen folgen. Im Einzelnen muß zur Argumentation und zur Diktion der Arbeit folgendes gesagt werden: Nach Ansicht des Vf. wirkt es auf protestantische Christen ausgesprochen schockierend, wenn sie mit der exegetischen Fachwelt immer mehr und deutlicher erkennen, daß der Frühkatholizismus nicht erst die Theologie der nachntl Ära infiziert hat, sondern schon mitten im ntl. Kanon das reine Rechtfertigungsevangelium verschleiert hat. Die Angst, daß damit die römisch-katholische Kirche und Theologie sich nicht nur auf die spätere Tradition, sondern auf den ntl. Kanon selbst berufen kann, beunruhigt die aus der Reformation herkommende Christenheit zutiefst, meint Sch. (10). Doch, so versichert er, besteht zu solcher Angst eigentlich gar kein Grund, weil „der Frühkatholizismus als Entstellung der wahren Stimme des Evangeliums" heute durch die kritische Exegese wie die des Vf. demaskiert und die kontroverstheologische Bedeutung des „Katholischen" im NT ins rechte Licht gerückt wird (11). Die frühkatholischen Tendenzen im NT, aus „existenzgefährdendem Kampf gegen den gnostischen Enthusiasmus geboren, wurden von der katholischen Kirche zu metaphysischem System und zu grandiosem, aber geschichtslosem Prinzip proklamiert" (12), und diese schon von Luther empfundene Grundahnung soll in dieser Studie von Sch. „unter revolutionär veränderten Verstehensbedingun-

gen" (12) aktualisiert werden und ins theologisch-kirchliche Gegenwartsbewußtsein der evangelischen und ökumenischen Christenheit eingebracht werden.

Daß diese „revolutionär veränderten Verstehensbedingungen" gar nicht so revolutionär sind, wie Vf. angibt, wird im Verlauf der Studie immer deutlicher, wenn sich nämlich mehr und mehr herausstellt, daß Vf. im Grunde nur einen extrem radikalisierten reformatorischen Theologieansatz vertritt, diesen von einem ausgeprägt antikatholischen Lutherbild ableitet und, bewußt blind für alle sachlichen Annäherungs- und Verstehensversuche zwischen reformatorischer und katholischer Christenheit und Theologie, hermeneutische Bastionen aufrichtet, wo sie eine ernsthafte ökumenische Theologie der letzten Jahrzehnte schon längst geschliffen hat. Revolutionär ist daher an der Grundthese und Ausarbeitung des Buches von Sch. nicht etwa der konsequent radikale reformatorische Ansatz beim „Sola fide", „Sola scriptura" und „Solus Christus" Luthers, worüber noch zu sprechen sein wird, sondern eher die für alle ökumenisch-konziliant eingestellten evangelischen wie katholischen Theologen und Laien ernüchternde Tatsache, daß eine solche ausgesprochene Kampfschrift aus der Feder eines evangelischen Ordinarius heutzutage überhaupt noch möglich ist und tatsächlich geliefert wurde. Wenn diese Studie und der hinter ihr waltende Geist nur das einsame Credo eines die Zeichen der Zeit verkennenden protestantischen Einzelkämpfers wäre, dann könnte man sie als theologiegeschichtliches Requisit in ihrer voraussichtlichen Wirkungslosigkeit bewundern, wenn sie aber Sprachrohr eines latenten Konsenses im breiten reformatorischen Kirchenvolk und seiner gegenwärtigen Führung sein sollte, wie Vf. wenigstens behauptet, wie der Rezensent aber nicht glauben will, dann bewahre uns Gott einerseits vor ökumenischer Euphorie und andererseits vor ökumenischer Verzweiflung.

Verzweifeln kann man nämlich über eine christliche Exegese, die in der gegenwärtigen Weltlage wirklich nichts besseres zu tun hat, als alte konfessionelle Gräben unaufhörlich zu vertiefen und längst überholte und vernünftig überbrückte Mißverständnisse neu aufzuwärmen und am Kochen zu halten. Die erklärte Stoßrichtung dieser Studie von Sch. geht am Kairos christlicher Theologie und Exegese vorbei, weil sie hilft, die christlichen Kirchen zu zersplittern, weltunwirksam zu lassen und damit den Text der Schrift und ihre Mitte zu Fruchtlosigkeit verurteilt. Angesichts großer Aufgaben der christlichen Kirchen im Kampf für Solidarität und Gerechtigkeit, auch im Hinblick auf die Dritte Welt, wirkt eine solche, die Einheit der Kirche von innen heraus zersetzende exegetische Studie nicht nur anachronistisch, sondern geradezu schicksalhaft gefährlich. Die der Konzeption von Sch. zugrundeliegende Ekklesiologie einer kanonlosen, unkatholischen, kirchenfreien und letztlich sogar jesusfreien „Mitte der Schrift" kann nicht nur als hermeneutisches Desiderat antikatholischer Affekte des Vf. verharmlost werden, sondern muß in ihrer fatalen Tendenz zur Selbstzerfleischung christlicher Kirchen erkannt werden. Die scharfe und oft ins Verletzende ausfällige Sprache des Vf. verrät sein polemisches Sendungsbewußtsein. Er versperrt sich dadurch den klaren Blick für heute notwendige und weithin anerkannte hermeneutische Erkenntnisse und gelangt daher auf der ganzen Linie seines Themas zu massiven Fehlinterpretationen.

Daß man in der katholischen Theologie heute ein neues Bild von Luther, von der Reformation, vom „Sola scriptura" und von der zentralen Bedeutung der Rechtfertigungslehre für den christlich-katholischen Glauben pflegt, hat Sch. nicht wahrgenommen. Daher operiert er im Grunde in seiner Polemik mit konventionellen bis antiquierten Waffen, so daß sein Schuß vor den Bug der römisch-katholischen Kirche nicht mehr allzu viel Erschütterung auslösen kann. Denn katholische Exegese und Theologie sieht die Probleme um „Mitte der Schrift" und „Sola Scriptura" sowie die ganze Problematik „Schrift-Tradition" heute differenzierter, als Sch. es für möglich hält. Der römisch-katholische Christ, vor allem aber der Exeget, vermag sich im Spiegelbild von Sch. nur noch als Karikatur zu erkennen. Das verwundert nicht, wenn man sich als protestantischer Ordinarius großzügig des Studiums katholischer Fachliteratur enthebt. Hätte Sch. auch nur einmal J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: Offenbarung und Überlieferung, Quaest. Disp. 25, Freiburg 1965, 25–69 gelesen, dann hätte er sich drei Viertel seiner Kritik an der angeblichen katholischen Inkonsequenz „Schrift und Tradition" sparen können. Hätte er dann noch die ausgezeichnete Studie von W. Trilling, „Sola Sriptura" und „Selbstauslegung der Schrift" im Licht der Exegese, in: Festgabe E. Kleineidam, hrsg. v. F. Hoffmann, Leipzig 1969, 49–72 studiert, dann hätte er sein Buch wohl anders schreiben müssen. Aber offensichtlich ist beim Vf. ein offener Dialog mit dem katholischen Partner gar nicht erwünscht, um ja nicht die Selbstsicherheit des eigenen Apriori zu gefährden.

Vf. charakterisiert die „drei grundstürzenden Positionen der Reformation" als „drei revolutionäre Erkenntnisse" (12):

1. „Die Proklamation der Alleinherrschaft der Schrift mit dem alles Bisherige zertrümmernden schlagwortartigen Schlachtruf: ‚Allein die Schrift' (sola scriptura als erste reformatorische Exklusivpartikel) – und nicht die Bevormundung der Schrift durch die kirchliche Tradition in Gestalt der Päpste und Konzilien. ... Die Reformation beginnt im Widerspruch zur römischen These: Schrift und Tradition! ... Entscheidend ist hierbei die Feststellung, daß es eindeutig um Herrschaftsverhältnisse geht. Galt bis zur Reformation die Beherrschung und Vereinnahmung der Schrift durch die kirchliche Tradition, als deren Hüter sich die in apostolischer Sukzession stehenden Bischöfe mit der scheinbaren Unfehlbarkeit ihres bischöflichen Lehramtes verstanden, so proklamiert Luther die Alleinherrschaft der Schrift über alle kirchliche Tradition. ... Die Schrift bedarf darum auch keines Auslegers, sondern sie ist ‚selbst ihr eigener Ausleger'" (12–13).

2. „Die radikale Ablehnung Luthers der altkirchlichen und mittelalterlichen Methode des vierfachen Schriftsinnes ... Reformatorische Theologie ist durch Luther primär historisch-kritische Exegese, die durch alle kirchlichen Auslegungstraditionen zum Urtext vorstößt ... Aller willkürlichen Schriftauslegung war damit ein für allemal ein Riegel vorgeschoben ... Die neutestamentlichen Begriffe werden aus ihrer römisch-katholischen Umklammerung gelöst und der Philologie grundsätzlich der Weg frei gemacht ... Reduktion auf den klaren, reinen und einfältigen Schriftsinn der biblischen Texte ..." (14).

3. „Die zweifellos wichtigste Entdeckung der Reformatoren jedoch war nicht nur die endgültige Auflösung der bis dahin herrschenden Identifikation von Kanon und kirchlicher Tradition, sondern auch der von Schrift und Evangelium, von Neuem Testament und Geist. Das war konsequent! ... die Schrift unter rücksichtsloser Aus- und Abblendung der römisch-katholischen Scheinautoritäten auf sich selbst gestellt ... mußte die formale Autorität des neutestamentlichen Kanons kritisiert werden ... mit seinem genuin reformatorischen Programm „Kanon im Kanon" war die Variabilität des ntl Kanons, ja der unversöhnliche Gegensatz seiner Theologien entdeckt und steht jetzt Geist gegen Geist: der Jakobus-, Judas-, Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes auf der einen, und die Paulusbriefe auf der anderen Seite. Aber da der von der altkatholischen Kirche geschaffene und tradierte Kanon keineswegs identisch ist mit dem Evangelium des Christus, wendet sich dieser Maßstab gegen das Neue Testament selbst. Die Existenz einer Schrift im ntl Kanon besagt noch lange nicht, daß sie auch evangelisch und nicht primär katholisch ist. Vielmehr muß auch die Schrift von ihrer sachlichen Mitte, von dem, was ‚Christus treibt', und also vom Evangelium der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben und nicht des Frommen aus Werken her verstanden, kritisiert, ausgelegt und verkündigt werden" (15).

Der Ausführung dieses dreifachen reformatorischen Materialprinzips, nämlich der kanonkritischen Herausarbeitung des paulinischen Christusevangeliums als „Mitte der Schrift", widmet Vf. den Hauptteil seiner Studie S. 86–381. Zuerst beschreibt er ziemlich oberflächlich die Prinzipien reformatorischer Schrifthermeneutik und belegt die bekannte Kanonkritik Luthers aus den Quellen (15–24). Luthers Urteil zum Jak ist bekannt: „Eine recht stroherne Epistel ... der Papisten Epistel ... keine Silbe hat er von Christus ... ich werde einmal mit dem Jeckel (= Jakobus) den Ofen heizen." Soweit Luther. Sch. ist nun theoretisch durchaus zu einer Lutherkritik in der Lage: „Dabei ist durchaus zuzugeben, daß Luther als der kühnste der Reformatoren die mit der Entdeckung des ‚Katholischen' im ntl. Kanon entstandenen Probleme weder in ihrer ganzen Radikalität erkannt noch theologisch hinreichend durchreflektiert hat.... Deshalb kann keiner heute Luthers Urteile ohne weiteres übernehmen oder gar wiederholen, ... weil sie selbstverständlich aufgrund der Ergebnisse der modernen Schriftforschung zu revidieren sind" (26).

Aber diese beteuerte Bereitschaft zu einer längst fälligen Luther-Revision verläuft bei Sch. leider nur in einer Richtung, nämlich die nicht genügend durchreflektierten Ansätze Luthers zu radikalisieren und bis in extremste Konsequenzen auszuspinnen, während eine sachliche Hinterfragung lutherischer Ansätze und Ideen überhaupt nicht in Frage kommt. Auf dem selben Thron, von dem Papst und römische Tradition gestürzt wurden, sitzt jetzt ein Luther mit seinen drei dogmatisierten particulae exclusivae (sola scriptura, sola fide, solus Christus), der vom Vf. weder

in den Horizont gegenwärtiger theologischer Hermeneutik noch in ein fundiertes Sachgespräch über die tatsächlich für alle christlichen Kirchen anstehenden und drängenden Fragen um Einheit des Kanons, Pluralität der Theologien im Neuen Testament, Mitte der Schrift, Kanon im Kanon usw. übersetzt werden kann. Diese Umsetzung Luther'scher Anliegen in einen am heutigen hermeneutischen Kenntnisstand orientierten Wissenschaftsdialog vermag der Autor Sch. nicht zu leisten.

Deshalb sucht man in seinem Buch vergebens nach einer positiven und konstruktiven Weiterführung der Ansätze von Luther in die heutige Diskussion um Kanon und Tradition. Der Vf. erschöpft sich im radikalisierenden Repetieren einer im Kern heute entschärften Traditionskritik Luthers, ohne zu den hinter Luthers Kritik stehenden Sachfragen vorzustoßen oder sie einer Lösung näherzubringen. Die Studie von Sch. ist weder in der Traditions- noch in der Kanondebatte auf dem Stand der Zeit und muß daher als Ausfall im theologischen Fachgespräch über Tradition, Kanon, Mitte der Schrift und Auslegungsautorität notiert werden. Wenn auch im Rahmen einer Buchbesprechung diese außerordentlich schwierigen Fragen nicht genügend behandelt werden können, so soll doch auf folgende Überlegungen nicht verzichtet werden:

Was heißt „Sola scriptura"? – Die Schrift des NT ist eine von der Kirche autoritativ als Kanon abgegrenzte Textsammlung. Die Texte dieser Sammlung sind samt und sonders sprachliche Zeugnisse von an Jesus Christus interessierten und über ihn sprechenden, ihn interpretierenden Menschen. Die „scriptura" ist also eine in sich heterogene Sammlung von Interpretationen des Jesusphänomens, deren heterogene Inhalte und Tendenzen in dem einen Punkt zusammengehalten werden, daß sie sich alle als Aussage über Jesus Christus verstehen. Ob Jesus Christus in einer Interpretation eines ntl Zeugen richtig interpretiert ist oder nicht, konnte nur der Konsens der die Intention Jesu bewahrenden und auslegenden Primärzeugen entscheiden. Von daher ist nicht erst der Kanon, sondern schon die Größe „scriptura" selbst Produkt eines soziologisch kontrollierten Sprechens über das Jesusphänomen. Schon von Anfang an konnte nicht beliebig und willkürlich über den irdischen Jesus und dann über den auferstandenen Jesus Christus referiert werden. Es gab von Anfang an, schon vor Ostern, im Spektrum möglicher heterogener Jesusinterpretationen eine soziologisch notwendige Instanz selektiver und kontrollierender Funktion, die, wenn man vorgreifend so formulieren darf, den „ekklesialen" Faktor in der Entstehung, Zulassung und Wertung primärer Jesusinterpretationen darstellt. Eine im soziologisch freien Raum schwebende Größe „scriptura" gab es sprachgeschichtlich nie und ist kommunikationsanalytisch ein Unding. Es gab immer nur ein Sprechen und Texte von am Jesusphänomen interessierten Zeugen, die sich bei fortschreitender Differenzierung der urgemeindlichen Kommunikationsverhältnisse des Sprechens über Jesus soziologische Mechanismen der Kontrolle, der Kontinuität und der Identität zwischen Jesusintention und Jesusinterpretation schaffen mußten. Nur dieser ekklesialen Kontrolle im frühesten Stadium ist es zu verdanken, daß einige Zeugnisse über Jesus bewahrt wurden, andere ausgeschieden wurden und schließlich auch das paulinische Zeugnis Heimatrecht im Kanon erhielt. Selbstverständlich ist dann die Kanonbildung im ersten bis dritten Jahrhundert, die ja faktisch noch nicht abgeschlossen ist in ökumenischer Hinsicht, ebenfalls Ergebnis dieser ekklesialen Kontrolle über die authentische Versprachlichung des Jesusphänomens durch Primärzeugen.

Luther konnte im Horizont des damaligen Reflektionsstandes weder die kommunikationstheoretischen Implikationen des durch das Jesusphänomen initiierten Sprachprozesses, der zum NT und letztlich zur christlichen Theologie führte, noch die soziologisch notwendigen Regelmechanismen einer an Kontinuität, Identität und Applikation der originären Jesusintention interessierten Sprachgemeinschaft überblicken, und Sch. tut das ebensowenig.

Nun wird man Luther zugestehen, daß er vor 400 Jahren von solchen hermeneutischen Problemen noch nichts wußte, während man inzwischen ja doch in der evangelischen und katholischen Theologie erkannt hat, daß die Standpunkte der Reformatoren und der römischen Tradition des Katholischen sich in vielem näher sind, als manche es wahrhaben wollen. Heute weiß auch jeder aufgeschlossene katholische Theologe, daß die Größe „Schrift" selbst Produkt eines sich über siebzig Jahre, von der Spruchquelle über die Synoptiker, Paulus bis hin zu Johannes und 2 Petr hinziehenden Sprachprozesses ist, so daß die Schrift selbst nur als sprachlich gewordene und vertextete Tradition verstanden werden kann. Vgl. dazu vor allem J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 1965, dann aber vor allem auch K. Rahner, Heilige Schrift und Tradition, in: Schriften zur Theologie VI, 121–138 (1963). Wird die „scriptura" aber selbst als historischer Sprachprozeß und damit als Tradition gesehen, dann hebt sich die klassische Antithese „Schrift gegen Tradition" auf und die ekklesiale Kontinuität zwischen der Schrift-Tradition und der Auslegungs-Tradition muß stärker betont werden. Ist aber die Schrift in sich Tradition, dann kann der in der „scriptura" anhebende, im Textbestand des ntl Kanons konsolidierte Traditionsprozeß des Sprechens über Jesus aber nicht willkürlich am Ende des Kanons abgebrochen werden, sondern das Jesusphänomen muß weiterhin in einem kontinuierlichen ekklesialen Sprachprozeß interpretiert und bezeugt werden, jetzt freilich auf der unüberholbaren Basis des ntl Primärzeugnisses jeder Jesusinterpretation und unter der Kontrolle des die „scriptura", den Kanon und die Jesus-Verkündung verantwortenden Kirche.

Schrift, Kanon und Kirche müssen also in ihrer sprachgenetisch-soziologischen Verflochtenheit gesehen werden, so daß jede Alternativsetzung einzelner Etappen, Stufen oder Größen in diesem in sich kohärenten Sprachprozeß eine unhaltbare Fixierung auf sprachgeschichtlich nicht vorhandene Sicherheiten bedeutet. Die „scriptura", wie Luther sie als traditionslose und kirchenexterne Größe konzipierte, gab es nie und wird es nie geben, weil die „scriptura" des NT allen textpragmatischen Prozessen ausgesetzt ist und allen hermeneutischen Regeln des Verstehens und Interpretierens untersteht wie jeder andere Text auch. Da jede Schrift aber textgenetisch eine am Sprechen dieses Textes interessierte Kommunität voraussetzt, ist für das NT per se das ekklesiale Element mit all seinen Implikationen der Sprachkontrolle, der kanonischen Abgrenzung und der Auslegungsautorität postuliert. Das Verstehen eines Textes im textpragmatischen Konfliktfeld der Interpretationen stellt sich notwendigerweise als ein politisch-sozialer Vorgang legitimierender und exkommunizierender Textinterpretation dar. Ein Text kann nie im gemeinschaftsleeren Raum entstehen oder verstanden werden. Wo ein Text aber der notwendig pluralen Interpretation von Gemeinschaft ausgesetzt ist, muß die Auslegungsautorität in Funktion treten, um die Identitität des primären Textwillens zu wahren und die Konstanz der im Text investierten Sprachintention des Primärsprechers zu garantieren. Das Funktionieren von Texten in Interessengemeinschaften setzt ganz bestimmte Strukturen auslegender Autorität voraus, die von den Verfechtern des protestantischen „sola scriptura" stärker berücksichtigt werden müßten.

Damit ist aber nun auch gleichzeitig zu betonen, daß auch in der katholischen Theologie der Ort, die Rolle und die Bedeutung der Hl. Schrift als kirchenkritisches Prinzip und als oberste normative Instanz für das Lehramt im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr stark betont worden sind. Schon 1963 verwies K. Rahner auf „die Pflicht, das evangelische Sola-scriptura so ernst wie möglich zu nehmen", die heute „gegenüber der Glaubenserfahrung und der Theologie unserer evangelischen Mitchristen" besteht (Ges. Schriften VI, 133). J. Ratzinger hat das Recht des „Sola scriptura" noch schärfer herausgearbeitet in seinem Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (Das Zweite Vat. Konzil, Bd II, 518.520). Dennoch bleibt ein exklusives „Sola scriptura" ohne ausreichende Berücksichtigung seiner ekklesialen Implikationen ein sprachgenetisches und soziologisches Postulat, das textpragmatisch irreal ist. Neue sprachsoziologische Aspekte betreffs der Spannung zwischen Identität und Verfremdung, zwischen Kontinuität und „Reformation" bzw. Revolution müssen in die Überlegungen um das Zueinander von Schrift, Tradition, Lehramt und Kirche miteinbezogen werden. Nur Luther von 1542 repetieren führt in der Sachproblematik nicht weiter, wenn nicht die Luther'schen Ansätze mit modernen Mitteln weitergeführt werden, wie Sch. es zwar fordert, aber nicht tut.

Was heißt „Solus Christus"? Jesus Christus begegnet uns mit seiner ipsissima intentio (W. Thüsing) im Text des NT. Aber dieser Text vermittelt nicht den ganzen Christus. Aus vielfältigen kommunikationsanalytischen Überlegungen heraus konnte sich der Christus nicht totaliter und endgültig in den Text des NT vermitteln, worum die ntl Zeugen schon wußten. Aus diesem Grund rechnet die johanneische Christologie bereits mit einer späteren Parakletfunktion in und für Kirche, wobei der Geist Jesu die Kirche und die Jünger in all das einführen soll, was der irdische Jesus nicht mitgeteilt hat und was die Primärzeugen des irdischen Jesus jetzt noch nicht beantworten können. Der „Solus Christus" ist also einmal im Sprechen der „scriptura" anwesend, dann aber auch im Sprechen des Parakletzeugnisses der Kirche, die die ipsissima intentio Jesu stets neu aktualisieren und applizieren muß. Auch hier im „Solus Christus" kann der ekklesiale Faktor nicht eleminiert werden, so als ob Christus direkt zum hörenden Menschen, an der Kirche und am Kanon vorbei, sprechen würde und könnte. Auch hier wieder die Frage an die Reformatoren nach der praktischen Wirkweise eines ekklesial separaten, aber auch extrascripturären „Solus Christus", der soziologisch und sprachgenetisch im freien Raum hängt.

Dieses Defizit an soziologischem Bewußtsein und sprachanalytischer Hermeneutik bildet einen beträchtlichen Mangel am Ansatz und an der Durchführung der Studie von Sch. Daher gelingt es ihm in keinem einzigen Punkt, über altbekannte Positionen reformatorischer Kritik am Katholischen hinauszuführen. Was stellt sich der Vf. etwa bei folgendem Satz vor: „Der 27-Schriften-Kanon hat sich also nicht selber durchgesetzt, sondern ist in einem nicht immer durchsichtigen Prozeß entstanden ... und von der altkatholischen Amtskirche autoritativ festgelegt worden, die zu guter Letzt auch noch den Auslegungsschlüssel dazu lieferte" (395). Wie malt sich der Theologe Sch. aus, wenn sich

„ein Kanon selber durchsetzt", so ganz ohne politische, soziologische und gesellschaftsrelevanten Implikationen? Ein „Kanon" ist doch ein Textbestand, wie soll sich aber ein Text „selber durchsetzen" ohne gesellschaftlichen, in diesem Fall ekklesialen Konflikt der Interpretationen? Wie soll aber ein Text ekklesialer Gemeinschaft überhaupt möglich sein, wenn nicht eine Autorität wie auch immer „den Auslegungsschlüssel dazu liefert"? Die textpragmatische Funktion von Auslegungsautoritäten ist hier völlig ausgeklammert. Die Studie von Schulz verwendet das traditionelle Vokabular reformatorischer Kritk, ohne diese Begriffe auch nur im geringsten auf ihre sozial-ekklesialen Prozeßinhalte hin zu befragen. Überhaupt leidet die ganze Hermeneutik dieser Studie von Sch. an einem eklatanten soziologischen Defizit, indem die gesellschaftlichen Prozesse, die zu Schrift, Kanon, Auslegung und Verstehen führen, sowie die dafür notwendigen Funktionen von Autorität und Tradition von vornherein nicht realisiert werden.

Schließlich zur 3. Exklusivpartikel „Sola fide": Daß aus Tod und Auferstehung Jesu Christi soteriologisch der Glaube an die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade und „umsonst" resultiert, ist eine von der vorreformatorischen Catholica festgehaltene, unter dem Einfluß der Gegenreformation in Vergessenheit geratene und teils sogar bekämpfte, aber seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil doch wieder klar und deutlich hervorgehobene und betonte dogmatische Aussage der römisch-katholischen Theologie, die auch katholischerseits als eigentliche „Mitte der Schrift" voll und ganz akzeptiert ist und eigentlich seit Jahren schon kein kontroverstheologisches Thema mehr darstellt. Von daher wundert es einen, daß Sch. auch in diesem Punkt noch so polemisch beharrt. Die Rechtfertigungslehre sola fide et gratia ist heutzutage wieder katholisch wie vor der Reformation, vgl. dazu etwa F. Mußner, Petrus und Paulus – Pole der Einheit, Freiburg 1976. Freilich muß man das „Sola fide" mit seinem paulinischen wie gesamtntl Ruf zur helfenden sozialen Tat sehen. Heutige Exegese weiß darum, daß auch in den synoptischen Evangelien die Rechtfertigungslehre vorhanden ist, daß sie auch in der Apg den Ton angibt, daß Paulus mit seiner Rechtfertigungslehre auf der ganzen Linie urkirchlicher Theologiegeschichte letztlich gesiegt hat. Auch in der johanneischen Theologie wie im Hebräerbrief hat sich das paulinische Rechtfertigungsprinzip letztlich durchgehalten, wenn auch sprachlich stark modifiziert und den neuen Zeitverhältnissen angepaßt.

Im Grunde hat keine Schrift des ntl Kanons den irdischen Jesus in seiner Intention und dessen Interpretation in der paulinischen Rechtfertigungslehre verraten oder aufgegeben, wenn auch das sprachliche Gewand dieser Rechtfertigungslehre von Fall zu Fall wechselt. Auch für die Paulustradition in den Pastoralbriefen haben wir heute wieder mehr Gespür, wie kürzlich P. Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe, Graz 1977, herausgearbeitet hat. Und was die Bewertung des Jakobusbriefes angeht, so hat F. Mußner, Der Jakobusbrief, Freiburg ^{3}1976 und ders., Der Galaterbrief, ^{3}1977 überzeugend gezeigt, daß Jak eben kein Abfallprodukt frühkatholischer Dekadenz ist, sondern das paulinische „sola fide et gratia" trotz allem Insistieren auf der Notwendigkeit von Werkfrömmigkeit voll und ganz bewahrt hat. Aber die differenziert abwägenden Urteile eines Autors wie etwa F. Mußner fanden keinen Eingang in die schmissigen Pauschalurteile des Vf., so daß sich in Detailfragen eine weitere Auseinandersetzung mit Einzelthesen von Sch. nicht mehr lohnt, wenn er Gesprächspartner nicht wahrnehmen will. Die Art und Weise, wie er S. 71f den Standpunkt von F. Mußner in der Frage des „Sola fide" im Jakobusbrief oberflächlich referiert und als „Scheinprophetie" abqualifiziert, lädt kaum zum weiteren Gespräch ein. Auch das saloppe Referat über den derzeitigen Stand der römisch-katholischen Exegese S. 68, 406, 423ff geht in dieselbe Richtung polemischer Effekthascherei und unseriöser Stimmungsmache.

Nun noch einige Bemerkungen zu Einzelfragen: Lukas ist für den Vf. der Exponent der frühkatholischen Geschichtskonstruktion, obwohl W. G. Kümmel schon 1969 in seinem Vortrag „Lukas in der Anklage der heutigen Theologie" gegen dieses Lukasbild ankämpfte. Aber Vf. setzt das lukanische Doppelwerk erst um 130 n. Chr. an, um zum Ziel zu kommen (132). Dem Lukasprolog wird Vf. auch wohl kaum gerecht, wenn er dessen Vorhaben nur darin sieht, durch falsche historische Sicherheit den freien Glauben abzusichern und zunichtezumachen. Hier müßte man mit Vf. über das Verhältnis von Glaube und Geschichte sprechen, um das legitime Vorhaben des Lukas näher zu erfassen. Ob „die lukanische Ethik in diametralem Unterschied zu Paulus" steht, weil „der Imperativ Vorbedingung für die künftige, nicht Konsequenz der geschehenen Rechtfertigung (so Paulus) ist" (156), wage ich zu bezweifeln, weil auch Lukas die bedingungslose Annahme des Menschen aus Glaube und Gnade bejaht und sich der Imperativ als Antwort des Menschen auf Gottes Liebe ergibt.

Daß für Mt der irdische Jesus die nova lex des Frühkatholizismus gebracht hätte, indem er „radikal das gesamte atl spätjüdische Ritualgesetz ablehnte und allein das Sozialgesetz gelten ließ" (183), ist wohl gar nicht so eindeutig wie behauptet. Denn für das atl wie für das Jesus zeitgenössische Judentum hatte das Ritualgesetz durchaus soziale Implikationen und umgekehrt, so daß die kategorische Trennung von Ritus und Sozialbereich kaum auf den mattäischen Jesus zurückprojeziert werden kann. Vielmehr besteht die nova lex Jesu auch im Mt-Ev. in der Verwesentlichung der Tora auf ihre Heilsfunktion für Menschen hin. Jesus läßt jene Gesetze gelten und vertieft sie, durch die Menschen eschatologisches Heil erfahren, und er läßt jene fallen und bekämpft sie, durch die Menschen an ihrem Heil gehindert werden. Der Mensch und sein Heil im gnadenhaften Bejahtsein durch Gott und Mitmensch ist auch im Mt-Ev. Kriterium der Ethik Jesu.

Gnostizismus im Joh.-Ev. wird generell vom Vf. vorausgesetzt, ohne daß er die immerhin beachtliche Johannesinterpretation von R. Schnackenburg und deren Vorsicht gegen die gnostische Auslegung des Joh.-Ev. zur Kenntnis nimmt. Auch der Vorwurf gegen Hebr (260), durch „Ausblenden der sozialethischen Probleme ... ein negatives Kultverständnis" zu pflegen, trifft wohl kaum zu, wenn man die eindringlichen Appelle zum Durchhalten in der Verfolgung und zur Nachfolge im Leiden Jesu beachtet. Gerade Hebr predigt ein glaubensstarkes Durchhalten in der Welt, eine positive Bewältigung der politischen und schicksalhaften Widerwärtigkeiten durch Glaube.

Auch das Urteil zu Jak (287) „Zwischen Paulus und Jakobus gibt es demnach nur die theologische Alternative und den klassischen Einspruch des paulinischen Christusevangeliums gegenüber dieser frühkatholisch-römischen Theologie. Darum ist dieser Gegensatz weder einzubnen noch sachlich überbrückbar..." wiederholt unbelehrbar die altbekannten Positionen, ohne daß anderslautende Ergebnisse der sorgfältigen Textanalysen von F. Mußner, Der Jakobusbrief, ^{3}1976 berücksichtigt würden.

III

Die Frage nach der „Mitte der Schrift" ist für die ganze Christenheit ein wichtiges theologisches Problem. An ihm muß in ökumenischer Verantwortlichkeit gearbeitet werden. Das hier vorgestellte Buch von Sch. bringt dieses Problem nicht im geringsten einer Lösung näher.

Beachtliche Ansätze, auch katholischerseits, wurden gemacht, vgl. F. Mußner, Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Sicht, in: Catholica 15 (1961) 271–292; ders., „Evangelium" und „Mitte des Evangeliums". Ein Beitrag zur Kontroverstheologie, in: Gott in Welt. Festschrift f. K. Rahner, Freiburg, Bd I, 492–514; abgedruckt in: Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 159–177; I. Frank, Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon, Freiburg 1971; W. G. Kümmel, Das Problem der „Mitte des Neuen Testaments", in: L'Evangile hier et aujourd'hui. Festschrift f. F. J. Leenhardt, Neuchâtel 1968, 71–98; A. Stock, Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie, Zürich–Einsiedeln–Köln 1969; Ferd. Hahn, Das Problem „Schrift und Tradition" im Urchristentum, in: EvTh 30 (1970) 449–468.

Fragt man nach der „Mitte der Schrift", so sucht man die normative Sinnmitte des ntl Textcorpus, die Auslegungsregel für die Interpretation dieser Textsammlung. Weil es dabei immer um Fragen der Textbehandlung und Textanalyse geht, wird man wohl kaum umhin kommen, in Zukunft auch die für solche Textanalysen zuständigen Wissenschaften der Textlinguistik und Textpragmatik zu befragen, ob man in einem Textensemble überhaupt eine „Mitte" festlegen kann, wie man das machen muß, falls es überhaupt möglich ist, und was man dann mit der eventuell zu findenden „Mitte" praktisch anfangen kann. Mir scheint, daß wir bei der Suche nach dieser „Mitte der Schrift" erst am Anfang stehen und daß sich die Behauptung, daß es sie gibt und geben müßte, gar nicht so leicht beweisen läßt. I. Lonning („Kanon im Kanon". Zum dogmatischen Grundlagenproblem des ntl Kanons, Oslo–München 1972) kam immerhin am Schluß seiner ausgezeichneten Studie zu der Auffassung, daß „sich (innerhalb einer quantitativen Kanonproblematik) eine Formel wie ‚Kanon im Kanon' in sinnvoller Weise nicht unterbringen läßt" (270). Die Frage nach der „Mitte der Schrift" hängt eng zusammen mit der ganzen schwierigen Problematik eines kontrollierbaren Rekurses zwischen ntl Text und irdischem Jesus, mit der Spannung zwischen Primärrede Jesu und deren Rezeption und Wiedergabe durch die Primärzeugen, mit dem Problem des sprachlichen Funktionierens von „Tradition", mit der Frage nach der soziologischen Relevanz von kanonischen Textsammlungen für das Funktionieren von textbezogenen Kommunitäten, mit der Frage nach der Rolle von Autorität bei der kommunitären Auslegung von Texten. Die Frage nach der „Mitte der Schrift" muß wohl in Zukunft auf einem breiteren Hintergrund behandelt werden, als Vf. es tat. Der mit dem Titel „Mitte der Schrift" angedeuteten Sachproblematik wird das Buch von Siegfried Schulz in keiner Weise gerecht. Daran hinderte ihn schon seine aufdringliche Phobie des Katholischen.

Westermann, Claus: **Genesis 12–50.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. XXVIII, 126 S. (Erträge der Forschung, 48) kart. DM 27.– (Subskr. DM 15.50)

Im Jahre 1972 hatte Cl. Westermann bereits ein ähnliches Bändchen über die biblische Urgeschichte Gen 1–11 vorgelegt. Entsprechend dem Ziel der Reihe „Erträge der Forschung" bemüht er sich auch jetzt wieder, die Geschichte der Erforschung der Patriarchen- und Josef-Texte des Buches Genesis nachzuzeichnen und die wichtigsten Ergebnisse der Forschung zusammenzustellen.

Da die durch Gen 12–50 aufgeworfenen Probleme sehr vielschichtig sind, muß er den Stoff gliedern. Diese Gliederung ist allerdings nicht ganz konsequent. Er verzeichnet zuerst unter Seitenzählung mit römischen Ziffern die Forschungsliteratur zur ganzen Forschung an Gen 12–50 ohne die Literatur zur Patriarchenreligion (IX–XXVII) und teilt dann unter in Vorbemerkungen (1); A. Einleitung: Haupttypen der Erklärung der Vätergeschichten in den letzten hundert Jahren. Ergebnisse der Forschungsgeschichte (2–13); B. Die Traditionen von den Vätern in der Genesisforschung: I. Die literarische Gestalt der Vätergeschichten und ihre traditionsgeschichtliche Bearbeitung. II. Die vorliterarischen Traditionen (Sage, Mythos, Märchen). III. Die Bestandteile der Vätergeschichte: Abraham, Jakob und Esau, Josef-Erzählung (14–68); C. Erforschung von Umwelt und Zeit der Patriarchen: I. Allgemein. II. Das Problem der Zeit (Wanderungen, Länder und Völker des Vorderen Orients im 2. Jahrtausend). III. Lebensweise (Nomadische Lebens- und Wirtschaftsform; Familienrecht). IV. Die Namen der Patriarchen (69–93).

Nun folgt seltsamerweise unter D. Literatur zu Gen 12–50: Religion, Verheißung, Bund (94–96), und schließlich E. Zur Religion der Patriarchen: Einleitung. I. Drei Hauptphasen der Erforschung der Väterreligion. II. Der weitere Gang der Diskussion. III. Neuere Darstellungen der Väterreligion: 1. Der „Gott meines Vaters"; 2. Der Kult. IV. Die Geschichte der Erforschung der Verheißungen. V. Der Väterbund (97–123).

Besser wäre es gewesen, etwa so durchzugliedern: A. Allgemeine Fragen; B. Literarische und überlieferungsgeschichtliche Probleme; C. Historische Probleme; D. Religionsgeschichtliche Probleme. Jedem dieser Teile hätte man die Literatur voranstellen können. Dann hätten sich nicht soviele Überschneidungen und Wiederholungen ergeben, wie man sie jetzt auf Schritt und Tritt antrifft, was bei einem so kleinen Bändchen stört. Leider fehlt ganz ein Abschnitt „Theologische Fragen". Solche Fragen sind nur angedeutet im Nachwort (125f); ein solcher Abschnitt hätte besonders interessant werden können.

Dennoch muß man dem Vf. sehr dankbar sein für diesen kurzen und doch sehr instruktiven Überblick über die Forschung auf einem so wichtigen Gebiet der atl Exegese. Er skizziert nicht nur den Gang der Forschung, sondern auch die wichtigsten Einzelbeiträge objektiv und übersichtlich. Die umfangreiche Literatur ist in den beiden Literaturübersichten verzeichnet, so daß im Text selbst nur durch die Autorennamen und das Erscheinungsjahr darauf verwiesen zu werden brauchte. Jeder, der sich rasch über die behandelten Probleme orientieren will, wird hier eine praktische und zuverlässige Wegweisung finden. Vf. stellt dar, welches die besonderen Verdienste der einzelnen Forscher sind, verschweigt auch nicht die Schwächen ihrer Beiträge und stellt ihnen kurz seine eigene Meinung gegenüber, ohne diese dem Leser aufdrängen zu wollen, so daß sich jeder selbst ein Urteil bilden kann. Ob sich freilich seine eigene Grundauffassung, die Patriarchenerzählungen setzen die Kleinfamilie als Lebensraum voraus, halten läßt, wird man bezweifeln dürfen. Fast in allen Überlieferungsschichten findet man Erzählungen, die von zahlreichen „Knechten" wissen und die Patriarchen auch in enger Berührung mit der „größeren Öffentlichkeit" einer Stadt oder benachbarter Stämme schildern, so daß wohl die stammesgeschichtliche Interpretation der Erzvätererzählungen nicht als überholt anzusehen ist.

München Josef Scharbert

Notter, Viktor: **Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen.** Mit einem Geleitwort von Hellmut Brunner und Herbert Haag. – Stuttgart: KBW Verlag (1974). 191 S. (Stuttgarter Bibelstudien 68) kart. DM 18.–

Der in Formosa als Missionar wirkende Vf. hat sich seit vielen Jahren mit den ägyptischen Parallelen zu den biblischen Schöpfungstexten beschäftigt. Er hat selbst Ägyptologie studiert und blieb mit Exgeten und Ägyptologen in Deutschland und in Japan in engem Konakt. So konnte er es wagen, seine Beobachtungen in diesem Bändchen niederzulegen.

Vers für Vers von Gen 1,1–2,4, aber auch 2,5–7.20f überprüft er nach ägyptischen Parallelen und kommt dabei zu überraschenden, von den Fachexegeten kaum beachteten Übereinstimmungen. Der sog. Schöpfungsbericht von P weist dieselben Strukturelemente auf wie die ägyptischen Darstellungen der Theo- und Kosmogonie. Im Lichte dieser Parallelen erscheint Gen 1,1 als eine selbständige Aussage, wobei das heute so umstrittene *bᵉrē'šît bārā'* nicht als Nebensatz, sondern als Hauptsatz wiederzugeben ist. Das Chaos ist nicht ein vor der Schöpfung vorhandener Grundstoff, sondern reines Nichts. Wenn ein Ägypter Gen 1,1–3 gelesen hätte, hätte er seine eigenen Vorstellungen über die Schöpfung wiedererkannt: Gott erschafft Himmel und Erde, d. h. den Kosmos aus dem Nichts. Die einzelnen Schöpfungswerke im biblischen Text entsprechen den neun Urgöttern, auf die die Welt und ihre Teile zurückgehen. Die *rûaḥ 'elōhîm*, die über dem Urwasser schwebt, ist im Licht der ägyptischen Parallelen sicher nicht ein gewaltiger Chaossturm, wie heute viele Exegeten vermuten, sondern der mit Schöpfermacht ausgestattete Geist Gottes, ägyptisch der Ka des Schöpfergottes, dargestellt als fliegender Falke. Auch die Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes hat in Ägypten eine Parallele, wobei eindeutig die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch in der Geistbegabung und im Anteil an der Herrschermacht gesehen wird. Bei der Verteilung von acht Schöpfungswerken auf sechs Tage braucht man nicht nach einem älteren achtteiligen Schema zu suchen, das erst nachträglich in ein Sechstageschema gepreßt worden wäre, sondern man muß dieses Schema auf dem Hintergrund der ägyptischen Einteilung in drei Schöpfungsräume und drei Kategorien von Bevölkerung dieser Räume sehen. Dabei bilden auf der Seite der Räume Land, Meer, Wiesen („Kräuter") und Wälder („Bäume") und auf der Seite der „Bevölkerung" der Räume die Tiere und Menschen eine Einheit. Selbst für das Ruhen Gottes am siebten Tag findet Vf. Parallelen.

In einem Nachwort betont Vf., daß er keine Schlüsse ziehen will über historische Abhängigkeit des biblischen Schöpfungsberichts von bestimmten ägyptischen Texten, aber doch vermutet, daß nicht nur ein gemeinsames altorientalisches Weltbild vorliegt; denn die babylonischen Schöpfungstexte haben nur wenig Berührungspunkte mit den biblischen aufzuweisen. Gewisse Beziehungen zwischen dem Verf. von Gen 1f und Ägypten müssen bestanden haben. Freilich hat der biblische Tradent die ägyptischen Vorstellungen einer gründlichen Entmythologisierung unterzogen und so „im Geiste der alttestamentlichen Offenbarungsreligion ein selbständiges Meisterwerk vollbracht, durch das Gott zu uns spricht" (183). – Erläuterungen einiger ägyptologischer Begriffe und Daten, eine Zeittafel, ein Literaturüberblick und ein Nachweis der wenigen Bilder und Skizzen schließen das Bändchen ab.

Gewiß werden nicht alle aufgewiesenen Parallelen den Fachexegeten überzeugen. Auch sind die ägyptischen Texte, die allerdings immer sorgfältig belegt sind, nicht chronologisch geordnet, sondern einfach herangezogen, wie sie gerade zu dem betreffenden biblischen Vers passen. Vf. verfährt bei der Auswertung ägyptischer Texte ähnlich wie früher die Dogmatiker, wenn sie die Bibel als Steinbruch für ihre kühnen Geistesgebäude benutzten. Dennoch wird man H. Brunner beipflichten, wenn er im Geleitwort bezeugt, daß die ägyptischen Texte „zuverlässig geboten" sind und daß es sich um eine dankenswerte Materialvorlage handelt. Der Fachmann kann leicht an Hand der zuverlässig angegebenen Quellen die aufgezeigten Parallelen überprüfen und dann für die Exegese seine eigenen Schlüsse ziehen. Auch H. Haag, der gewiß nicht alles unterschreiben wird, was Vf. ausführt, z. B. über den „Geist Gottes", sagt mit Recht, daß „das ägyptische Vergleichsmaterial noch nie in solch minutiöser Kleinarbeit zusammengetragen worden" ist, wie es hier geschah. So ist das Bändchen eine Hilfe für den Exegeten; der Nichtexeget allerdings sollte es mit Vorsicht auswerten.

München Josef Scharbert

Hengel, Martin: **Juden, Griechen und Barbaren.** Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1976). 187 S., davon 6 S. Stammtafeln u. Karten (Stuttgarter Bibelstudien 76) kart. DM 18.–

Vf. ist auf dem Forschungssektor, der sich mit der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus beschäftigt, bereits durch ein umfassendes Werk hervorgetreten: Judentum und Hellenismus (WUNT 10) Tübingen ²1973. Daneben hat er sich in verschiedenen Einzeluntersuchungen als kompetenter Fachmann der zwischentestamentlichen Epoche ausgewiesen. – Die vorliegende Untersuchung zielt darauf hin, das bedeutungsvolle Zusammentreffen des Judentums und der hellenistischen Kultur der Frühzeit vor Beginn der Römerherrschaft im östlichen Mittelmeerraum aufzuhellen und darzustellen. Der Titel des Buches „Juden, Griechen und Barbaren" beruht auf einer ethnographischen Dreiteilung der hellenistischen Welt aus jüdischer Sicht. Zeugen hierfür sind Philo, Flavius, Josephus und Paulus (93).

Im I. Kap. (§ 1–5) wird die Geschichte Palästinas und der Juden in den knapp 150 Jahren zwischen dem Alexanderzug 334 v. Chr. und dem Tod des Seleukiden Antiochos III. 187 v. Chr. behandelt. In dieser Phase kam es zum ersten nachhaltigen, fruchtbaren und auch schicksalhaften Aufeinandertreffen des antiken Judentums mit der hellenistischen Kultur, und zwar sowohl im Mutterland wie in der Diaspora, vornehmlich im ptolemäischen Ägypten.

Das II. Kap. (§ 6–8) beschäftigt sich mit dem Begriff der „Hellenisierung" und analysiert dessen politische, soziale und kulturelle Komponenten. Zahlreiches außerjüdisches Material wird dabei herangezogen. Vf. fragt nach dem Verhältnis von „Hellenen" und orientalischen „Barbaren" und nach der Möglichkeit der Assimilation für Nichtgriechen an die neue Zivilisation.

Das III. Kap. (§ 9–12) verfolgt die Entwicklung der jüdischen Diaspora im griechischsprechenden Milieu Ägyptens, Griechenlands, Kleinasiens und Syriens sowie ihr Verhältnis zur hellenistischen Umwelt. Am Schluß steht ein Resümee der Lage in Palästina selbst. Ein Literaturverzeichnis, 3 Stammtafeln (Antigoniden, Ptolemäer, Seleukiden) und 3 Karten (hellenistische Umwelt um 240 v. Chr., Palästina unter den Ptolemäern und Seleukiden) beschließen das Werk.

Die Zeit (334–187 v. Chr.), die Vf. in der vorliegenden Arbeit untersucht, gehört aufgrund der Quellenlage zu den dunkelsten Epochen der israelitisch-jüdischen Geschichte. Gerade aber in diesem „saeculum obscurum" fand die entscheidende Weichenstellung zum Selbstverständnis des jüdischen Volkes in der „neutestamentlichen Ära" statt. Draus resultiert die Bedeutung und Dringlichkeit dieser Untersuchung. Mit ihr soll, wie Vf. in den Vorbemerkungen selbst angibt, ein Brückenschlag zwischen dem Ausgang des AT und der ntl Zeit versucht werden. Er kann dabei immer wieder auf sein Standardwerk „Judentum und Hellenismus" zurückgreifen, wobei jedoch vor allem die Kap. II und III eine wertvolle Ergänzung, Vertiefung und Fortführung der früheren Arbeit darstellen. Somit bietet die vorliegende Studie eine Grundlage zum besseren Verständnis des Urchristentums und seiner Umwelt.

Zu einigen Detailfragen, die im Buch angesprochen sind, sollen nun noch einige kritische Äußerungen folgen:

Vf. äußert auf S. 167 die Ansicht, daß das Buch Kohelet wohl im 3. Jh. v. Chr. in Jerusalem unter ptolemäischer Herrschaft entstanden sei. Eine derartige zeitliche Fixierung ist nicht auszuschließen, denn terminus a quo für die Entstehungszeit ist das 6./5. Jh. und terminus ad quem das 2. Jh. v. Chr. (vgl. O. Loretz, Kohelet und der Alte Orient, Freiburg 1964, 29). Nicht haltbar ist allerdings die unter Hinweis vor allem auf R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, Berlin 1973, ebenfalls auf S. 167 geäußerte Vermutung, daß gewisse Vokabeln und Wendungen bei Kohelet auf griechische Termini verweisen: miqrē („Zufall, Geschick"), tăḥăt hăššaemaeš („unter der Sonne"), ʿaśā ṭôb („Gutes tun"), ṭôb ʾašaer japē („Das Gute, das schön ist"). Eine Relation zum Griechischen ist bei diesen Ausdrücken nicht gegeben, denn miqrē kommt auch in Büchern vor, die sicher keinen griechischen Einfluß aufweisen (1 Sam 6,9; 20.26; Rut 2,3); das gleiche gilt von der Wendung „Gutes tun" (Gen. 26,29; Ps 14,1; 34.15). Die Wendung „unter der Sonne" ist auch in westsemitischen und elamitischen Inschriften bezeugt, so daß griechische Provenienz sehr unwahrscheinlich ist (vgl. Loretz S. 46f). „Das Gute, das schön ist" darf man nicht mit καλὸς κἀγαθός in Beziehung setzen, denn dieser seit dem 5. Jh. v. Chr. belegte Ausdruck dient zur Charakterisierung von Personen, während in Koh 5,17 von einer konkreten Sache des Alltags, nämlich von Essen und Trinken, die Rede ist.

Auf S. 50f spricht sich Vf. dafür aus, daß in Koh 5,7–10 bestimmte politische und soziale Verhältnisse des ptolemäischen Reiches durchschimmern. So in 5,7 „die ptolemäische Verwaltungsbürokratie" oder in 5,9f „die Geldgier des neuen hellenistisch-orientalischen ‚Managers'". Solch konkrete zeitgeschichtliche Anspielungen dürften hier jedoch nicht vorliegen. Unterdrückung der Armen, Rechtsverdrehung und Bestechung der Richter (Koh 5,7) gehören zu den geläufigen Topoi der Weisheitsliteratur (vgl. Ijob 22,6–9; 24,3–12; Spr 17,8.23; 22,22; 28,15f). Ebenso dürfte es sich bezüglich der unersättlichen Geldgier des Menschen (Koh 5,9) um einen weisheitlichen Topos handeln (vgl. Spr 27.20; Sir 5,1f; 11,10f; 31,1–6).

Vf. vermutet auf S. 168, daß Koh wegen verschiedener Anstößigkeiten eine orthodoxe Korrektur von späterer Hand erfahren hat und dadurch für fromme Ohren entschärft wurde. Aufgrund der überzeugenden Ausführungen von Loretz (290–297) ist eine solche Annahme nicht gerechtfertigt.

Auf S. 131 liest man: „Die folgenschwerste ‚Interpretation' ist die Übersetzung der Selbstdefinition Jahwes in Ex 3,14 ‚Ich bin, der ich bin' mit ἐγώ εἰμι ὁ ὤν." Anschließend zitiert Vf. E. J. Bickermann, The Septuagint as a Translation 34f: „‚Seventy' platonised the Lord himself ..." Ex 3,14 bildet eine immer wieder angeführte Stelle der LXX, die als Beispiel für eine Interpretation aus griechisch-hellenistischem Geist deklariert wird. Es bleibt allerdings fraglich, ob für diese Stelle eine solche Behauptung zu halten ist. Im hebr. Grundtext liegt ein paronomastischer Relativsatz vor, der häufig in atl Texten anzutreffen ist; vgl. C. Brockelmann, Hebr. Syntax, Neukirchen 1956, 150. Es ist nun nicht auszuschließen, daß man bei der Übersetzung in das Griechische nur von dem Bestreben geleitet war, für diese hebr.-semitische Idiomatik eine verständliche griechische Version zu bieten und deshalb den Relativsatz durch den bestimmten Artikel + Partizip in die griechische Sprachstruktur transformiert hat. Daher bleibt es fraglich, ob man in Ex 3,14 mehr als nur eine gelungene Übersetzung sehen darf.

Auf S. 132 wird ausgeführt: „Eine universalistische Ausweitung bedeutet es auch, wenn in der Septuaginta das ‚ṣeba'ôt' beziehungsweise ‚šaddaj' mit παντοκράτωρ beziehungsweise κύριος τῶν δυνάμεων übersetzt wurde." In der Sache ist dem Autor zweifellos beizupflichten, unter sprachlichen Aspekten allerdings müßte eine Präzisierung und Differenzierung erfolgen. Der ganze Ausdruck Jahwe Zebaot hätte hier notiert werden müssen, der im 2. Samuelbuch, in den beiden Königsbüchern und in den Psalmen mit κύριος τῶν δυνάμεων, an einigen Stellen von 2 Samuel, 1 Könige, 1 Chronik und vor allem im Dodekapropheton (an über hundert Stellen!) mit κύριος παντοκράτωρ wiedergegeben wird. Im 1. Samuelbuch und in Jesaja haben die Übersetzer wohl aus Unkenntnis der eigentlichen Bedeutung die hebr. Wendung einfach transkribiert: Kyrios Sabaot. Im griechischen Buch Ijob wird der Gottesname Pantokrator oft verwendet, aber nicht als Wiedergabe von Jahwe Zebaot, sondern von Schaddaj (16mal).

Die kritischen Anmerkungen, die einige Detailprobleme berühren, schmälern keineswegs den Wert der ausgezeichneten Arbeit, die einen Fortschritt in der exegetischen Forschung bedeutet. Sowohl dem Alt- wie auch dem Neutestamentler ist das Studium dieser Monographie zu empfehlen.

Corrigenda: S. 103 (Z. 19 v. o.) lies: vor ... schützen; S. 126 (Z. 6 v. o.) lies: Ergänzung; S. 138 (Z. 14 v .o.) lies: Letzterer.

Karlstadt Armin Schmitt

Osten-Sacken, Peter von der: **Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 339 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Bd 112 der ganzen Reihe) br. DM 68.–, Lw. DM 74.–

Paulsen, Henning: **Überlieferung und Auslegung in Römer 8.** – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1974). VIII, 226 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Bd 43) Ln DM 42.–

Fast zur gleichen Zeit, jedoch unabhängig voneinander, wurde von zwei Exegeten dasselbe Thema behandelt: Die Bedeutung von Röm 8 im Kontext des ganzen Römerbriefes unter Einbeziehung der Überlieferungsgeschichte bzw. der soteriologischen Bedeutung dieses Kapitels, eines Kapitels, das in der Tat zu den wichtigsten Aussagen des Apostels gehört, in denen antithetisch die für den Glauben elementaren Grundvoraussetzungen formuliert werden. Für den Rezensenten lag es daher nahe, beide Untersuchungen bezüglich ihrer Gemeinsamkeiten, d. h. ihres methodischen Einstiegs und ihrer theologischen Intention, miteinander zu vergleichen; vor allem jedoch sollte der Vergleich die je unterschiedlichen Ergebnisse aufzeigen.

Sowohl Osten-Sacken wie auch Paulsen haben sich mit Umsicht und Sorgfalt in umfangreichen monographischen Darstellungen dem seit jeher wichtigen und theologisch bedeutsamen 8. Kap. des Römerbriefs zugewandt. O.-S. tat dies in seiner Habil.-schrift, die im WS 1972/73 der Evang. Theol. Fakultät der Universität Göttingen vorgelegen hatte, P. in seiner Diss., die im Frühjahr 1972 „endgültig abgeschlossen und im Sommersemester 1972" von der Evang.-Theol. Fak. Mainz angenommen worden war (Vorwort). Obwohl Paulsen wegen der Gleichzeitigkeit des Entstehens der beiden Untersuchungen die Möglichkeit ins Auge faßte, daß eine „Überarbeitung und Angleichung [warum eigentlich? fragt sich der Rez.; die Untersuchungen waren doch unabhängig von einander entstanden] beider Arbeiten zunächst erwägenswert erscheinen mochte", hätte dies nach seiner Meinung „doch in beiden Fällen leicht zu einer Verwischung der jeweils genuinen Zielsetzung führen können" (Vorwort). Auch O.-S. erwähnt in seinem Vorwort, daß er „die 1972 der Theologischen Fakultät Mainz vorgelegte Dissertation ... von Henning Paulsen" nicht mehr berücksichtigt habe; er begründet dies mit dem Hinweis, daß „die Wege, die hier und da eingeschlagen werden, die unterschiedlichen Interessen, die beide Untersuchungen erkennen lassen, und die je anderen Akzente, die sie tragen", es als gerechtfertigt erscheinen lassen, „beide Abhandlungen im wesentlichen in der Gestalt zu veröffentlichen, in der sie seinerzeit unabhängig voneinander den Fakultäten eingereicht wurden" (5).

O.-S. hat seine Untersuchung in 3 Hauptteile untergliedert: A) Tradition und Redaktion in Röm 8; I. Form- und traditionsgeschichtliche Analyse von Röm. 8,31–39 (Druckfehler bei der Inhaltsangabe S. 6); II. Traditionsgeschichtliche Analyse von Röm. 8,1–30. B) Die Bedeutung von Röm. 5–7 für die Interpretation von Röm. 8. C) Der Sohn und die Söhne (Röm. 8,1–39). Eine Zusammenfassung, ein Ausblick, ein Literaturverzeichnis und Autorenregister schließen die Untersuchung ab. P. geht methodisch einen anderen Weg. Nach A) Einleitung und B) Röm 8 und der Aufbau des Römerbriefes, folgt im Hauptteil C) die überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 8. Im Unterschied zu O.-S. folgt P. dabei dem linearen Aufbau des Kapitels: I. Überlieferung und Auslegung in Röm 7,25a; 8,1–11; II. Überlieferung und Auslegung in Röm 8,12–17; III. ... in Röm 8,18–27; IV. ... in Röm 8,28–39. Auf S. 179–187 faßt schließlich P. sein Ergebnis zusammen. Ein Literaturverzeichnis, das m. E. etwas zu umfangreich ausgefallen, aber sorgfältiger als das von O.-S. erstellt ist, bildet den Abschluß der Untersuchung.

Osten-Sacken betont, daß Röm 8 eine innere Einheit darstellt, daß das Kapitel also als Ganzes ausgelegt werden muß; Röm 8 sei das Pendant zu Röm 7,7–24 (10). Das Verständnis des Seins der erlösten Menschen bestimme den theologischen Gehalt dieses Kapitels. Der Versuch, „den paulinischen Intentionen in Röm. 8 auf die Spur zu kommen", wird methodisch von zwei Erkenntnissen bestimmt: 1. da Paulus in Röm 8 viel überliefertes Gut aufgenommen und verarbeitet hat, soll in einem ersten Arbeitsgang die Scheidung von Tradition und Redaktion vorgenommen werden; 2. da Röm 8 nicht nur im Kontext zu 7,7–24 zu lesen ist, sondern die „Bezüge des Kapitels" noch weiter zurückreichen, ist im 2. Schritt der Untersuchung der Zusammenhang zu Röm 5,12–7,24 darzulegen und „nach der hermeneutischen Relevanz dieser Ausführungen für die Interpretation des 8. Kapitels zu fragen" (11). Vor dem Hintergrund des genannten methodischen Vorgehens ist schließlich Röm 8 „als Ganzes" zu deuten, und zwar als Beispiel paulinischer Soteriologie („Soteriologie" von O.-S. verstanden als Einheit von Christologie, Pneumatologie und Eschatologie: S. 13).

Rez. darf bestätigen, daß die Ergebnisse des 1. Kapitels von O.-S. weitgehend überzeugen. Wenn auch manchmal die Aufgliederung in die Nähe eines „Zergliederns" gerät, wenn vor allem die Begründung des Autors, weshalb er die Exegese von Röm 8 gleichsam von hinten her beginnt, nicht unbedingt überzeugt, so muß man doch zustimmen, daß Vf. trotz dieses methodischen Mangels die vom Apostel Paulus intendierte und auch durchgeführte Einheit des 8. Kap. gesehen und zu keiner Zeit aus dem Auge verloren hat. Bei der Herausarbeitung des Traditionsgutes, welcher Vf. sein Hauptinteresse gewidmet (und die er mit großer Sorgfalt durchgeführt) hat, stellte sich ihm – neben dem schwierigen Problem einer exakten Abgrenzung und überlieferungsgeschichtlichen Bestimmung – zwangsläufig die Frage, welchem religionsgeschichtlichen Kontext das in Röm 8 enthaltene Traditionsgut zuzuordnen sei. Allerdings sind bei der vom Vf. versuchten Antwort auf diese Frage seine Konklusionen nicht immer überzeugend. Vf. selbst drückt seine Zurückhaltung – oder von der Sache her bedingte Unsicherheit – aus, wenn er mehrfach Postulate formuliert: „man erwartet"; „man rechnet"; „es erstaunt" u. a. (vgl. 150.152 u. ö.). Besonders augenscheinlich wird die Schwierigkeit, das Traditionsgut religionsgeschichtlich einzuordnen, in den Ausführungen zu Röm 8,18–27 (78–128; bes. 95–101). Gerade bei dieser Problemstellung wird deutlich, daß Vf. aufgrund seiner früheren Untersuchungen zu einer gewissen Affinität zwischen ntl Literatur und jüd. Apokalyptik neigt; dennoch ist anzuerkennen, daß gerade Teil I und II wertvolle Einsichten in die paulinische Soteriologie vor dem Hintergrund überlieferten Gutes vermitteln.

Gegenüber der „Gesamtinterpretation" (226–319) ist allerdings kritisch anzumerken, daß entsprechend der von O.-S. bevorzugten Methode im Teil C (Der Sohn und die Söhne: Röm. 8,1–39) ermüdende Wiederholungen die Kraft des Einstiegs in Teil A deutlich reduzieren und die Aufmerksamkeit des Lesers sehr strapazieren, wenn dieser fortwährend mit „siehe oben" auf bereits Gesagtes verwiesen wird, so daß der dadurch zwangsläufig sich ergebende Wortreichtum (Wiederholungen, Doppelaussagen, Analogieformulierungen) zwar den Umfang der Monographie ausweitet, der konzentrierten Darstellung jedoch einigen Nachteil zufügt.

Demgegenüber beschränkt sich Paulsen sowohl hinsichtlich der Zielsetzung als auch der methodischen Durchführung. Da die Probleme in Röm 8 vielfältig, sehr differenziert und umfassende methodische Sorgfalt bedingend seien, ist es nach P. notwendig, Schwerpunkte zu setzen (1). Schwerpunkte liegen dabei a) auf der Überlieferungsgeschichte, b) auf der Interpretationsgeschichte, c) auf der Diskussion mit den urchristlichen Gemeinden, d) auf dem Faktum des Prozesses einer innerchristlichen Theologiebildung und e) auf der Ausarbeitung der genuin paulinischen Theologie.

Voraussetzung für ein richtiges Verständnis von Röm 8 ist nach P. die Erkenntnis, daß Röm 5,12 – 8,39 in unmittelbarem Zusammenhang mit 1,1–7 steht, wonach das „Evangelium Gottes" in seiner Bedeutung für das Leben der Christen aufgezeigt werden soll (10.11.21). In diesem Zusammenhang ist wichtig die Hervorhebung, daß Röm 7,25a zu Röm 8 zu zählen, die Zäsur also nach Röm 7,24 anzusetzen sei (7,25b ist nach P. spätere Glosse).

Etwas unsicheren Boden betritt P. immer dann – wie auch schon O.-S. –, wenn er die vorpaulinische Tradition zu erhellen sucht, vor allem, wenn er nach dem vorpaulinischen „Sitz im Leben" fragt: war es der Gottesdienst, die Predigt (44), die Taufe (47,91), also eine urchristliche „Liturgie" im allgem. Sinne? In richtiger Erkenntnis der Schwierigkeit dieser Frage ist Vf. stets um ein vorsichtiges und ausgewogenes Urteil bemüht. Er weiß, daß die Beweisführung „oft hypothetisch bleiben" muß (4), und zwar weil es „im Urchristentum und auch bei Paulus Überlieferung nur in der Auslegung und nicht trennbar von der Auslegung gibt" (ebd.). Allerdings – und dies gilt es zu betonen – wird dabei auch stets die Frage der Auslegung durch Paulus selbst tangiert, weil es ja oft unsicher bleibt, welches der Umfang des vorpaulinischen „Materials" ist und wieweit die überlieferte Formel „reicht" (vgl. 57). Trotz dieser Einschränkung verdient die methodisch konsequente Durchführung des Themas von P., nicht zuletzt die umfassende, stets faire und sachadäquate Diskussion mit anderen Autoren (auch wenn diese gegensätzlicher Meinung sind), uneingeschränkte Anerkennung.

Abschließend darf nach der Würdigung der beiden das Kap. Röm 8 behandelnden Arbeiten, die keineswegs umfassend und vor allem auch die Unterschiede im Detail darstellend verstanden werden darf, gesagt werden, daß hier zwei um das Verständnis des Römerbriefes bemühte Autoren engagiert und sachkundig aufgrund ihres „Vor"-verständnisses das 8. Kap. zu deuten versucht haben. Beide haben – wenn auch auf verschiedenen Wegen – Positives beigetragen zur Exegese dieses – man möchte sagen: überragenden – Kapitels im Römerbrief.

Wenn nun ein Rezensent zwei Monographien nebeneinander zu beurteilen versucht, darf er nicht überrascht sein, wenn ihm abschließend die Frage gestellt wird: Welcher Darstellung gibst du den Vorzug? Die Antwort fällt keineswegs leicht: P. verdient Anerkennung wegen seines einsichtigen methodischen Aufbaus und seiner konsequenten themaorientierten Durchführung. Wer allerdings sich einer zwar wortreicheren, aber stärker in Einzelheiten gehenden Diskussion stellen will, wird sicher O.-S. als Gesprächspartner für diese Diskussion über Röm 8 wählen.

Bochum Alexander Sand

Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Übersetzt und erklärt von Jürgen Becker, Hans Conzelmann, Gerhard Friedrich. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 295 S. 14., neu bearbeitete und ergänzte Auflage (1. Auflage ds. Bearbeitung). (Das Neue Testament Deutsch Teilbd 8. Neues Göttinger Bibelwerk) kart. DM 22.80

Das Buch bietet die 1. Auflage der völligen Revision dieses Teilbandes. In ihm erscheint zum erstenmal die Neuauslegung des Gal von J. Becker und die Neuauslegung der beiden Thess von G. Friedrich. Die schon früher vorgelegten Kommentare von Hans Conzelmann und G. Friedrich sind durchgehend revidiert. Im einzelnen enthält der Band die Kommentare zum Gal von J. Becker S. 1–85; zum Eph von H. Conzelmann S. 86–124; zum Phil von G. Friedrich S. 125–175; zum Kol von H. Conzelmann S. 176–202; zum 1 Thess von G. Friedrich S. 203–251; zum 2 Thess von dems. S. 252–276; zum Phm von dems. S. 277–286; und das Namen- und Sachregister S. 287–294.

Der erklärten Ausrichtung dieser Reihe entsprechend, den Bibeltext für die homiletische und katechetische Praxis zu erschließen und gleichzeitig wichtige wissenschaftliche Gesichtspunkte dem Leser zu eröffnen, werden diese sieben Briefe in verständlicher Sprache und mit hohem theologischem Problembewußtsein für Fachleute wie für Laien ausgelegt. Die eingehende Lektüre des Bandes überzeugt, daß alle drei Autoren dieser sieben Auslegungen ihr gestecktes Ziel vorbildlich erreicht haben und der kirchlichen Öffentlichkeit ein bündiges, gefülltes, ausgereiftes Handbuch zu den Kleinen Paulusbriefen geschenkt haben.

Alle Auslegungen sind auch von hoher ökumenischer Verantwortung getragen und lassen jede Polemik gegen katholische oder andere Auffassungen vermissen. Aus den vorgestellten The-

sen und Hypothesen wählen die Autoren jeweils mit guter Begründung ihre Standpunkte aus. Es ist nun nicht möglich, alle sieben Kommentare ins einzelne gehend zu besprechen. Daher sollen stellvertretend die beiden neuen Auslegungen von J. Becker zum Gal und von G. Friedrich zu den zwei Thess vorgestellt werden.

Der Gal wird als einheitlicher und echter Paulusbrief verstanden, zu literarkritischer Trennung besteht keine Veranlassung. In der Adressatenfrage gibt V. der nordgalatischen Hypothese (Landschaftshypothese) den Vorzug, wenn er auch den Nutzen dieser exegetischen Diskussion um die Alternativen Norden oder Süden im ganzen als nicht besonders ertragreich beurteilt, weil die soziokulturellen Situationsmerkmale der ganzen Region sowieso aus Quellenmangel kaum aufzuhellen sind, geschweige denn hierbei zwischen der Landschaft und der Provinz unterschieden werden kann. Angesichts Gal 4,13 muß offenbleiben, ob Paulus die Gemeinden zweimal besucht hatte, der genaue Termin ihrer Gründungen bleibt im Dunkeln, jedenfalls war Paulus nach der Gal 1,21 erwähnten Reise und vor der Kollekteninitiative 1 Kor 16,1 in Galatien.

Die gegnerische Front im Gal, die für das rechte Verständnis der Argumentationsketten im Brief konstitutiv ist, sieht V. in Judaisten, die unter dem Druck nationalistisch-zelotischer Ideen von Heidenchristen die Beschneidung fordern. Eine Doppelfront läßt sich im Gal nicht erkennen. Auch die Gnostikerthese von W. Schmithals vermag nicht zu überzeugen. Es ist auch nicht möglich, von synkretistischem Judenchristentum zu sprechen, weil das Judentum vor 71 n. Chr. religiöse Sondermeinungen nicht als Problem empfand, solange die orthodoxe Toraobservanz gewahrt blieb. Denn es gab neben der Tora keine normative Dogmatik, so daß auch gerade das Judenchristentum noch lange im Synagogenverband verbleiben konnte und erst durch seinen (paulinischen) Standpunkt in der Gesetzesfrage aus dem Torajudentum herausfallen mußte. Zur Deutung der Situation im Gal soll aber keinesfalls 2 Kor 6,1–7,1 herangezogen werden.

Aus den verschiedenen Angaben zur Kollekte ergibt sich durch hypothetische Kombination, daß Gal frühestens ganz am Ende des Aufenthaltes in Ephesus oder besser schon vom Weg durch Mazedonien nach Korinth, also etwa 56 geschrieben worden ist, kurz vor dem Röm, der bei dem letzten Aufenthalt in Korinth geschrieben wurde.

Anlaß des Briefes war die Tatsache, daß in Galatien das paulinische Apostelamt angegriffen worden war, und zwar im Streit um die inhaltliche Bestimmung des apostolischen Evangeliums. Daher führt Paulus die Diskussion im Brief am Leitbegriff des Evangeliums, nicht am Apostelbegriff. Paulus und seine Gegner haben verschiedene Schlüsse aus der Osterbotschaft abgeleitet. „Für die galatischen Missionare ist Ostern wohl nur eine vorweggenommene Ausnahme für Christus. Welt, Geschichte und Gesetz bestehen bis zum Ende aller Dinge weiter (vgl. Mt 5,17–19). Paulus hingegen: Die Auferstehung Christi ist nicht ein vorgezogener Sonderfall, sondern ‚zeitgemäß' (Gal. 4,4). Welt, Geschichte und Gesetz sind seither veraltet. Darum ist das Gesetz für den ohne Bedeutung, der zu Christus gehört (Röm 10,4)" (S. 9).

Wie denkt Vf. über die „Falschbrüder" im Zusammenhang des Apostelkonvents in Gal 2,4ff? „Offenbar drangen in Antiochien Judaisten ein, d. h. radikale Judenchristen, die als Wanderprediger missionierten und das Judentum als Basis des Christentums für konstitutiv hielten. Sie glichen den galatischen Irrlehrern dem Typ und der Verkündigung nach und forderten die Beschneidung, um die Heiden in das Gottesvolk einzugliedern. Christentum war für sie heilsgeschichtliche Erfüllung des Alten Testaments. Als wahres Israel steht es unter dem Gesetz, wenn es nicht vom Willen Gottes abgeschnitten sein will. Traten die Antiochener für Gesetzesfreiheit ein, mißachteten sie nach ihrer Ansicht den göttlichen Willen, ignorierten die Heilsgeschichte von Abraham bis Christus und lebten ein Heidentum mit pseudochristlicher Verkleidung" (23). In Abhebung von diesen radikalen Judaisten gestanden nun die judenchristlichen Repräsentanten, vertreten durch die „Säulen", dem Heidenchristentum de facto Legitimität zu, die „Säulen" versuchten also, zwischen den radikalen Judenchristen und den Heidenchristen eine mittlere Linie zu vertreten. So verblieb das Juden- wie das Heidenchristentum letztlich unter dem einen Evangelium, erkennbar an der Berufung des Petrus und Paulus (24).

Dem Kommentar von Becker ist die neuere Literatur zum Gal spürbar eingearbeitet. Auch der neue maßgebliche Kommentar von F. Mußner. Der Galaterbrief, Freiburg 1974 ([3]1977) ist in einigen neuen Ansätzen berücksichtigt worden, so vor allem in der These, daß sich Gal nicht gegen Juden, sondern gegen Christen mit Rejudaisierungsanfälligkeit wendet, dann aber auch in der These, daß man mit drei Streitparteien, den radikalen Judenchristen, den integrationsfähigen Judenchristen und den Heidenchristen zu rechnen habe.

Nun zu G. Friedrich: 1 Thess. V. beginnt S. 203 mit einer treffenden Schilderung des sozialen Milieus, in das die Briefe hineinsprechen. Die Stadt Thessalonich, die Wanderprediger, die Angst vor Aufruhr, die ersten Verfolgungen der Christengemeinden, in diesen Horizont schreibt Paulus sein eschatologisches Trostwort. Paulus schreibt 1 Thess im Jahr 50 auf seiner 2. Missionsreise von Korinth aus. Niemand kann die paulinische Herkunft des Briefes bezweifeln. Die Aufspaltung in vier Briefe (Schmithals) ist abzulehnen, hingegen hält Friedrich 1 Thess 5,1–11 für den apologetischen Einschub eines Späteren.

Zu 2 Thess: Trotz der äußeren Ähnlichkeit beider Briefe ist am unpaulinischen Charakter des 2 Thess nicht zu zweifeln. Das Vokabular wie die ganze Diktion unterscheiden sich zu sehr vom 1 Thess und vom übrigen Bild der Paulussprache. 2 Thess erinnert schon stark an Eph und Past. Der Brief besteht auf dem Festhalten der Überlieferungen, an der gesamten von den Aposteln herkommenden Tradition und ermahnt zum Durchhalten in Verfolgungen, spiegelt also insgesamt eine spätere Gemeindesituation. Damit werden W. Trillings Untersuchungen zum 2 Thess von 1972 weitgehend rezipiert. Die für die paulinische Theologie wichtigen Themen fehlen im 2 Thess völlig, Hinweise auf das Kreuz oder die Auferstehung Jesu sucht man vergebens (225).

Dieser neue Band der altbewährten Reihe ist auf dem neuesten Stand der Exegese, ist didaktisch gut gegliedert, übersichtlich gedruckt und außerordentlich preisgünstig, so daß er uneingeschränkt für die Bibelarbeit der Kirchen empfohlen werden kann.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser. Übersetzt und erklärt von Josef Ernst. – Regensburg: Friedrich Pustet (1974). 452 S. (Regensburger Neues Testament) Lw. DM 54.–

Conformément aux usages de la collection, le texte grec n'est pas reproduit ni scruté dans son détail philologique, mais les termes grecs importants sont discutés chaque fois qu'il convient. L'effort principal du commentaire est d'analyser la pensée et de dégager la doctrine. Ce commentaire est copieux, détaillé. Il procède par péricopes précédées d'une traduction. Une Introduction présente chacun des livres, et des Excursus sont consacrés à quelques points importants. L'érudition est solide, les analyses sont pénétrantes, les options nécessaires sont prises, mais avec prudence. Plusieurs d'entre elles peuvent être discutées, ainsi que je vais le dire.

L'authenticité paulinienne de l'épître aux Philippiens est admise, avec raison, comme une certitude qui ne se discute plus. La captivité durant laquelle elle a été écrite se conçoit mieux à Ephèse qu'à Rome ou à Césarée. Toutefois, après avoir appuyé de bons arguments cette thèse que je crois juste, l'auteur fait des réserves et préfère ne pas décider, en déclarant que la question reste ouverte (33). Cette attitude de prudence excessive se retrouve à plusieurs reprises dans son ouvrage. Ici même, après avoir bien exposé les arguments qui invitent à faire de 3,2–4,1 et de 4,10–20 des billets séparés du reste de la lettre, il oppose des arguments contraires qui sont moins convaincants, et il conclut que mieux vaut attribuer les ruptures frappantes de cette épître à des sauts naturels dans la pensée de Paul (31).

Les «épiscopes» de 1,1 sont considérés comme des pasteurs, à la lumière des Pastorales et de Act 20, 28; 1 Pet 5,2, et non comme des économes chargés des finances ainsi qu'on l'a parfois pensé. Quant aux «diacres» (ibid.), leur fonction serait essentiellement le service de la parole et de la charité.

A propos de 1,23 E. admet à bon droit que la pensée a évolué depuis 1 Th 4,13–18 : il reconnaît que Paul envisage désormais plus facilement, avant la Parousie, une mort qui lui donnera dès maintenant d'être «avec le Christ», mais il admet en même temps une influence de la pensée grecque qui ne me semble pas s'imposer. La demeure céleste dont Paul attend, dans une épître à peu près contemporaine (2 Co 5,1 ss), d'être revêtu ou «survêtu» n'évoque guère, selon moi, la condition platonicienne de l'âme séparée; elle répond plutôt au «corps pneumatique» de 1 Co 15,44, soit qu'il s'agisse du corps individuel transformé dès l'instant de la mort (contre Phil 3,21?), soit qu'il s'agisse du corps ressuscité du Christ, auquel le chrétien est déjà uni par le pneuma (cf. A. Feuillet, La demeure céleste et la destinée des chrétiens (2 Co v. 1–10), Rech. Sc. Rel. 44 (1956), pp. 161–192; 360–402).

Pour l'hymne de 2,6–11, qu'il tient avec la majorité des exégètes pour pré-paulinien, E. préfère la simple division en deux strophes : 6–8 et 9–11. Aucune des analogies «religionsgeschichtlich» proposées, ni le Serviteur d'Isaïe (Lohmeyer, Jeremias, Cerfaux), ni le Juste souffrant et exalté (Schweizer), ni Adam et le Fils de l'Homme céleste (Cullmann), ni l'Urmensch (Käsemann), ne lui paraissent capables d'expliquer l'hymne dans son ensemble. Il faut plutôt recourir à une christologie primitive et en voie de développement, qui réfléchit sur l'exaltation de Jésus en l'expliquant par son obéissance et qui entrevoit avant sa vie terrestre une préexistence quittée par une incarnation. Les discussions

relativement récentes de l'exégèse française sur la portée exacte de la «kénose» semblent ignorées. On a rattaché cet hymne à la liturgie eucharistique ou à la liturgie baptismale. Tout en préférant ce dernier rapprochement E. ne pense pas qu'une utilisation liturgique soit prouvée (79).

Tout en refusant de reconnaître dans le ch. 3 un billet séparé, E. admet qu'il y a une rupture dans le fil de la rédaction: le v. 1 tout entier se rattache à ce qui précède, et le v. 2 commence une nouvelle section où le ton change pour faire face à des adversaires.

De qui s'agit-il? Je ne saurais trop le féliciter de résister aux exégètes qui prennent le négatif de toutes les paroles de Paul pour imaginer un ou plusieurs systèmes de doctrine : ici des «intégristes», des «enthousiastes», des «laxistes» auxquels il s'opposerait. Il y a bien, pense E., dans la communauté de Philippe des Judéo-chrétiens qui restent trop attachés à la loi juive et à la «justice» qu'ils en attendent. Mais ce que Paul leur oppose relève simplement de la parénèse : après avoir évoqué son propre renoncement à des priviléges humains, il rappelle ce que doit être la vie du vrai chrétien : justice par la foi au Christ, communion à ses souffrances pour participer à sa résurrection, et cela dans l'humble conviction que la course vers ce but est loin d'être achevée.

L'authenticité du billet à Philémon est tenue pour certaine, comme il se doit. Le destinataire est bien ce personnage, qui est le chef de la communauté de Colosses. La théorie de J. Knox est rejetée, à juste titre. Chose plus discutable, Rome n'est pas acceptée comme lieu d'origine, à cause de son éloignement; Ephèse paraît à Ernst plus vraisemblable.

L'épître aux Colossiens ne peut être de Paul, pense E. Elle contient certes bien des paulinismes de pensée et même de style, et les éléments nouveaux qu'elle renferme pourraient s'expliquer en partie par les circonstances nouvelles qui l'ont occasionnée. Les traits non-pauliniens sont cependant trop considérables à ses yeux pour qu'il soit permis de maintenir à Paul la paternité directe de cet écrit. Rejetant l'hypothèse d'un faussaire qui aurait voulu se faire passer pour Paul en reprenant la liste de salutations du billet à Philémon, rejetant aussi la «gekünstelte Sekretärshypothese», il préfère songer à une «Schultheologie» paulinienne travaillant «du vivant de l'Apôtre et dans son voisinage immédiat», sans que le lieu de composition puisse être précisé, car aucune des captivités, d'Ephèse, de Césarée ou de Rome, ne convient (152). Cette solution hésitante et plutôt négative me paraît peu satisfaisante. Non seulement Rome, qui n'était point si éloignée en cette époque de fréquents voyages, peut fort bien avoir été le lieu d'origine de Phm et de Col; non seulement la «Schultheologie» travaillant à l'ombre de l'apôtre ressemble fort à l'hypothèse d'un disciple-secrétaire; mais encore et surtout les nouveautés qu'E. relève fort justement, concernant la christologie cosmique, l'Église universelle, le caractère plus objectif des notions d'Évangile, de foi, d'espérance, l'accent mis sur la révélation du «mystère», enfin le relâchement de l'eschatologie, s'expliquent fort bien, d'une part par l'hérésie colossienne qui, tout en étant «locale», a obligé Paul à situer les Puissances cosmiques dans son horizon du salut, d'autre part par l'âge plus avancé et les loisirs forcés d'une captivité qui ont développé chez lui une contemplation enthousiaste.

Suivant une opinion reçue, trop reçue, E. reconnaît en Col 1,15–20 (sans ajouter 12–14) un hymne pré-paulinien composé de deux strophes, dont la première (15–18a) proclame («feierliche Deklaration», p. 173) la préexistence cosmique du Christ, – à entendre selon lui d'une priorité de dignité, non d'une antériorité temporelle –, tandis que la deuxième (18b–20) célèbre son œuvre de rédemption universelle. Refusant d'attribuer cet hymne pré-paulinien à la gnose (Käsemann) ou à un christianisme triomphaliste (E. Schweizer), il y discerne une christologie primitive qui, d'une part remonte de l'abaissement de l'incarnation à l'idée d'une préexistence (comme déjà l'hymne de Phil 2,6–11), et d'autre part conclut de la croix et de la résurrection à une réconciliation d'ampleur cosmique. Le rédacteur de Col a pratiqué quelques additions pour mieux adapter l'hymne au reste de son épître : «du Dieu invisible» (15a), «les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances» (16c), «de l'Eglise» (18a), «afin qu'il devienne en tout le premier» (18d), «par le sang de sa croix» (20c), «aussi bien sur la terre que dans les cieux» (20d). Selon Ernst, les docteurs de Colosses incorporaient les stoicheia tou kosmou à la plénitude (plèrôma) de la divinité. L'hymne, et avec lui le rédacteur de Col, leur répond que cette plénitude est dans le Christ seul, créateur et rédempteur de tout. – Cet exposé de Ernst ne manque pas de quelques heureuses perceptions : il admet que Dieu est le sujet sous-entendu de eudokèsen au v. 19, il reconnaît que le «plérôme» n'englobe pas seulement la divinité, mais tout le kosmos (pp. 172, 199s.), il pressent même qu'il faut expliquer la première strophe à partir de la deuxième (pp. 171 et 177); mais il n'exploite pas cette féconde intuition parce qu'il reste prisonnier de la thèse aujourd'hui régnante d'un hymne «prépaulinien» allant de 15 à 20. S'il avait su s'en dégager, il aurait compris que seuls les vv. 15–17 ont été empruntés par le rédacteur de Col et que celui-ci a composé sur le même modèle les vv. 18–20, où il entasse les notions théologiques élaborées dans le reste de l'épître (voir mon article «L'hymne christologique de Col 1, 15–20», dans Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith, Leiden, 1975, pp. 226–263). Cette solution l'aurait dispensé de pratiquer dans le texte des éliminations arbitraires. Elle lui aurait épargné l'anomalie d'un hymne antérieur à l'épître qui s'opposait déjà à l'erreur combattue dans l'épître.

Au fait, sa description de cette erreur reste embarrassée et confuse. A propos des «Eléments du monde» (2,8.20), il n'évoque même pas Gal 3,19–4,10, si ce n'est pp. 210, 216, où il mentionne l'opinion de Percy, sans exploiter d'ailleurs les excellentes suggestions de ce dernier. S'il l'avait fait, il aurait ou comment l'auteur de Col, Paul selon moi, a réagi personnellement aux spéculations angéliques et aux observances de caractère mosaïque qu'il rencontrait à Colosses, en associant génialement les deux, grâce à la tradition des Anges responsables de la Loi juive, et par extension, de toutes les lois religieuses du monde avant le Christ. Pratiquer encore les observances matérielles de ces lois, c'est, aux yeux de Paul, reconnaître aux Anges, assimilés aux Puissances cosmiques, une autorité usurpée et leur rendre un culte qui n'est dû qu'au Christ. Mais, suivant une habitude fâcheuse de nombreux exégètes, E. voit dans maintes expressions de l'épître des «termes techniques» repris de l'erreur colossienne par l'auteur de Col; ainsi les «éléments du monde» (197), le «plérôme» (198), le «chirographe» et les dogmata du v. 14 (205), l'éthélothrèskia du v. 23 (214), etc.; et cette méthode malencontreuse l'empêche de faire justice à toute l'invention créatrice de Paul. Finalement, analysant la «philosophie» dénoncée par 2,8 (215–220), il critique les explications de Lohmeyer, Percy, Dibelius, et en vient à montrer une préférence pour celle de Bornkamm, tout en reconnaissant que le dualisme gnostique dont elle suppose l'influence ne peut s'accorder avec une exaltation quasi divine des «éléments du monde». Cette réserve justifiée ruine en effet la thèse de Bornkamm, mais alors pourquoi lui avoir montré de la faveur? Ici et ailleurs la pensée d'E. est peu consistante, flottant entre des explications variées et déclarant finalement que le texte offre trop peu de données claires pour qu'on puisse décider.

Je n'aurais pas dit que «la rédemption est le grand thème de l'épître aux Colossiens» (183). En revanche, l'analyse de la théologie de l'épître aux Ephésiens est bonne (245–252) : unité et universalité de l'Église, corps dont le Christ est la tête, qui rassemble Juifs et Chrétiens et se dilate aux dimensions cosmiques du «plérôme»; christologie présentée en fonction de l'ecclésiologie; «mystère» du plan divin jadis caché et maintenant révélé; eschatologie réalisée où l'attente de la Parousie ne se manifeste plus; ces divers thèmes sont bien caractérisés, avec les aspects nouveaux qu'ils présentent par rapport aux épîtres précédentes. Mais je ne pense pas qu'il faille en conclure, avec E. (et bien d'autres exégètes), qu'une telle évolution de la pensée postule une époque postérieure à celle de Paul. Selon lui, l'auteur serait un théologien de l'école paulinienne, plus précisément un judéo-chrétien frotté de gnose, écrivant vers 80–100, en quelque lieu de l'Asie mineure, pour adapter le message de son maître à sa génération. Cette conclusion ne me paraît pas nécessaire. L'évolution de pensée provoquée chez Paul par la crise de Colosses me semble expliquer suffisamment ce regard d'ampleur cosmique qui, après avoir fait aux Puissances célestes leur place dans l'histoire du salut (Col), revient au problème central du salut humain et le contemple désormais davantage sous l'aspect collectif d'une Église s'étendant aux dimensions de l'univers. D'autre part, la réclusion de la captivité et l'âge plus avancé de l'apôtre rendent compte de sa contemplation émerveillée du «mystère» et de sa moindre insistance sur une fin des temps qui tarde à venir. Il est vrai que la figure bouillonnante de Paul n'apparaît guère dans cette épître de ton impersonnel, qu'elle y est même par endroits (3,1–10) entourée d'un halo de vénération, mais cela est dû au fait qu'un disciple est intervenu dans la rédaction de l'épître. Cette «Sekretärshypothese» ne mérite nullement le dédain (261); elle est au contraire parfaitement vraisemblable. Elle peut seule expliquer l'utilisation servile

et même maladroite qu'Eph fait des formules de Col. Ici je ne puis comprendre l'assertion d'E., que les recherches «formgeschichtliche» ont prouvé qu'il n'y a aucune dépendance littéraire immédiate entre les deux épîtres (257). Pour ma part, je pense le contraire: cf. Supplément au Dict. de la Bible, VII (1961), col. 207–210; Exégèse et Théologie, III, Paris, 1968, pp. 318–334. Selon moi, la main ici est d'Esaü, mais la voix de Jacob; la rédaction littéraire est d'un disciple, ou d'un groupe de disciples; mais Paul est derrière eux, donnant à la pensée cette plénitude géniale que je ne puis attribuer à un obscur anonyme.

A qui l'épître est-elle destinée? E. rejette la «Laodizea-Hypothese», l'«Enzyklika-Hypothese», l'«Etikett-Hypothese» (Gnilka), sans proposer aucune explication du difficile ἐν Ἐφέσῳ. Je pense pour ma part que même les mots τοῖς οὖσιν manquaient dans le texte primitif de 1,1; l'épître est adressée aux églises d'Asie mineure et à l'Église universelle pour mettre au point l'ultime étape où est parvenue la pensée de l'Apôtre, après l'enrichissement provoqué par la réaction de Col. Je crois cette épître visée par Col 4,16.

Tout en mentionnant les précédents et les parallèles que l'histoire des religions peut offrir au thème du «corps du Christ», E. maintient fort heureusement que la source première de ce thème paulinien est l'union sacramentelle du corps des chrétiens au corps individuel du Christ crucifié et ressuscité (295). Mais je regrette que l'addition en Col-Eph du thème de la «tête» du corps lui paraisse due à l'influence d'une conception alors régnante de l'univers comme un grand corps (296); il a pourtant reconnu lui-même (169) que cette idée d'une tête du corps cosmique n'a pas de parallèles convaincants dans le monde ambiant. Selon moi, l'image de «tête», au sens de chef, a été trouvée par Paul pour exprimer l'autorité du Christ sur les Puissances (Col 2,10), et c'est seulement ensuite qu'elle s'est jointe tout naturellement au thème antérieur du corps, selon une combinaison qui ajoute à l'idée d'autorité celle de principe nourricier (Col 2,19; Eph 4,15–16; 5,23 ss).

Dans la barrière de 2,14 E. reconnaît avec raison la loi juive, tout en doutant d'une allusion concrète à la barrière du Temple, qui, pense-t-il, n'avait plus aucun sens symbolique pour l'auteur. Je l'approuve de ne pas voir en 2,14–18 un hymne antérieur, repris et adapté. Mais je conteste le reproche qu'il me fait (323) d'interpréter les ἀπόστολοι de 2,20 comme étant nos évêques : dans le texte qu'il incrimine je fais seulement observer, par mode d'application au présent («Remarquons en passant...»), que dans l'Église de tous les temps les apôtres ont des successeurs en la personne des évêques. Par ailleurs, je ne restreindrais pas comme lui les ἀπόστολοι de 2,20; 3,5 aux Douze «Urapostеln» (323, 353); selon moi, cette catégorie qui vient en tête des listes de charismes représente un groupe plus vaste que les douze premiers disciples de Jésus: ils sont les témoins du Christ, chargés d'annoncer le Kérygme, tandis que les «prophètes» sont les témoins de l'Esprit, chargés en particulier d'interpréter les Ecritures (Ernst lui-même, p. 353). Commentant 3,9–10 (332), au mythe de la Sophia descendant du monde divin Ernst préfère à juste titre l'arrière-fond de la littérature sapientielle juive. Les quatre dimensions de 3,18 sont à ses yeux «ein vertrautes rhetorisches Bild» pour exprimer la pleine extension du salut dans le Christ.

Le développement sur 4,1–16 est bon et maintient une réserve prudente et justifiée à l'égard du recours au mythe gnostique de l'Urmensch-Sauveur. Le commentaire de la péricope sur le mariage (5,21–33) est bon aussi et met bien en valeur le «Circulus» (385) des deux situations (mari-femme, Christ-Église) qui s'y entrelacent et s'éclairent l'une l'autre. La parénèse qui suit dans le chapitre 6 ne pose pas de graves problèmes.

On y rencontre jusqu'au bout cette exégèse soignée, documentée, volontiers prudente, et souvent juste, qui caractérise cet ouvrage. De bons Index: 1) des références à l'A. et au N.T., aux Apocryphes, à Philon et aux écrits de Qumrân, aux auteurs classiques et aux Pères de l'Église; 2) des auteurs modernes cités; 3) des sujets traités, terminent ce fort volume, dont on doit louer la solide érudition, même si l'on n'approuve pas tous ses points de vue.

Jérusalem Pierre Benoit

Latinitas – Christianitas. Lateinisches Textbuch für das Theologiestudium. Mit einem Beiheft. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild in Zusammenarbeit mit Oswald Utermöhlen. – Stuttgart: Calwer (1975). 122 S. kart. DM 12.80

Der klassische Philologe kann es nur begrüßen, wenn Theologen dafür eintreten, daß das Latein seinen Platz in der theologischen Ausbildung behauptet, und wenn sie nach neuen Wegen suchen, den lateinischen Sprachunterricht sinnvoll dem Theologiestudium einzugliedern. Das vorliegende Lesebuch, das in der Einleitung von solchem Bemühen berichtet, entstand im Auftrag der „Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums" des Ev.-theol. Fakultätentages. Es verfolgt ein dreifaches Ziel: „a) Ein erstes Hilfsmittel für integriertes Sprachenlernen zu sein, bei dem schon der Anfänger mit theologischen Sachfragen konfrontiert wird; b) Texte für die Behandlung in Lehrveranstaltungen der Historischen und Systematischen Theologie zu bieten; c) Anregungen und Hilfen für das Selbststudium zu vermitteln, sofern dieses sich um die christliche Latinität und das lateinische Christentum bemüht" (S. 8f). Diese drei Ziele sind recht verschiedenartig, und daß das Buch so viel zu wünschen übrig läßt, dürfte u. a. hierauf zurückzuführen sein. Denn um das Urteil gleich zu sprechen: die vorgelegte Textsammlung befriedigt nicht, ihr Erfolg erscheint zweifelhaft. Besonderen Wert hat man auf den erstgenannten der drei Punkte gelegt, auf den Plan also, die Theologiestudenten, die Latein erst lernen müssen, nicht mit Caesar zu plagen, sondern möglichst rasch an die Lektüre solcher Texte heranzuführen, die zu ihrem Fach in unmittelbarer Beziehung stehen. Diesem Gedanken verdankt die Sammlung offenbar vor allem ihre Entstehung (vgl. dazu Einl. S. 8). Er hat auch wirklich viel für sich. Der reiche Schatz christlicher lateinischer Literatur lädt ja zu derartiger Nutzung förmlich ein. Der Plan also ist gut, aber seine Durchführung bei weitem nicht so einfach, wie sich das der Hrsg. dieses Lesebuchs anscheinend vorstellte.

Der schwerwiegendste Nachteil des Buchs liegt darin, daß es jeden Anfänger – und wohl nicht nur ihn! – gänzlich überfordert und zwar in doppelter Hinsicht: einmal durch die Vielzahl der Texte, zum anderem durch die Qualität der Stücke.

Die vier Teile des Buchs (I: Röm. Autoren; II: Alte Kirche; III: Mittelalter; IV: Neuzeit) umfassen nach der Zählung des Buchs 60 Nummern – verschiedene lateinische Autoren und Texte von Cicero bis zum II. Vaticanum. Die Anzahl der Textstücke ist allerdings in Wahrheit noch viel größer, denn von mehreren Autoren werden jeweils Auszüge aus mehreren Werken geboten (z. B. aus vier Werken Cyprians, aus vier Werken Augustins, aus fünf Werken Luthers), ja die ausgezogenen Stücke selbst bieten nicht immer einen fortlaufenden Text, sondern sind bisweilen ihrerseits wiederum aus mehreren Teilstücken zusammengesetzt (so besteht Nr. 23 b aus drei Teilstücken). Insgesamt enthält der Band über 100 Textstücke aus 76 Werken von 58 Autoren aus zwei Jahrtausenden – und das alles auf nur 109 Seiten! Es ist einfach Illusion anzunehmen, ein solches Buch könne „ein erstes [!] Hilfsmittel für integriertes Sprachenlernen" sein, ein Hilfsmittel für den „Anfänger", für das „Selbststudium". Dem Studenten fehlen die sprachlichen Fähigkeiten, um nach wenigen Seiten Cicero in rascher, bunter Folge kirchliche Texte verschiedener Epochen lesen zu können, es fehlen ihm insbesondere die sachlichen – die historischen und theologischen – Kenntnisse, die für ein angemessenes Verständnis der mannigfaltigen Stücke dogmatischen, kirchengeschichtlichen und -rechtlichen Inhalts notwendig wären. Die knappen Einleitungen, die den einzelnen Nummern vorangeschickt sind, helfen nur wenig. Vor allem aber: es ist Illusion zu glauben, das Buch enthalte „möglichst viele sprachlich einfache Texte", wie der Hrsg. eingangs verspricht (9). Was heißt im übrigen: „möglichst viele"? Ich finde jedenfalls in der vorliegenden Sammlung zahlreiche Stücke, die nach meinen Erfahrungen heutzutage fast jedem Mitglied eines philologischen Hauptseminars arges Kopfzerbrechen verursachen würden. Dazu gehören etwa die Passagen aus Augustins Werk De spiritu et littera (54ff), das Stück aus dem ‚Tomus Leonis' (60) sämtliche Texte aus Thomas v. Aquin (79ff). Allerdings ist die sog. ‚Schwierigkeit' eines Textes bis zu gewissem Grad ein relativer Begriff: ob ein bestimmter fremdsprachlicher Text schwierig ist oder weniger schwierig, das hängt u. a. auch davon ab, in welchem Maße der Inhalt dem Lesenden vertraut oder doch ohne spezielle Vorkenntnisse zugänglich ist. In dieser Hinsicht könnte der Theologiestudent dem Philologen etwas voraus haben – so sollte man meinen. Aber ich wage es zu bezweifeln, ob heute einem Theologiestudenten der ersten Semester die kirchliche Christologie oder die klassische Gnadenlehre vertraute Gegenstände sind.

Das beigefügte Kommentarheftchen leistet höchst unzureichende Hilfe. Den Namen eines „philologischen Kommentars", der ihm in der Einleitung gegeben wird (9), verdient es jedenfalls nicht. Sprachliche, stilistische oder sachliche Erklärungen wird der Student darin kaum finden. Die sog. „Übersetzungshilfen" sollen dem Benutzer offenbar einen Teil der Nachschlagearbeit in einem lateinisch-deutschen Handwörterbuch ersparen.

Darauf deutet indirekt die Bemerkung auf S. 2 (oben) des Beihefts („Es wird vorausgesetzt, daß die nicht angegebenen Vokabeln dem lateinischen Taschenwörterbuch von Heinichen ... oder einem größeren Wörterbuch entnommen werden"), und nur so versteht man auch Angaben wie – ich greife willkürlich zu – „clavis Schlüssel", „calix Kelch", „aries Widder", „caro, carnis f. Fleisch", „anulus Ring", „peregrinus fremd", „pallidus bleich, blaß" [so zu verbessern statt

palidus S. 7,260] usw. Implere „erfüllen, leisten (ausführen)" finde ich dreimal angegeben und virtus in der Bedeutung „Kraft" („Stärke") scheint für so ungewöhnlich zu gelten, daß es zwölfmal, also wohl bei jedem Vorkommen, wiederholt wird. Kurzum: das dünne Heftchen ist großenteils mit Überflüssigem belastet. O. Utermöhlen, der den Kommentar erstellte, scheint bei seiner Arbeit vergessen zu haben, daß der Textband von erwachsenen Menschen benutzt werden soll, nicht von Tertianern: von Studenten der Theologie, die doch mindestens eine Fremdsprache, in der Regel sogar mehrere Sprachen, bereits erlernt haben und daher in der Lage sein dürften, mit einem Wörterbuch umzugehen. Wieviel Notwendiges hätte stattdessen gesagt werden können! Z. B. – um nur wieder irgendetwas herauszugreifen – zur Geschichte des Begriffs sacramentum (Text Nr. 10, S. 10 des Beihefts) oder zur Bedeutung der Begriffe forma – materia bei Thomas (Text Nr. 44c). Nicht selten fördern die tatsächlich vorgelegten Angaben eine schülerhafte Auffassung des Übersetzens, weil sie für lateinische Wörter und Wendungen einfach deutsche Äquivalente nennen, ohne daß die Bedeutungsentfaltung im Lateinischen irgendwie erkennbar würde. So finde ich zu einem Cicero-Text (Tusc. V 11) hintereinander die folgenden Angaben (S. 8 des Beihefts): „consecrata «festgehalten» ... consecuti «übernommen» . . .tegere «zurückhalten mit etwas»". Wer so Latein lernt, wird bitter enttäuscht werden, sobald er versucht, seinen Wortschatz an einem fremden Text auszuprobieren. Sind in den eben genannten Fällen die freien deutschen Wiedergaben wenigstens noch durch Anführungszeichen als solche kenntlich gemacht, so fehlen andernorts bisweilen diese äußerlichen Kennzeichen. In dem Toleranzedikt des Galerius, das Lactanz de mortibus persecutorum 34 überliefert (= Text Nr. 15), heißt es: ...multi (sc. Christiani) periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt. Dazu Utermöhlen (S. 13 des Beihefts): „subiugati verwickelt; deturbati vertrieben". Die erstere ‚Übersetzungshilfe' ist überhaupt nur demjenigen verständlich, der weiß, daß periculum als juristischer Terminus die ‚Prozeßgefahr' (vgl. Heumann-Seckel, Handlexikon zu den Quellen des röm. Rechts, Jena 1907⁴, S. 420 s. v.), insbesondere die durch einen Kriminalprozeß für den Angeklagten gegebene Gefahr und so auch den Kriminalprozeß schlechthin bezeichnen kann (s. etwa G. Landgraf im Kommentar zu Cic. pro Rosc. Am., Erlangen 1882, S. 294). Weitere Belege für periculo subiugare bringt J. Moreau (Sources Chrét. 39, 1954, Bd 2 [commentaire], S. 392). Auch die Übersetzung von deturbati muß sorgfältig abgewogen werden, weil dies wohl ein absichtlich vager Ausdruck ist (eingehend erörtert von Moreau a. O. S. 392f). „Vertrieben" paßt kaum, auch nicht in der speziell juristischen Bedeutung von d. de possessione. Man wird den Eindruck nicht los, daß Utermöhlens ‚Übersetzungshilfen' hilfen' hier verstümmelte Reste der deutschen Laktanzübersetzung in der „Bibliothek der Kirchenväter" darstellen (vgl. BKV Reihe 1, Bd 36, S. 43). Die wenigen eingestreuten Sacherklärungen dieses Kommentars sind durchweg von einer geradezu abstoßenden Magerkeit („Q. Ennius [239–169], röm. Dichter, verfaßte ‚Annales' [Jahrbücher]" – so auf S. 3; dieselbe Angabe auf S. 9, hier immerhin mit dem Zusatz: „ein nationales Epos". Hätte man an der späteren Stelle auf die frühere verwiesen und dort vielleicht noch ein oder zwei Zeilen mehr geopfert, dann wäre wohl ohne sonderlichen Raumverlust eine etwas gehaltvollere Erläuterung möglich gewesen). Man fragt sich des öfteren, ob Hinweise in solcher Verknappung überhaupt noch irgendeinen Wert haben. Gewiß kann das Beiheft nicht wettmachen, was die falsche Anlage des Textbandes verursachte: aber auch innerhalb des vorgegebenen Rahmens leistet der Kommentar zu wenig. Er erreicht nicht das Niveau bewährter Schulausgaben.

Mit der Anlage des Ganzen hängt es auch zusammen, daß diese Textsammlung bei all ihrer verwirrenden Vielfalt dennoch in geradezu aufdringlicher Weise den Eindruck der Unvollständigkeit und Lückenhaftigkeit erweckt. Diesen Mangel hier noch eigens hervorzuheben, wäre unbillig, wenn nicht manche Lücken besonders scharf ins Auge stächen. Von der Antike will ich dabei gar nicht reden – obschon nicht recht einzusehen ist, was der Kreislauf der Verfassungen bei Cic. rep. I 65ff mit dem „integrierten Sprachenlernen" der Theologen zu tun haben soll (warum nicht statt der 5 Seiten aus De re publica wenigstens ein Stück aus Seneca, der auf die Kirchenväter starken Einfluß ausgeübt hat und dessen Moralphilosophie man als christlichem Geist so verwandt empfand, daß man ihm einen Briefwechsel mit dem hl. Apostel Paulus zutraute?). Aber daß in der vielgliedrigen Kette christlicher Texte solche Autoren wie der hl. Gregor d. Gr. oder der hl. Bernhard v. Clairvaux gänzlich fehlen, ist schon arg. Darf man eine Textsammlung aus dem Gesamtbereich der christlichen Latinität vorlegen, in der Vertreter christlicher Geistesgeschichte von solchem Rang einfach ausgelassen sind? Auch ein Stück christlicher Poesie, etwa einen der ambrosianischen Hymnen, dürfte mancher vermissen. Das Lesebuch bietet eben zu viel und zu wenig zugleich. Dies gilt auch noch in anderer Hinsicht. Gewisse Textausschnitte sind so gewählt, daß sie dem Unerfahrenen unausweichlich ein schiefes Bild vom Wesen eines Autors oder vom Inhalt eines Werks aufdrängen.

Welcher Student wird noch etwas von Cassians Mönchsgesprächen lesen wollen, wenn das dürre Gerippe der Achtlaster-Reihe und ihre Unterteilung (coll. V 2f = Text Nr. 26) das einzige sind, was ihm als repräsentativ daraus angeboten wird? Kann er ahnen, welche Fülle christlicher Spiritualität in jenem Werk aufgespeichert vorliegt? Dem Cassiantext unmittelbar vorauf geht ein Stück aus Vinzenz von Lerinum (comm. 2,3, p. 3 Jülicher [PL 50,640] = Text Nr. 25), der darin „das katholische Traditionsprinzip in klassischer Weise" formuliert (so Hauschild in der einleitenden Bemerkung). Aber als sachlich notwendige Ergänzung dazu gehört die nicht minder klassische Formulierung des Prinzips des Fortschritts (common. 23, 28f, p. 33ff. Jülicher [PL 50, 667f]). Das eine ohne das andere vermittelt ein unvollständiges Bild und kann dem angemessenen Verständnis christlicher Geistesgeschichte hinderlich sein. Ein weiteres Beispiel: der Auszug aus der subtilen Gnadenlehre des hl. Thomas v. Aquin (79–83)! Was soll der arme Student damit anfangen? Unvollständig, im Beiheft unzulänglich erklärt und daher notwendig mißverständlich können diese Texte aus dem Werk des doctor communis allenfalls den Effekt einer Antithese zu den grundverschiedenen Lehren Luthers und Melanchthons (95–102) erzielen.

Man gewinnt bei näherem Zusehen den Eindruck, daß manche der erwähnten Mängel nicht bloß äußerlicher Art sind, sondern einen tieferen Ursprung haben. Der Hrsg. hat bei aller Objektivität in der äußeren Gestaltung des Bandes dennoch offenbar gewisse Linien durch die christliche Geistesgeschichte ziehen wollen, die seiner Denkrichtung wichtig erschienen.

Wenn der hl. Franziskus in eine „kirchenkritische" [!] Bewegung eingeordnet wird (S. 77 zu Nr. 43), so ist das ein ebenso sonderbares wie bezeichnendes Fehlurteil. Nr. 37 bietet unter dem Namen des Berengar v. Tours einen kurzen Text, der die Transsubstantiationslehre formuliert, und zwar so, wie sie Berengar damals beschwören mußte und wie sie bis auf den heutigen Tag in der katholischen Kirche gültig ist. Man könnte daher annehmen, das neunzeilige Textstückchen verdanke seine Aufnahme in das Lesebuch eben diesem Umstand. Doch die erklärenden Worte des Hrsg. setzen andere Akzente: „(Berengar,) einer der glänzendsten Theologen des 11. Jhs., geriet mit seiner symbolisch-spiritualistischen Eucharistielehre in Gegensatz zu der realistischen Auffassung seiner Zeit [!]. Dieser unterwarf er sich auf der römischen Fastensynode von 1079 mit der folgenden Lehrformel." Dazu muß zunächst gesagt werden: die Wendung „seiner Zeit" ist irreführend – ebenso irreführend wie die Feststellung, der Text Nr. 14a (ein Stück aus Cyprian, De opere et eleemosynis) sei „typisch für die ‚Almosenfrömmigkeit' jener Zeit [!]", oder wie die Bemerkung, Optatus v. Mileve (c. Parmen. II 1f. = Text Nr. 18) habe „die katholische Ekklesiologie seiner Zeit [!]" formuliert. Durch solche Einleitungen werden die Aussagen der Texte historistisch relativiert, entwertet. Und nicht nur das: wo wiederholt vom Geist der Epochen die Rede ist, kann sich leicht die falsche Vorstellung bilden, persönliche Creativität seitens der kirchlichen Denker habe in der Entfaltung der christlichen Lehre kaum eine Rolle gespielt (das Zitat der Stelle über die Notwendigkeit echten Fortschritts bei Vinzenz v. Lerinum [s. oben zu Text Nr. 25] hätte solcher einseitigen Sicht wirkungsvoll vorbeugen können). Darüberhinaus sind die Bemerkungen über Berengar geeignet, in dem Benutzer des Buchs ein Gefühl des Bedauerns darüber zu erwecken, daß der „glänzende Theologe" (war er das wirklich: warum wird dann kein Text von seiner eigenen Hand abgedruckt, der dieses Urteil bestätigen würde?) zur Unterwerfung gezwungen ward. Lessing empfand und urteilte ebenso, nur eben, daß er klar aussprach, was er dachte (in seiner Abhandlung über Berengar), während hier der Leser unmerklich gelenkt und geleitet wird. Nimmt man nun noch hinzu, daß diesen Äußerungen (zu Nr. 37) der Dictatus Papae (Nr. 36) unmittelbar voraufgeschickt wird, so ist man sich schon fast sicher, daß der Student der protestantischen Theologie wenig Neigung verspüren wird, in den dogmatischen Gehalt des ihm ohnehin fremdartigen Texts Nr. 37 einzudringen. Der ‚Fall Berengar' allenfalls dürfte seine flüchtige Aufmerksamkeit erregen. Von dem geistigen Ringen um die Klärung der Eucharistielehre, das dem Widerruf Berengars vom Jahre 1079 vorausging, kann er nichts ahnen. Überhaupt der Dictatus Papae! Unter abertausend anderen Möglichkeiten der Textwahl: der Dictatus Papae (Nr. 36), das Ketzeredikt Kaiser Friedrich II. (Nr. 42), die Bulle ‚Unam sanctam' (Nr. 45) – Texte, die so etwas wie die Gewürzkörner in der *lanx satura* des Herausgebers darstellen. Hauschild bietet, wie gesagt, nur authentische Texte. Und dennoch: Bisweilen müssen schon die bloßen Zusammenstellungen geradezu unweigerlich den Blick in eine ganz bestimmte Richtung lenken. Heute genügt es wohl meist schon, die Toleranzedikte der Kaiser Galerius und Konstantin (= Texte Nr. 15.16) neben das Edikt des Kaisers Theodosius d. Gr. zu stellen, das die Einheit der Kirche gegen Arianer und andere Häretiker mit staatlichen Mitteln durchsetzen sollte (= Text Nr. 19), um die Entwicklung der katholischen Kirche zur Reichskirche als bedenklich oder gar verhängnisvoll erscheinen zu lassen (wie ernst und kompliziert in

Wahrheit das Problem einer Vereinigung kirchlicher Autorität und staatlicher Macht ist, kann der unerfahrene Benutzer des Buchs kaum ermessen). Wenn aber dann noch zwischen die kaiserlichen Edikte solche Stücke wie die Texte Nr. 17.18 eingeordnet werden, so muß sich der Eindruck fortschreitender ‚Depravation' vollends verfestigen. Die zu Serdika i. J. 342 versammelten Bischöfe des westlichen Reichsteils bitten Constantius um Bekenntnisfreiheit für die Verteidiger des Nizänums im Osten (= Text Nr. 17) – also um etwas, das 40 Jahre später Theodosius seinerseits den Gegnern des Nizänums verweigerte (= Text Nr. 19): so etwa soll wohl der Leser folgern (Text Nr. 18, ein Stück aus Optatus v. Mileve, ist rein dogmatisch und daher mit den ihn umgebenden Textstücken nicht ohne weiteres vergleichbar). Gewiß ist die Entwicklung des katholischen Christentums zur Staatsreligion auch in der gelehrten Literatur kritisch beurteilt worden, so von Hermann Dörries, Kontantin der Große, Stuttgart 1958, S. 132ff. Aber dessen Ausführungen sind umsichtig, sorgsam abwägend: die völlig unzureichend erklärten Texte des Lesebuchs dagegen können durch die angestrebte Konfrontation zu einer groben, simplifizierenden Einschätzung der Verhältnisse verleiten. Man bedenke immer wieder, daß das Buch ja u. a. den Anspruch erhebt, „Anregungen und Hilfen für das Selbststudium [!]" des lateinischen Christentums zu bieten!

In der Einleitung (7f) unterstreicht der Herausgeber den Wert der lateinischen Sprache für das Verständnis der christlichen Tradition des Abendlandes und hebt in diesem Zusammenhang auch ihre „unmittelbar ökumenische Bedeutung" hervor, wobei er allerdings in erster Linie an den – heute eingeschränkten – Gebrauch des Lateins in der katholischen Kirche zu denken scheint. Vielleicht könnte das Studium des Lateinischen tatsächlich ‚ökumenische' Bedeutung erlangen, aber doch eben nur in der Weise, daß eine Beschäftigung mit der Sprache den Zugang zur Sache eröffnet, das heißt: zu einer geduldigen Beschäftigung mit den Zeugnissen christlichen Geists im weitesten Umfange anregt und so zu einer verständnisvollen Beurteilung der christlichen Geistesgeschichte aller Jahrhunderte führt. Ich zweifle, ob das vorliegende Lesebuch geeignet ist, solche Frucht des Lateinlernens wachsen zu lassen.

Was wäre einem Hrsg. zu raten, der sich neuerlich an die Aufgabe machte, ein Lesebuch für das integrierte Lateinlernen des Theologiestudenten zu schaffen? Zu allererst dies: er sollte seine Textsammlung auf jenes eine Ziel ausrichten, statt, wie Hauschild, noch anderen, heterogenen Anliegen genügen zu wollen.

Textsammlungen, die in die christliche Latinität einführen und den Zwecken des theologischen Unterrichts dienen können, besitzen wir ja schon: die von Rouët de Journel S. J. einst zusammengestellten Bände „Enchiridion Patristicum (1974[24]) und „Enchiridion Asceticum" (1965[6]), das von C. Kirch S. J. besorgte „Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae" (z. Z. vergriffen) sowie das erstmals von H. Denzinger S. J. geschaffene „Enchiridion Symbolorum, Definitionum ..." (1973[35]) – alle im Herder-Verlag erschienen – erfüllen die zuletzt genannten Aufgaben weit besser. Daß sie überdies griechische Texte (mit lateinischer Übersetzung) enthalten, ist gewiß kein Schade. Sämtlichen Ansprüchen genügen natürlich auch sie nicht: sie sind jeweils sachlich begrenzt, die ersten drei auch zeitlich. Aber hier Abhilfe zu schaffen, das wäre ein eigenes, größeres Unternehmen. Man müßte ein mehrbändiges Werk planen. Kürzer ist nun einmal ein Überblick über die Christianitas Latina nicht zu haben. Etwas ganz anderes dagegen bedeutet es, eine lateinische Anfängerlektüre für Theologiestudenten bereitzustellen. Will man dies in der Form eines Lesebuchs tun, so wären m. E. folgende Grundsätze zu beachten:

1) Es sollten solche Texte gewählt werden, die ein „integriertes" Lateinlernen ermöglichen, ohne doch zugleich mit den sprachlichen Aufgaben ein hohes Maß an Sachkenntnissen abzuverlangen, die der Student in der Regel nicht oder noch nicht hat. Besonders auf terminologisch stark befrachtete Texte, etwa solche theologisch-spekulativen Gehalts, sollte man verzichten. Märtyrerakten, Heiligenviten, Briefe, z. B. die des hl. Cyprian oder manche des hl. Hieronymus, wären geeignet, ebenso andere Schriften moralisch-aszetischen Inhalts wie die Collationes Cassians. Auch an einfachere homiletische und exegetische Werke könnte man denken, etwa an die – großenteils vor dem Volk vorgetragenen – Enarrationes in Psalmos des hl. Augustin.

2) Wer Latein lernt, braucht eine normative Grammatik, und das dürfte auch heute noch überall die übliche lateinische Schulgrammatik sein. Hieraus ergibt sich eine Schwierigkeit. Denn der Theologiestudent, der die Regeln der ciceronisch-cäsarianischen Grammatik erlernt, soll ja das Latein sofort anhand solcher Texte einüben, die von jener Grammatik in mancherlei Beziehung mehr oder minder merklich abweichen! Wie groß diese Schwierigkeit wirklich ist, kann nur die Praxis lehren. Die Gefahr aber, daß der Anfänger verwirrt wird, weil er weder das eine noch das andere: weder das klassische Latein noch das christliche Spätlatein (bzw. das mittelalterliche) ordentlich beherrscht, wird man immerhin ernst nehmen müssen. Jedenfalls sollte bei Auswahl und Kommentierung der Texte dieses Moment bewußt in Rechnung gestellt werden. Der „Cicero Christianus" Laktanz etwa empfiehlt sich besonderer Aufmerksamkeit. Auch könnte man erwägen, ob die Textsammlung nicht auf eine einzige Epoche christlicher Latinität beschränkt bleiben sollte. Das würde einiges erleichtern. Aus einem Guß wäre ein Unternehmen dieser Art freilich erst dann, wenn zu den Lesestücken die passende Grammatik hinzugeliefert würde.

3) Der Kommentator sollte alles fortlassen, was in einem der gängigen lateinisch-deutschen Handwörterbücher zu holen ist. Stattdessen sollte er Mühe und Raum für eine solide sprachliche und sachliche Erklärung opfern. Sie müßte zwar den Bedürfnissen des Anfängers angepaßt sein, brauchte deshalb aber nicht geradezu dürr auszufallen. Auch einfache und einfachste Erläuterungen können so abgegeben werden, daß sie der Fortgeschrittenere ohne Widerwillen liest und der (erwachsene!) Anfänger sich durch sie in seinem Interesse für den jeweiligen Gegenstand gefördert fühlt.

4) Kurze Textfetzen erschweren oft das Verständnis. Die Devise sollte sein: lieber weniger Stücke, dafür aber möglichst abgerundete Zusammenhänge! Nötigenfalls müßte im Kommentar genau angegeben werden, in welcher gedanklicher Verbindung der gewählte Ausschnitt im originalen Kontext steht.

5) Die Aufnahme lateinischer Texte aus der nichtchristlichen Antike, etwa aus Werken Ciceros oder Senecas, ist im Rahmen eines solchen Lesebuchs für Theologiestudenten nur dann sinnvoll und nützlich, wenn durch Erklärungen im Kommentar und nach Möglichkeit auch durch Gegenüberstellung geeigneter christlicher Texte, die Umformung (Umwertung, Umorientierung, μετάθεσις) antiken Gedankenguts durch das Christentum beispielhaft verdeutlicht wird. Denn schlechthin in die „vorangegangene römische Latinität" irgendwie einführen zu wollen (vgl. Hauschild, Einl. S. 9), das wäre wieder eine Illusion – 22 Seiten genügen dafür jedenfalls nicht –, und ‚Parallelen' zu christlichen Gedanken aus der paganen Philosophie einfach bloß abzudrucken, das hieße lediglich der heute so beliebten, nichtsdestoweniger falschen Nivellierung zwischen Antike und Christentum Vorschub leisten!

Ein Lesebuch ist freilich nicht die einzige Lösung. Man könnte auch daran denken, dem Theologiestudenten passend kommentierte Einzelschriften christlicher Autoren in die Hand zu geben. Auf diese Weise ließen sich vielleicht die oben unter Nr. 2 erwähnten Schwierigkeiten mildern (der Anfänger könnte sich in einen bestimmten Text „einlesen"; Abweichungen von der Schulgrammatik könnten im Kommentar übersichtlich zusammengestellt werden). Freilich fehlt es vorerst noch an geeigneten Ausgaben. Lietzmanns Kleine Texte enthalten keine Kommentare. Einige kommentierte Schulausgaben christlicher Texte sind bei Aschendorff erschienen und auch noch käuflich. Zwar eignet sich die – auch kulturgeschichtlich hochinteressante! – Vita des hl. Severin von Eugippius wegen des starken vulgären Einschlags ihrer Sprache als lateinische Anfangslektüre wohl ebenso wenig wie der stilistisch feingedrechselte Octavius des Minucius Felix, und auch hinsichtlich der Augustinusauswahl – sie enthält Stücke aus den Confessiones und aus De civitate Dei – habe ich, was den Schwierigkeitsgrad angeht, meine Zweifel. Doch mit den Märtyrerakten (ed. F. Rütten, 1961[4]) und vor allem mit Ambrosius, De Spiritu Sancto (ed. G. Crone, 1948) könnte man einen Versuch wagen: dieses Werk zählte bereits der hl. Augustinus (doctr. chr. 4,127: CSEL 80,155) zu den Beispielen einfachen, schmucklosen, allein auf die Beweisführung gerichteten Stils.

Münster Christian Gnilka

A Pseudo-Epiphanius Testimony Book. Edited and translated by Robert V. Hotchkiss. – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholar's Press 1974. VII. 82 S. Texts und Translation 4, Early Christian Literature Series 1) kart.

Dieses griechische Testimonienbuch (TB) wurde erstmals 1928 gedruckt (Modena: Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura 13, p. 265ff); die Ausgabe war mit lateinischer Übersetzung noch vorbereitet worden von St. A. Morcelli (1737–1822) und erschien unter seinem Namen. Von Migne ist sie nicht nachgedruckt; zu vgl. ist die Epiphanius-Edition von W. Dindorf vol. IV/2, p. III ff. Hotchkiss stellt im Vorwort (1–5) die beiden Hss. kurz vor, aus denen die Sammlung bekannt ist: Codex Vaticanus Gr. 790 (14. Jh.: R. Devreesse) und Codex Athos Iviron 28 (13. Jh.: Lambros; 14. Jh.: Gregory – Aland). Sein Ergebnis ist, daß die letztgenannte Hs wahrscheinlich die ältere ist oder jedenfalls den älteren Typ vertritt und daß die erstere von ihr oder einer praktisch identischen Kopie abhängt. In beiden Codices geht sie ein

und derselben, Kyrill v. Al. zugeschriebenen Epitome von Epiphanius' Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν voraus. Und sie selbst wird im Titel also Epiphanius direkt zugeschrieben (ihre jetzige Überschrift De divina inhumanatione stammt nach H. von Morcelli). H. hält diese Zueignung für eine mögliche Information über tatsächliche Herkunft und Datierung. Aus sogenannten inneren Gründen möchte er sie nämlich ohnehin ins 4. Jh. oder wenig später datieren (5). Ungewöhnlicher Umgang mit alttestamentlichen Texten z. B. schließt eine Herkunft etwa in Kleinasien, von wo man andere Praktiken kennt, faktisch aus.

Außer diesen Hinweisen erfährt man vom Autor nur noch, daß die Testimoniensammlung möglicherweise auf eine Taufvorbereitungs- oder Tauferklärungsschrift zurückgeht. Das würde das Fehlen anderer Sakramente und namentlich die anscheinend gezielte Nichterwähnung der Eucharistie erklären. – Leider bleiben diese Angaben und Vermutungen für den Leser letztlich wertlos, weil H. pauschal auf seine nach meinen Erkundigungen ungedruckte These über das TB (The Faculty of the Graduate School of the University of Pennsylvania, 1973) verweist und den Benutzer seiner Edition mit keinerlei weiterer Hilfestellung zu Verständnis und Eigenart dieses Buches unterstützt. Dabei hätte er sich für die nicht gerade viel gelesene und praktisch unbekannte Schrift nicht mit der Edition als solcher begnügen dürfen, ohne deren inhaltlichen und historischen Wert selbst erkennbar zu machen. Er kommt lediglich noch mit einem Schriftstellenregister entgegen. In einem eigenen Vorwort heißt es zur gesamten Reihe, in der die Edition erschienen ist, daß sie schwer zugängliche Texte bieten will, die von Bedeutung sind für Erforschung und Studium der biblischen Literatur. Beim vorliegenden Dokument hat folglich wohl der auslegungsgeschichtliche Wert den Ausschlag gegeben. Aber auch dazu kein erläuterndes Wort.

Die Testimonia des Buches sind sämtlich aus dem AT, aus dem in 102 Kapiteln „alle" Einzelheiten von der Präexistenz des Sohnes bis zum Eschaton im Assoziationsstil altkirchlicher Exegese nachgewiesen werden. Ntl Texte kommen nur insofern vor, als sie eben selbst Zitate aus dem AT darstellen. Daß die Sammlung dabei begreiflicherweise auch sekundär aus dem NT zitiert, zeigen Testimonien wie TB 8 (= Jes 7,14/Mt 1,23); TB 99 (= Dan 12,1/Mt 24,21); TB 64 (= Sach 12,10/Joh 19,37) u. a., vor allem aber der Fall TB 96,3, wo Mt 24,35 irrtümlich als Jesaja-Wort aufgeführt wird, während es sich um ein Jesus-Logion handelt (vom Hg. nicht eigens kenntlich gemacht). Die Nachweise im Register sind nicht vollständig. So fehlt zu TB 13b.1a (Jes 8,14) die Angabe 1 Petr 2,6.8 (neben Röm 9,33). – Die Edition ist ein praktisches Arbeitsinstrument, freilich von begrenztem Wert: Einerseits wird es erst aufschlußreich im Ensemble weiterer auslegungsgeschichtlicher Texte der Zeit; andererseits ist seine Verwendung relativ ungeschützt, solange der Edition nicht eine genauere kritische Einleitung (über Datierung, Herkunft, verwendeten Bibeltext etc.) und auch kommentierende Noten beigegeben sind.

Regensburg Norbert Brox

Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino. – Torino: Bottega d'Erasmo 1975. XLIV, 1142 S. Ppb.

Die Schwierigkeiten, eine Festschrift zu besprechen, sind bekannt; ein Teil der Besprechungsarbeit ist dem Rezensenten aber nun dadurch abgenommen, daß in der Theologischen Bibliographie dieser Zeitschrift (ThRev. 71, 1975, 339/40) der gesamte Inhalt bibliographisch vollständig verzeichnet ist. Der Titel der Festschrift, die dem siebzigjährigen Patristiker und jetzigen Erzbischof von Turin, Kardinal M. Pellegrino, gewidmet ist, leitet sich aus der Formulierung ab, die ursprünglich im Römerbrief 5,14 steht und in lateinischer Übersetzung als Forma futuri in etwas veränderter Bedeutung von altchristlichen Theologen benützt wurde, um den Zusammenhang von atl Vergangenheit, kirchlicher Gegenwart und kommenden Eschata zu bezeichnen. Die Hrsg. haben es tatsächlich erreicht, daß die ungefähr 70 Artikel der Mitarbeiter nur patristischen Themen gewidmet sind, so daß die oft beklagte „Zerstreuung wissenschaftlichen Materials" vermieden wurde. Eine Bibliographie der wissenschaftlichen Arbeiten von M. Pellegrino (S. XVII – XLIV) steht am Anfang, dann folgen die Artikel unter den Themenbereichen Bibel und christliche Literatur, Klassik und Christentum, Christliche Apologetik, Martyriumsliteratur, Christliche Biographie, Christliche Poesie, Augustinusforschung, Theologie und pastorales Leben in der Väterzeit und schließlich Varia. Man kann in einzelnen Fällen zweifeln, ob sich der eine oder andere Beitrag richtig unterbringen ließ, aber im ganzen ist das Unternehmen als gelungen zu bezeichnen. Wenn man auf Grund der Bibliographie die Arbeiten von Pellegrino mit den Festschriftbeiträgen vergleicht, sieht man, daß auch die Absicht verwirklicht wurde, vorzugsweise solche Themen in die Festschrift aufzunehmen, die den Arbeitsbereichen von Pellegrino entsprechen, nämlich die Beziehungen der Väter zur Bibel und die Auseinandersetzung zwischen altchristlicher Literatur und klassischer Kultur. Alle Beiträge haben hohes Niveau, nicht nur diejenigen von berühmten Verfassern, so daß es ungerecht wäre, einzelne Arbeiten hervorzuheben und andere nicht zu erwähnen. Die Festschrift ist ein schönes Dokument der Verehrung für einen ebenso angesehenen wie bescheidenen Gelehrten.

Bochum Alfred Stuiber

Kracht, Hans Joachim: **Geschichte der Benediktinerabtei St. Pantaleon in Köln (965–1250).** – Siegburg: Franz Schmitt 1975. X, 273 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, Bd 11) geb. DM 44.–; br. DM 39.–

Die Darstellung der Abteigeschichte von St. Pantaleon im Hochmittelalter beginnt mit einer kurzen Einführung in die Quellen und Literatur. In einem ersten Abschnitt über die Frühzeit ist neben der Frage der Vorgängerbauten und des Pantaleonpatroziniums auch die ganze Baugeschichte der Abteikirche und der Bauten im Abteibereich behandelt, also schon ein Vorgriff auf die nächsten Jahrhunderte getan. Der Hauptteil gliedert sich in „II. Von der Klostergründung bis zum Ende der Gorzer Reform (965–1071)" und „III. Die Blütezeit des Klosters unter der Siegburger Reform". Dankbar ist man für den Anhang mit Listen der Äbte, Prioren usw. und der Besitzungen; es schließen sich an die Quellen- und Literaturverzeichnisse und ein Register (im wesentlichen Personen und Orte).

Vf. setzt sich in seiner Arbeit ausgiebig mit der Literatur auseinander und zieht dazu die erzählenden und urkundlichen Quellen heran. Eine besondere Beachtung schenkt er u. a. der Frage, wann und aus welchen Gründen die Siegburger Formung durch Erzbischof Anno unter Abt Humbert in dem Kölner Kloster eingeführt wurde. Gegenüber J. Semmler (Die Klosterreform von Siegburg, Bonn 1959) rechnet er mit der Einführung dieser Reform „erst kurz vor 1074" (100) und sieht Annos Gründe eher in einer „höheren Einschätzung der innerklösterlichen Consuetudines von Cluny oder seiner Aversion gegen das gorzisch geprägte Trierer Kloster St. Maximin ..., mit dem er wegen Malmedy im Streit lag", als in verfassungsrechtlichen Unterschieden (103, 111f, 172). Daß der – doch ursprünglich gorzische – Abt Humbert „selbständig mit den Mönchen, die dem neuen (Siegburger) Ordo geneigt waren" (99) – also ohne Hilfe von außen – die neue Formung eingeführt habe, hält der Rez. allerdings für unwahrscheinlich.

Die Gliederung der Darstellung befriedigt nicht immer; kunstgeschichtliche Überblicke über mehrere Jahrhunderte finden sich an verschiedenen Stellen (16–24, 186–192, in etwa auch 76). Bei der Schilderung der Liturgie gibt es Unklarheiten. „ad signum matutinale" (175 A. 84) bedeutet den Beginn der Vigilien, nicht der Laudes (vgl. A 85). Zwar meint die Benediktus-Regel mit „Matutini" immer die Laudes, aber in späterer Zeit wie hier in St. Pantaleon gilt dieses Wort vornehmlich für die Vigilien. Invitatorium, „Lied zur Aufforderung zum Gotteslob" und Ps 94 sind identisch und werden bis heute responsorial mit einer Antiphon gesungen; das erscheint in der Darstellung nicht deutlich (175); unter „Kappa" ist hier der liturgische Chormantel, nicht ein monastisches Kleidungsstück zu verstehen. In einem Mönchskonvent sollte man nicht „Priester" und „Kleriker niederer Weihestufen" als „verschiedene monastische Stände" unterscheiden; der Unterschied liegt vielmehr bei „monachi" (Kleriker und Laien) und „conversi" des jüngeren Typs, während die „conversi" des älteren Typs zu den „monachi" gehören (165f).

Erheblich ist die Zahl der Fehler in den Anmerkungen. So muß es richtig heißen: 57 A.7 Scottos, Christus, Hilliger; 90 A.3 sublimavit; 135 A.33 obtentu; 136. A.36 Anm. 14; 141f dreimal Cantica Canticorum; 149 A. 55 renitentem; 175 A. 85 Matutin. Der Titel von J. Leclercqs Schrift wird gewiß nicht sein: Ecrits monasterique sur le Bible (141); 178f sind mehr als 10 Fehler in den lateinischen Zitaten, dazu fehlt in A. 106 nach a pescha usque eine ganze Zeile: ad festum sancti Remigii erit caseus recens et deinceps usque.

Für das Totenbuch von Echternach gibt es jetzt statt Sackurs Auszug im NA die vollständige Ausgabe von A. Steffen, Das älteste erhaltene Obituar der Abtei Echternach: T Hémecht. Zeitschrift für Luxemburger Geschichte 14 (1961). Dort ist ein Gebehardus abbas s. Pantaeleymonis zum 7. VIII. verzeichnet (vgl. 134) und zum 30. IV. Yffridus sac. m. (vgl. 226 Nr. 205) und Teodericus sac. m., neben anderen vom Vf. aufgeführten Mönchen von St. Pantaleon.

Mit diesem Überblick über die ersten Jahrhunderte des stadtkölnischen Klosters ist der wichtigste Abschnitt der Abteigeschichte an Hand ausgedehnter Untersuchungen geschildert, aber auch die folgenden Jahrhunderte, besonders das 15. (Reformvorgänge) und das 17. (Abt. Heinr. Spichernagel), wären eine Darstellung wert.

Trier Petrus Becker

Dinter, Peter: **Rupert von Deutz, Vita Heriberti.** Kritische Edition mit Kommentar und Untersuchungen. – Bonn: Röhrscheid 1976. 146 S. (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln, Bd 13) kart. DM 38.–

Während das Corpus Christianorum die Liturgieerklärung und die Bibelkommentare Ruperts, die Monumenta Germaniae Historica sein Geschichtswerk *De victoria Verbi Dei* (in der Geistesgeschichtlichen Reihe) edierten, waren die *opera minora* vernachlässigt worden. Zuerst nahm sich Herbert Grundmann einer dieser kleineren Schriften an: Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz. Interpretation und Textausgabe, DA 22, 1966, S. 441–471. Ihn leitete die Erkenntnis, daß die frühen Monumenta-Ausgaben, zumal die der Heiligenviten, einer längst fälligen Überholung bedürften. Das Prinzip, zuerst das Historische aus den Quellen zu erheben, hatte nicht gereicht, den biblischen, liturgischen, dogmengeschichtlichen Werten gerecht zu werden, die gerade in den zahlreichen Berichten von Visionen und Mirakeln immer sichtbarer wurden. In der Nachfolge Grundmanns brachte nun Peter Dinter, ein Schüler Dieter Schallers, die bedeutendste hagiographische Schrift Ruperts, die Vita des Kölner Heiligen und Erzbischofs Heribert in einer magistralen Edition heraus, die heutigen Ansprüchen voll gerecht wird.

Mit zwei Erwartungen war zu rechnen. Einmal war wiedergutzumachen, daß die Rupertsche *Vita Heriberti* in den MGH sehr stiefmütterlich behandelt war (Script. 4 von H. Pertz 1841). Die Vorlage Ruperts, die wenig bedeutende *Vita Heriberti* von dem Lütticher Mönchen Lambert, war vorgezogen worden und Ruperts Bearbeitung erschien nur in Fußnoten zur Ausfüllung historischer Lücken. Dagegen finden wir nun in der neuen Edition ein unabhängiges, selbständiges Werk, das die Mühe, den Text zu korrigieren und ihn auf Quellen, Allusionen, Reminiszenzen hin aufzuschließen, reichlich gelohnt hat. Während noch die Acta Sanctorum 1735 beide Viten hintereinander abdruckten, ist jetzt die erste Vita, die des Lambert, völlig verschwunden und nur in wenigen Anmerkungen erwähnt. Den Grund für eine solche totale Abwertung zu erfahren, bildet den Gegenstand der zweiten Erwartung. Warum war damals so schnell eine Neufassung gewünscht gewesen? Die erste Vita, an sich solide genug gearbeitet, war kaum 50 Jahre alt. Ging es nur um den Stil? Der Prolog der einen Handschrift berichtet von dem Auftrag des Deutzer Abtes an Rupert (= seines Vorgängers), die Heribert-Vita *stilo novo* zu schreiben, der Prolog der anderen Handschrift *stilo maiore*. Lambert schrieb Reimprosa und liebte den Cursus, Rupert lehnte offensichtlich beide Stilmittel ab. Aber der Hrsg. kommt jetzt zu dem Resultat: „Die Ablehnung ist in Ruperts persönlichem Geschmack begründet, nicht in seiner geistigen und monastischen Herkunft." (134) Er hätte deutlicher sagen können, daß es nicht um den Stil ging. Denn schon im nächsten Abschnitt teilt er mit: „Ruperts innerstes Anliegen, die Grundtendenz seiner Schriften, tritt auch in der Vita offen zutage. Die Heilige Schrift bietet nicht nur das sprachliche Gerüst, sie ist auch geistiges Prinzip, d. h. der historische Inhalt der Vita wird biblisch fundiert, der Verlauf des Heiligenlebens in die alles umfassende Heilsgeschichte eingegliedert, der Heilige selbst als ein *instrumentum Christi* dargestellt." (ebd.) Sollten Abt und Mönche von Deutz dies nicht auch gewußt haben und gerade deshalb eine neue Vita haben wollen, weil die alte so wenig biblisch fundiert war? Hierzu geben die Quellen keine sichere Auskunft, auch nicht zu der Anschlußfrage: Welches besondere Interesse hatte die Abtei Deutz an einer Vita ihres Stifters, dessen Grab sie besaß, dessen Name sogar bald den ihres Marienpatroziniums verdrängte, dessen Reliquien sie 50 Jahre später in den kostbaren Heribertschrein legte, der den großartigen Anfang der Reihe der hochberühmten Kölner Schreine machte? Stand im Hintergrund nicht auch noch das Anliegen, den derzeitigen Nachfolger Heriberts, den Kölner Erzbischof Friedrich von Schwarzenburg aufmerksam zu machen? Ein historisches Seminar könnte sich mit Gewinn noch weiteren Problemen zuwenden: Wie weit liefert Rupert ein historisch echtes Bild Heriberts? F. W. Ödiger hat für seine Heribert-Darstellung im 1. Band der Kölner Diözesangeschichte die Vita nicht verwertet. Welchen theologischen Wert könnte man der Vita zuerkennen; ist hier ein überzeitlich gültiges Bischofsbild gezeichnet? Eine gute und gut kommentierte Übersetzung – nunmehr nicht schwer – würde viele Freunde finden, nicht zu vergessen die heute noch vielen Träger des immer attraktiv gebliebenen Namens.

Bei der Veranstaltung von Editionen werden selten die Erstdrucke, noch weniger die weiteren Drucke beachtet. Von der *Vita Heriberti* des Rupert fand sich nur eine einzige Hs. (Basel UB VII,33), unbekannter Herkunft, aus recht später Zeit, etwa um 1400. Diese herauszugeben hätte genügt, doch der Fleiß, mit dem die Druckausgaben verglichen wurden, lohnte sich. Der bisher im Migne PL 170, col 389–428 greifbare Text erwies sich als Nachdruck der von Arnold Mylius 1602 in Köln veranstalteten Opera omnia-Ausgabe der Rupertschriften. Mylius hatte aber nicht den Text nachgedruckt, den der Karthäuser Laurentius Surius 1570 in seiner Sammlung von Leben der Heiligen herausgebracht hatte. Ohne Einsicht in die Handschrift hätte Mylius ein Homoioteleuton, das dem Surius oder dem Schreiber der Hs., die er abdruckte, unterlief, (von 11 Worten) nicht ausfüllen können. Ferner fehlt bei Surius wie auch in der Baseler Hs. der letzte Satz des Prologs. Der Editor nimmt ein absichtliches Auslassen an, was ihn verleitet, Folgerungen aus möglichen Motiven zu ziehen, zumal es sich um einen für die Kennzeichnung der Siegburger Reform sehr wichtigen Satz handelt. Doch ist m. E. nicht auszuschließen, daß es sich um eine Glosse handelt, die sich nur in der Handschrift fand, die Mylius hatte. Allerdings muß damit ein Zweifel an die Autorschaft Ruperts in Kauf genommen werden. Daß Surius eine Handschrift aus Deutz auslieh und diese nach seinem Tode 1578 zurückgegeben „sicher in Deutz vorhanden" gewesen, so daß Mylius die gleiche Handschrift für seine Drucklegung bekam, wäre ein Glücksfall. Die meisten Handschriften, die zur Drucklegung benutzt wurden, gingen verloren: von den zahlreichen Handschriften, die Cochläus für die Erstedition der Rupertschriften 1524 gesammelt hatte, ist bisher keine einzige aufgefunden worden. Wohl darf man annehmen, daß Ruperts Heribertsvita in mehreren Exemplaren verbreitet war, wie die Baseler Hs. und ein größeres Zitat in der Vita Meinwerci (um 1160) belegen. Der Variantenapparat blieb also gering an Umfang, zumal die beiden Drucke meist übereinstimmen, also aus einer Familie kommen. Auf die Varianten des Mignetextes wurde mit Recht verzichtet; ein Hinweis auf dessen viele Druckfehler und Auslassungen wäre am Platz gewesen; schließlich war vor weiterem Gebrauch des nunmehr erledigten Mignetextes zu warnen. Der Sachapparat wurde von den Bibelzitaten entlastet, die am Rand des Textes angeschlagen wurden. Doch auch ohne sie ist der Sachapparat überaus ausführlich, reichhaltig, ja geradezu hypertroph geraten. Der Leser wird regelrecht verwöhnt, wenn hier ihm Quellen und Literatur zu den Begriffen, Ausdrücken und zur Profangeschichte vorgesetzt werden. Admirandum, non imitandum! Einerseits gebührt dem Hrsg. Dank, daß alle Bezüge gesammelt vorliegen; andererseits Bedauern, daß die Leser aus Überforderung dazu neigen werden, dies oder jenes als überflüssig zu erachten. Er kann sich aber kaum verzeihen, daß dieses umfangreiche Material nicht durch ein Register aufgeschlossen ist. Es ist nun einmal nicht zu ändern, daß die Fachgelehrten zuerst die Register einsehen und von daher sich zur Lektüre bewegen lassen.

So schön und elegant das Druckbild wirkt, es ist dem heutigen Leser doch viele Nummern (= Druckpunkte bzw. Schriftgrade) zu klein, ein wahres Augenpulver. Auch die alte Editionstechnik, nämlich hochgestellte Kleinstbuchstaben und -zahlen im Text, Aufteilung nach Satzzahl im jeweiligen Kapitel, sollte doch – wie schon vor 30 Jahren Josef Koch, Köln (früher Breslau) forderte – zugunsten einer das ganze Buch durchlaufenden Zeilenzählung aufgegeben sein.

Die Schreibweise der Baseler Handschrift, wie sie um 1400 zeitgemäß war, ist in den Text übernommen worden, was sicher viele Mühe machte. Und doch ist es kein Facsimile, denn in der Handschrift sind die meisten Großbuchstaben und alle *v*, abgesehen vom Satzanfang, klein bzw. wie *u* geschrieben. Was für Philologen wichtig und interessant sein mag, wird den Normalverbraucher – solche Editionen sollten die gute Wirkung zeitigen, daß man wieder gern zu lateinischen Texten greift – scheuen lassen. In usum scholarum – diese Forderung war wohl nie so wichtig wie heute.

Der Umfang der Heribertsvita entspricht der in den größeren Schriften Ruperts üblichen Einteilung in libri – Bücher, von denen ein jedes eine Anzahl von ziemlich gleich langen Kapiteln anreiht, durchweg an 30. Die Numerierung der Kapitel, ebenso ihre Inhaltsangabe in Form von Titeln erfolgte oft später, wurde dem Ganzen als ein Kapitelverzeichnis vorgesetzt, dann zu Beginn des einzelnen Stückes an den Rand geschrieben, in späteren Abschriften auch zwischen die Abschnitte geschoben. Jedes Kapitel ist gleichsam in einem Atemzug geschrieben oder diktiert worden. Die Überschriften entsprechen nicht immer dem Inhalt, sind oft unexakt. In unserm Fall sind die Überschriften aus späterer Zeit.

Mit Recht sind sie nicht dem Text zugeteilt worden, sie stören also nicht den Zug der Darstellung. Dieser schließlich recht äußerlichen Einteilung gegenüber nimmt sich der Versuch des Editors gut aus, der die innere Einheit erkundet. Er fand einen dreifachen Zyklus: 1. Bischofsweihe Heriberts und sein Vorleben (Kap. 1–9); 2. Kampf des Heiligen gegen das Böse, das in mannigfacher Form wider ihn anstürmt, und das er durch seine Demut besiegt (Kap. 10–28); 3. Heiliges Sterben (Kap. 29–34). Die beiden folgenden, letzten Kapitel fallen aus dem Rahmen, es sind summarisch und flüchtig dargestellte Wunderberichte. Da sich am Ende des 34. Kapitels eine Schlußformel findet, wünschten wir uns eine Untersuchung zu der Möglichkeit, ob die folgenden Kapitel nicht besser als ein anderweitig hinzugeschriebener Anhang zu betrachten sind. Hier finden sich nur wenige Bibelzitate, was zu Ruperts Stil nicht paßt. Der Sachkommentar ist wenigstens in mehreren Exkursen und Untersuchungen ausgewertet worden. Exkurse: Zum Begriff hortus deliciarum. Zur Judengemeinde in Worms. Zur Auswirkung der beiden Heribertsviten auf die Gestaltung des Heribertschreins. – Untersuchungen: Zum Autor der Vita. Ruperts Verhältnis zu den Quellen. Sprachliche Untersuchung, Hagiographie und theologisch-historisches Denken. Diese weitgreifenden Ausführungen werden allgemein Zustimmung finden. Wir hoffen sehr auf eine Fortsetzung solcher Untersuchungen, da die weiteren hagiographischen Schriften Ruperts noch unbearbeitet geblieben sind: Sermo Pantaleonis (Die von M. Coens nicht benutzte Handschrift aus Grafschaft, jetzt in Darmstadt, ergibt einen bedeutend besseren Text) – Passio Eliphii (m. W. gibt es nur eine Handschrift in der Bonner UB) – und das hochwertige asketische Werk De meditatione mortis (Text im Migne sehr schlecht, beste Handschrift wahrscheinlich Admont 443).

Wir notierten: S. 9 (Quellenübersicht) Bei der Angabe der Acta Sanctorum ist zu ergänzen: Beide Viten im 2. Märzband zum 16. März (1735). – S. 10 Ruperts Altercatio ist von J. A. Endres ediert, allerdings unter dem Titel Quaestio, wie übrigens S. 11. richtig angegeben. Auch in der Tabelle S. 100 sind altercatio und quaestio nicht zu trennen. – Der Cantica-Kommentar Ruperts ist inzwischen (1974) ediert: CCcm 26. – Die Edition des *Anulus* befindet sich im Druck für die Biblioteca di Studi Medievali, Mailand; dsgl. der Matthäuskommentar für das Corpus Christianorum. – S. 14 (Literaturübersicht) zu ergänzen: Maria Lodovica Arduini, Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz (Studi Medievali, 3. Serie, 16,2, 1975 S. 537–582 mit wohl umfassendster Bibliographie – R. Haacke, Programme zur bildenden Kunst in den Schriften Ruperts von Deutz, Siegburger Studien 9, 1974. – S. 28, Anm. 80 „Die Junktur ecclesiastica sacramenta ließ sich bei Rupert nicht nachweisen". Tatsächlich ist mir bisher nur die Junktur sacramenta ecclesiae bekannt (Johanneskommentar 3, 983; 6, 2291; das später einmal volle Auskunft gebende Wortregister zu den Opera Ruperti wird wohl erst in einigen Jahren fertig sein). Doch gibt es zu ecclesiasticus zahlreiche Junkturen: ordo, disciplina, historia, fides, scientia, industria (im Johanneskommentar und in *De divinis officiis*), auch in der Vita Heriberti, wie aus dem Wortverzeichnis zu ersehen: signum, dignitas, vir, consuetudo, littera, possessio, so daß die Junktur ecclesiastica sacramenta kaum angezweifelt werden kann. – S. 33 cap. 1,1 insigni metropoli Germanie Colonie Agrippine: Rupert nennt in De divinis officiis 1,585 alle Erzbischofssitze metropolitanae ecclesiae; demnach ist *Germanie* nicht Ehrentitel, sondern nur geographische Bezeichnung (= in Germania). – S. 35 cap. 3,3 extracta ist wohl richtiger als exempta, denn erst im übernächsten Satzteil erscheint redemit, das eine Wiederholung wäre. – S. 45 cap. 9a,8 revera iure klingt hart und doppelt; es genügte revera (wie in Hs. B). – S. 51 cap. 11,20 u. S. 64 cap. 23,2 sind dem Korrektor entgangen. – S. 59 cap. 17,2 ob contemptum superbiae regum terrae: superbiae ist wohl eher Zusatz als sein Fehlen (in Hs. B) eine Auslassung. – S. 68 cap. 25,5 forinsecus in facie quodammodo wird als Glosse zum folgenden visibiliter erachtet und deshalb nicht in den Text hineingenommen. Nun sind sonst kaum Glossen zu entdecken; eher ist also eine Auslassung (für Hs. B) anzunehmen. – S. 68 Anm. 212. Bei der „Gleichsetzung von mulier mit cupiditas bei Rupert" muß es natürlich heißen mulier mala; denn Rupert kennt genau so unbefangen die mulier sancta und casta. – S. 125 Anm. 279. Daß Rupert sich vom Hl. Geist inspiriert gehalten habe, ist Unsinn, und wird vom Editor gut abgewiesen. Ähnlich müßte Rupert bzw. Heribert vor Mißverständnis geschützt werden, wenn seine Karitas als Werkheiligkeit verkannt wird, was mit der hier gebrauchten Wendung „Pluspunkte sammeln" gemeint sein mag. Rupert wußte ganz sicher um den Unterschied von alt- und neutestamentlicher Heiligkeit, besser als manche heutigen Theologen. – S. 126 Mit Recht wird Rupert eine „verständnisvolle und objektive Haltung den Juden gegenüber" zuerkannt; Frau Professor Arduini (s. o. zur Literaturergänzung) wird dies bei den Prolegomena zur Anulus-Edition in extenso belegen.

Siegburg Rhaban Haacke

Lapsanski, Duane V.: **Perfectio Evangelica.** Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. XXXII, 279 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Philosophie und Theologie NF 22) kart. DM 24.–

Von der spiritualen Idee der „vita evangelica" des hl. Franz zum Systemgedanken der „vita monastica" des Ordens der „Fratrum minorum" erstreckt sich eine bemerkenswerte Entwicklung, deren geschichtlicher Hintergrund die Entwicklung der Brüdergemeinde und Gefährtenschaft des hl. Franz zum kirchlichen Orden ist. Diese geschichtliche Entwicklung des Ordens von der Idee zur Institution wurde schon wiederholt untersucht; die innere Dimension dieser Geschichte, die Ausformung der „perfectio evangelica" als Lebensform des Ordens des hl. Franz ist Gegenstand dieser Untersuchung, die der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München als Diss. vorlag.

Im 1. Teil der Arbeit (1–43) sucht Vf. die Idee der „vita evangelica" bzw. „vita apostolica" in der zeitgenössischen Spiritualität und Theologie des 11. und beginnenden 12. Jh.s auf: bei den Repräsentanten der Gregorianischen Reform, Ordensangehörigen und Regularkanonikern (Petrus Damiani, Rupert von Deutz und Hugo von St. Viktor), bei den Reformern und Wanderpredigern in Gallien – Stephan von Thiers-Muret, Robert von Arbrissel, Bernhard von Thiron (Tiron!), Vitalis von Savigny (von Mortain!), Girald von Salles und Norbert von Gennep (von Xanten!) – und schließlich in den frühmittelalterlichen Laienbewegungen (der Waldenser, Humiliaten, Katholischen Armen und der Genossenschaft des Bernhard Primus). Das urchristliche Ideal der „vita apostolica" nahmen die (sogenannten) schwarzen und weißen Mönche in unterschiedlicher Auslegung in Anspruch; in buchstäblicher Treue zur biblischen Überlieferung eiferten ihm die Wanderprediger, Laiengemeinschaften und Reformer nach. Was diese spiritualen Erneuerungsbewegungen von der altkirchlichen Überlieferung der „vita apostolica" unterscheidet, ja, was diese bisweilen in Spannung und Gegensatz zum kirchlichen Leben brachte, waren vor allem deren Bestreben und Anstrengungen um die inwendige, individuale und freie Bezeugung und Ausformung der „vita apostolica". Die Eilfertigkeit eines literarischen Überblickes gestattete es dem Vf. nicht, dieses Novum der frühmittelalterlichen Bezeugung und Überlieferung der „vita apostolica" in der Kirche gebührend in den Blick zu nehmen und im Blick zu behalten. Vgl. H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture I.2 Paris 1959 571–586 (Theologie 41).

Im 2. umfangreichen Teil der Arbeit (45–238) verfolgt der Autor die Bewegung des Begriffes der „vita evangelica (apostolica)" durch das ganze frühfranziskanische, vorbonaventurianische Schrifttum: durch die Schriften des hl. Franz von Assisi, die Briefe des Bruders Elias und durch das Sacrum commercium des anonymen Franziskaners, über die frühen Franciscus-Viten (des Thomas von Celano, Julian von Speyer und der drei Gefährten), über die liturgischen Texte, die Schriften der hl. Klara bis zu den Regelerklärungen (der vier Magister und des Hugo von Digne) zu den Chroniken (des Jordan von Giano, des Thomas Eccleston und des Salimbene de Adam) zu den päpstlichen Dokumenten und ordensunabhängigen Quellen. Ohne das unterschiedliche literarische Genus der Weisungen und Briefe, der Heiligen-Viten und Chroniken, der doktrinären und offiziellen Auslegungen im einzelnen zu reflektieren, stellt die Arbeit die Grundgedanken der so verschiedenen Texte dar und zusammen.

Für sein Verständnis der „vita evangelica" in Demut und Armut berief sich Franz auf die Weisung des Evangeliums und das Beispiel Jesu. Bruder Elias rückte des hl. Franz' Zeugnis für die „vita evangelica" in das Licht der ganzen Heilsgeschichte und erhellt so die apostolische Sendung des Heiligen und seiner Brüderschaft aus der Offenbarung. In der (anonymen) Schrift über das „Sacrum commercium" wird die vollkommene Armut als Armut der evangelischen Vollkommenheit heilsgeschichtlich ausgewiesen. Die ersten Franciscus-Viten, die das Selbstverständnis des Heiligen durch seine Gefährten bezeugen, beschreiben Franz als den „alter Christus", der den Weg Christi wortgetreu nachzeichnet, sie betrachten ihn als den „novus Evangelista", den „vir catholicus et totus apostolicus", der die Minderbrüder in ihrer Lebensform und Sendung legitimiert. In der „vita" des Heiligen verankert dessen Gemeinde ihr eigenes Leben, das Predigtapostolat und Vollkommenheitsverständnis. Die liturgischen Texte, Hymnen und Lektionen, sind das andere Zeugnis der Verehrung des Heiligen durch die Brüdergemeinde. Diese Verehrung spricht auch aus den Schriften der hl. Klara, die sich ohne Furcht vor Überfremdung durch das Beispiel des hl. Franz in die Kreuzesarmut einführen ließ. Ihr

Zeugnis der „vita evangelica" ist unverwechselbar, unwiederholbar. Die doktrinären und kirchenamtlichen Auslegungen der Regel müssen sich mit den unausweichlichen Fragen des Vollzugs und Verständnisses der „vita apostolica" befassen und müssen das Ideal der „perfectio evangelica" auch inhaltlich bestimmen. Die Chroniken füllen die Berichte über die Gründerjahre des Ordens mit vielen Beispielen der franziskanischen Tugenden an, sie werben für das Armutsideal und Predigtapostolat und weiten die Aufgabe des Ordens auf die Pflege der Studien an den Universitäten aus. Die vorwärtsdrängende Entwicklung des Ordens wird am besten durch die außerfranziskanischen Quellen gekennzeichnet, die das ursprüngliche „image" des hl. Franz als Bußprediger und Friedensboten festgehalten haben.

Die Fall-Linie der Entwicklung des Vollkommenheitsbegriffes im frühfranziskanischen Schrifttum liegt offen zutage, der Umschwung vom Zeugnis des hl. Franz und seiner ersten Gefährten für die apostolische Lebensform des Evangeliums zur kirchlichen Lehre und Definition über die apostolische Vollkommenheit in Armut und Predigtapostolat ist aktenkundig gemacht. Abschließend und zusammenfassend skizziert der Autor im 3. Teil (239–270) 5 Stufen der Entwicklung des Begriffes der „evangelischen Vollkommenheit".

Der 1. und grundlegende Schritt ist und bleibt des hl. Franz Entscheidung und Option für die Nachfolge Jesu; in der buchstäblichen Befolgung des Evangeliums ist dessen Geist durch Franz von Assisi in neuer Weise in der Kirche wirksam geworden. Für die ersten Gefährten des Franz ist die „vita evangelica" das Evangelium in der „vita" des Heiligen, die beispielhaft betrachtet und nachgeahmt wurde. Diese evangelische Lebensform wurde in der Brüdergemeinde als „perfectio evangelica" beschrieben (2. Stufe), ohne daß dieser Begriff formal und material bestimmt wurde. Der Begriff blieb offen auch für die Bedeutungsgehalte der evangelischen Räte (der Folgsamkeit, Armut und Enthaltsamkeit). Tagesfragen und konkrete Probleme zwangen die Auslegungen der franziskanischen Lebensform zu präzisen und detaillierten Weisungen (3. Stufe). Die theologischen und kirchlichen Auslegungen „maß-regeln" Geist und Sendung der Lebensform. Das franziskanische Gewissen der ursprünglichen Überlieferung ist ein notwendiges Korrektiv der Entwicklungsgeschichte, in der die Ursprungsgeschichte immer wieder auch verdeckt wurde (4. und 5. Stufe).

Diese fünf Stufen der Entwicklung sind nicht zeitliche, einander ablösende Phasen, sondern Durchgänge der Frühgeschichte franziskanischer Spiritualität, welche die spätere Geschichte und Auseinandersetzung um Vollzug und Verständnis der „perfectio evangelica" bestimmten. Die bewußte Einbindung der franziskanischen Lebensform in die biblische Heilsgeschichte, in das Evangelium Jesu und die Sendung der Apostel zwang den Orden fortan immer wieder zu einer biblischen Orientierung und Rückbesinnung, zu einem „biblischen Revisionismus", der zu überaus scharfen Auseinandersetzungen führte. Weil die erwähnten „Stufen" Daten und Momente einer inneren Entwicklung sind, sollten sie auch nicht nach dem äußeren Maßstab „statisch-dynamisch", „sachlich-personal", „aszetisch-spiritual" usw. qualifiziert bzw. disqualifiziert werden. Diese heute geläufigen Maßstäbe werden zu häufig (S. 240, 248, 249, 252, 255, 256, 259 u. ö.) und auch zu unbedenklich angewendet, denn es wäre immerhin der Frage wert, wie in der Geistesgeschichte die Doktrin, die Regel und die Aszese den Ursprung wahren und bewahren müssen. Wie anders sollte die Geschichte der franziskanischen Spiritualität der „perfectio evangelica" weiter geschrieben werden? Und man kann nur hoffen, daß dieser ersten, als Diss. beachtlichen Arbeit, die weiteren Untersuchungen zur inneren Geschichte der Minderbrüder folgen.

Corrigenda: S. 18 Anm. 80 Ordericus, **Le** Prévost, S. 19 Z. 7 und, S. 20 Anm. 98 Calamitatum, S. 49 Z. 6 einzigem, S. 95 Anm. 98 Z. 8 alterius, S. 120 Anm. 20 asketisches, S. 137 Anm. 19 Z. 1 einem Z. 2 am, S. 143 Z. 15 ihn, S. 169 Z. 16 dem, S. 185 Anm. 4 Zusammenfassung S. 218 Z. 14 durften S. 224 Anm. 5 gehört auf S. 223, 225 Z. 4 contemtibilis, S. 229 Z. 17 Ursberg, S. 230 Z. 12 civitatibus, Anm. 48 XXVIII statt XVIII, S. 246 Z. 14 hatten, Z. 16 zogen, S. 257 Anm. 49 cucurrit, S. 269 S. 3 Joachims von Fiore. Die grammatikalischen Fehler gehen ebenso zu Lasten der Übersetzer der englisch geschriebenen Arbeit wie die fehlerhafte Interpunktion.

Bochum Ludwig Hödl

Gonzalez-Haba, Maria: **La obra De consolatione rationis de Petrus Compostellanus.** – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1975. 108 S., 47 S. Bildtafeln (In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München) (Bayerische Akademie der Wissenschaften Bd V) Ppb. DM 36.–

Vf.in hatte die Absicht, das im Jahre 1912 von P. Blanco Soto aufgrund der einzigen bekannten in der Bibliothek des El Escorial liegenden Handschrift in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter" als Band VIII, Heft 4, herausgegebene Werk De consolatione rationis des Petrus Compostellanus in einer kritischen Edition wieder zugänglich zu machen, da die bisher vorliegende Textgestalt völlig unzulänglich und außerdem das Werk seit langem vergriffen ist. Sie suchte auf allen zu Gebote stehenden Wegen nach weiteren Mss., jedoch erfolglos. Zugleich prüfte sie die literarische und geistige Vorwelt und Umwelt des Werkes. Schon seit dem 17. Jh. wird an der zeitlichen Fixierung auf das 12. Jh. und der Zuweisung an Petrus Compostellanus gezweifelt. Die meisten Forscher haben an der Entstehung im 12. Jh. festgehalten (z. B. Geyer, M. Manitius). Auch als Lucas Modric im Jahre 1954 nachgewiesen hat, daß das Werk weder dem 12. Jh. noch Petrus Compostellanus als seinem Verfasser zugeschrieben werden kann, blieben nicht wenige, namentlich spanische Autoren, der alten Datierung treu.

G.-H. prüfte mit neuen Gründen noch einmal sowohl Entstehungszeit als auch Autor und fügte der These Modrics eine positive Vermutung hinzu. Sie hält es nach dem Ausschluß vieler anderer neben Petrus genannten Autoren aus dem 14. Jh. für möglich, ja für wahrscheinlich, daß der dem Benediktinerorden angehörende, zu Beginn des 14. Jh.s geborene, 1370 zum Kardinalat erhobene, 1377 gestorbene Petrus de Stagno der Verfasser ist. Sie stützt sich für ihre Vermutung auf den Vergleich des Werkes mit bisher ungedruckten, in einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek erhaltenen Texte aus der Hand dieses Petrus. Vf.in betrachtet ihre Vermutung wenigstens als Anregung an andere Forscher. Wie umfangreich ihre Bemühungen waren, ergibt sich schon aus dem Verzeichnis der benutzten Literatur und auch der verwendeten Handschriften (87–104). Um weitere Forschungen zu erleichtern, hielt sie es für nützlich, ihren Ausführungen Fotokopien der bisher bekannten Handschrift aus dem El Escorial beizugeben.

Gauting bei München Michael Schmaus

Frank, Isnard Wilhelm OP: **Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler.** Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1976. 414 S. (Archiv für österreichische Geschichte Bd 131) br. DM 80.–

Vf. begründet die Wahl seines Themas mit dem Hinweis auf eine gewisse Lücke in der historischen Forschung. Man habe sich seit vielen Jahren intensiv mit der Entstehung, Begründung und Anwendung des konziliaristischen Gedankens befaßt, während der nach Basel einsetzende Umschwung vom Konziliarismus zum Papalismus nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden habe. Die Beobachtung ist richtig, so daß man schon aus diesem Grund die vorliegende Studie, eine von der Wiener Theol. Fak. angenommene Habil.-schrift, begrüßen wird. Die eben getroffene Feststellung läßt sich noch dahingehend erweitern, daß, wie es scheint, den letzten Jahrzehnten des 15. Jh.s für die Ausarbeitung und Verbreitung des päpstlichen Lehrprimats eine wichtigere Rolle zukommt, als man gemeinhin annimmt.

Um eine detaillierte Kenntnis der ekklesiologischen und kirchenpolitischen Ideen jener Zeit zu erlangen, muß man sich auch mit Autoren befassen, die „zur Garnitur in der hinteren Reihe" (28) gehören, da sie für die kommunen Tendenzen und deren Breitenwirkung meist typischer sind als die originellen Theologen. Zu letzteren ist der Dominikaner Leonhard Huntpichler gewiß nicht zu zählen, aber der Umstand, daß er seit 1449 Theologieprofessor in Wien war, wo er sich dem Konziliarismus widersetzte, sichert ihm Aufmerksamkeit. Die Arbeit hat also von vornherein einen weiteren Scopus. Sie „versteht sich ... in erster Linie als Beitrag zu der so notwendigen Erforschung des angeblichen oder wirklichen Konziliarismus an der Wiener Universität im 15. Jahrhundert" (29).

Im Mittelpunkt der Studie steht Huntpichlers Tractus de autoritate ecclesiastica von 1447/48, dessen Überlieferung, Gliederung, Abfassungszeit und Zielsetzung eingehend untersucht werden (34–78).

Höchstwahrscheinlich handelt es sich um eine vor Studenten des Wiener Dominikanerkonvents gehaltene Vorlesung, die wohl an der Universität so nicht hätte vorgetragen werden können. Dieses Resultat

ist schon bemerkenswert. In Wien wird der Papalismus erstmals öffentlich vertreten, auch wenn der Ton – mit Rücksicht auf die andersdenkende Umwelt – gemäßigt ist. Vf. zeigt, daß der unmittelbare Anlaß des Traktats der Wunsch Huntpichlers war, den Anschluß Friedrichs IV. an die Obödienz Nikolaus' V. zu rechtfertigen und theologisch zu stützen. Die Widerstände in Wien – und vor allem an der Universität – sollten überwunden werden. Ein wichtiges Argument des Dominikaners war: Fast alle hängen der Obödienz Nicolaus' V. an, die maior pars ist auch die sanior pars. Daß dies nur z. T. stimmte, zeigt Vf. in einem instruktiven Überblick an der konziliaren Gesinnung in Deutschland und an der Haltung der Universitäten. Es ergibt sich u. a., wie stark die ekklesiologischen Ansichten von den jeweiligen Bedürfnissen der Landespolitik beeinflußt waren. Die Abhängigkeit der Theologie von außertheologischen Faktoren mag bisweilen ernüchternd sein, aber man wird sie – in der Ekklesiologie zumal – nicht übersehen dürfen.

Interessant ist ferner das differenzierte Bild, das die Orden bieten. Es wäre gewiß reizvoll, etwa die Positionen der Dominikaner genau zu untersuchen. Andeutungen, die Vf. macht, scheinen einiges zu versprechen. Man ist überrascht, wie stark das konziliare Anliegen – trotz des allgemeinen Kurswechsels – lebendig blieb, weil man vom Konzil allein die Kirchenreform erwartete.

Große Sorgfalt widmet Vf. dem Abschnitt über den „Wiener Konziliarismus" (107–181).

Hier wird ein wichtiger Beitrag zur Klärung dieses vielfältigen und vieldeutigen Begriffs geleistet, denn „Konziliarismus ist keine einheitliche Formel" (111). (Der Papalismus ist es auch nicht, wie sich am Beispiel Huntpichlers zeigen läßt). In Wien stand am Anfang der Entwicklung ein „pragmatischer Konziliarismus" (113), der eine praktische Antwort für eine anders nicht zu bewältigende Notlage suchte. Am Ende haben wir die Stellungnahme der Universität zu Basel aus der Feder des Theologen Narziss Herz (130–132). Gleichzeitig zeigt Vf., wie lückenhaft unsere Kenntnis in Hinsicht auf die Ekklesiologie bedeutender Autoren (Peter von Pulkau, Nicolaus von Dinkelsbühl u. a.) leider immer noch ist. Die künftige Forschung hat hier interessantes Material zu bearbeiten. Bezeichnend für das Schicksal der konziliaren Idee ist der folgende Satz: „Nach 1447/48 ließ sich der ‚Wiener Konziliarismus' nicht mehr vernehmen" (136). Wie der auf ihn folgende Papalismus im einzelnen ausgesehen hat, liegt noch fast gänzlich im dunkeln. Aus Gründen, die hier nicht erörtert werden sollen, will uns scheinen, daß diese letzten Jahrzehnte eine beträchtliche Bedeutung für die Entfaltung der päpstlichen Lehrautorität gehabt haben. Es wäre eine wichtige Forschungsaufgabe, sich intensiv mit diesem Zeitraum zu befassen, um die Entwicklung der Infallibilität besser zu verstehen, die in den ersten Dezennien des 16. Jh.s so systematisch ausgebaut wurde. Die zweifellos vorhandene Kontinuität ist bisher leider noch nicht aufgewiesen worden.

Eine sorgfältige Analyse des von Thomas Ebendorfer vertretenen Konziliarismus beschließt die Darstellung des Wiener ekklesiologischen Milieus. Auf sie folgt ein Überblick über die sonstige literarische Produktion Huntpichlers nach 1448. Als wichtigstes Resultat ist festzuhalten: Der antikonziliare Standpunkt wird noch prononcierter vorgetragen als im Tractatus, das konziliare Prinzip soll als glaubenswidrig erwiesen werden. Auch die Reformschriften enthalten indirekt die These, daß Konzil und Kirchenreform nichts miteinander zu tun haben.

Hatte sich der erste Teil der Untersuchung mehr der kirchenpolitischen Situation Wiens gewidmet – unter ständiger Berücksichtigung der anderen deutschen Hochschulen –, so wendet sich der zweite Teil den großen Themen des Huntpichlerschen Traktats zu.

Kern der Ekklesiologie ist die päpstliche Gewaltenfülle, der keine andere potestas über- oder beigeordnet werden kann, alle Formen eines Mitregiments werden ausgeschlossen. Von hier ist der Schritt zur Identifizierung des Papstes mit der ecclesia universalis nicht mehr weit. Huntpichler tut ihn ausdrücklich (252), auch wenn er – anders als die extremen Papalisten des folgenden Jh.s – mit der Möglichkeit einer Häresie des Papstes rechnet, die für die Kirche geleugnet wird. Plenitudo potestatis und unitas ecclesiae stehen zueinander in einer notwendigen Beziehung. Das regimen monarchicum erweist sich folglich als die beste Regierungsform der Kirche. Ungeklärt ist das genaue Verhältnis der päpstlichen Jurisdiktion zur bischöflichen. Vf. qualifiziert diese ekklesiologische Konzeption als Gewaltenmonismus. „Darin verdrängt die personalistische Repräsentationsvorstellung die korporative ..." (268f).

Die Konsequenzen für die konziliare Idee liegen auf der Hand. Sie werden vom Vf. in einem Abschnitt gezogen, der die spätmittelalterliche Diskussion um den Repräsentationsgedanken auf deren ekklesiologische Implikationen hin untersucht (273–296). (In der Literatur wäre nachzutragen H. Hofmann, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 1974). In bezug auf Huntpichler ergibt sich als wichtigstes Resultat, daß die Kirche nicht auf Konzilien angewiesen ist, diese sind vielmehr ein so dubioses Mittel, daß man besser auf sie verzichtet. Daß dieser rigorose Standpunkt nicht unbedingt aus dem Papalismus folgt, zeigt etwa die vergleichsweise sehr differenzierte Konzilslehre Torquemadas. (Dazu s. neuerdings K. Binder, Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P., Wien 1976). Selbst strenge Papalisten des 16. Jh. s haben nachdrücklich auf die Pflicht des Papstes aufmerksam gemacht, in rebus gravibus ein Konzil einzuberufen. Und dies vor allem – selbst bei Annahme der päpstlichen Irrtumslosigkeit – in schweren Glaubenskontroversen. Wohl aber teilen jene Theologen die Ansicht Huntpichlers, daß ein papstloses Konzil handlungsunfähig sei. Doch selbst hier wird es später bemerkenswerte Nuancierungen geben. Entscheidet eine Synode unanimiter, so muß einer oft vertretenen Ansicht zufolge der Papst die Approbation gewähren, weil man die Wahrheit nicht in einer Einzelperson lokalisieren möchte. Weder den Kardinälen noch sonstigen Autoritäten steht nach Huntpichler das Recht zu, in Extremfällen eine Generalsynode einzuberufen. Mit solchen Eventualitäten will er – anders als etwa Torquemada – nicht mehr rechnen. Die Konziliarität der Kirche wird geleugnet, eine Zusammenkunft der Bischöfe ist nicht mehr nötig. „Die durch Boten und schriftlichen Verkehr erreichte Einigung ist einem Konzil gleichzusetzen" (312). Und genau dies bestreiten selbst strenge Papalisten! Solche Töne sind neu, obschon auch sonst betont wird, Gott könne auf andere Weise Vorsorge treffen. Huntpichler nimmt jedoch den alten Gedanken auf, der eine sehr interessante Nachgeschichte haben wird, daß sich der Papst des Rates kluger Männer zu bedienen hat, bei deren Auswahl er allerdings völlig frei ist. Aus dem concilium ecclesiae wird ein consilium papae.

In bezug auf eine mögliche päpstliche Häresie lehrt Huntpichler, wie bereits angedeutet, nichts prinzipiell Neues, aber dieses scheint sich anzukündigen. Wenn er sagt, die Ausübung der obersten Gewalt sei nicht von der persönlichen Orthodoxie abhängig, so geht er einen wichtigen Schritt weiter als die Vertreter der damaligen sententia communis.

Interessant ist, daß der Wiener Dominikaner sich nirgendwo explizit mit der päpstlichen Lehrautorität beschäftigt. Im Zentrum stehen bei ihm – wie anderswo – die mit der Jurisdiktion verbundenen Probleme, mit der die oberste Lehrgewalt noch nicht identifiziert wird. Von der Unfehlbarkeit ist folglich nicht die Rede. Dieser Umstand, der allgemein bei papalen Autoren jener Epoche zu konstatieren ist, hat naturgemäß Konsequenzen für die Ursprünge der Infallibilitätslehre, auf die hier nur hingewiesen werden soll. Vf. hat sich nicht damit begnügt, einen relativ unbedeutenden Autor zu behandeln, er hat ihn vielmehr in die politischen und theologischen Strömungen seiner Zeit gestellt. In dem Aufweis des engen Zusammenhangs des Konziliarismus und des Papalismus mit der spätmittelalterlichen Politik in Deutschland liegt die weit über den unmittelbaren Anlaß reichende Bedeutung der Studie. Sie ist ein meisterhaftes Beispiel für die fruchtbare Verknüpfung eines partikulären Themas mit der allgemeinen kirchengeschichtlichen Situation. Lokales und Universales durchdringen sich auf höchst interessante Weise. Dank dieser methodisch sorgfältigen und gut dokumentierten Arbeit, die weitere Forschungen auf den angedeuteten Feldern anregen möge, haben wir eine detaillierte Kenntnis einer wichtigen „ekklesiologischen Landschaft".

Walberberg Ulrich Horst

Weier, Reinhold: **Das Theologieverständnis Martin Luthers.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1976). 317 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 36) Lw. DM 40.–

Das Thema der vorliegenden Arbeit, einer Habil.-schrift an der Kath.-theol. Fak. der Univ. Mainz, ist sowohl für die heutige theologische Diskussion über die Reform des Theologiestudiums wie auch für die Lutherforschung von zentraler Bedeutung. Vf. hat die neue aber sehr gut motivierte Methode gewählt, zuerst die Theologie des reifen Reformators etwa vom Jahre 1518 an zu untersuchen, um dann den Ansätzen und Frühformen des Lutherschen Theologieverständnisses in den frühen Schriften nachzugehen. Erst im dritten Teil des Buches untersucht er die Relationen Luthers zur spätmittelalterlichen Entwicklung und zu verschiedenen Autoren der vorhergehenden und zeitgenössischen Theologie.

Vf. nimmt seinen Ausgangspunkt in der Heidelberger Disputation 1518 und zeigt, daß der dort vorkommende Gedanke einer theologia crucis nicht nur ein zufälliges Thema in der Theologie Luthers bildet, sondern durchgehend für sein Theologieverständnis entscheidend ist. In diesem Begriff liegt eine scharfe Antithese zur spekulativen Theologie der Scholastik wie auch zur hierarchischen Lehrautorität der damaligen Kirche. Aus verschiedenen Schriften, vor allem aus De servo arbitrio 1525, wird gezeigt, wie Luther zwar nicht die humanistische Wissenschaftlichkeit verwirft, aber doch vor allem die festen Überzeugungen (assertiones) der Glaubensaussagen und damit die scharfen Antithesen betont. Er ist in dieser Hinsicht der Gegensatz zu Erasmus, bei dem die Synthese und der Ausgleich zwischen verschiedenen Standpunkten charakteristisch ist. Die theologia crucis bedeutet auch den demütigen Gehorsam gegenüber der Schrift und bestimmt deshalb die Antwort Luthers auf die Frage nach dem Verhältnis Theologie – Philosophie. Die Ablehnung der pseudodionysischen Mystik wie auch der nominalistischen Theologie ist eine direkte Konsequenz des Grundsatzes der theologia crucis.

Was bedeutet die „reformatorische Grunderkenntnis" für Luthers Theologieverständnis? Das ist die zweite Hauptfrage der Darstellung. Die Frage der Datierung des sogenannten Turmerlebnisses läßt Vf. unentschieden. Er geht nur davon aus, daß die reformatorische Grunderkenntnis um 1518 schon konzipiert ist. Für den Theologiebegriff bedeutet dieser Ansatz u. a., daß der Inhalt der Bibel von einem Sinn-Zentrum her beurteilt wird. Es gibt bestimmte Grundwahrheiten in der Theologie, die zugleich die Summa und die Hauptintention der Schrift bezeichnen. Die Termini: summa – intentio – scopus sind in diesem Zusammenhang auswechselbar.

Beim Vergleich mit zeitgenössischen Theologen, der im letzten Teil des Buches gemacht wird, ist eben dieser Punkt entscheidend: daß Luther im Gegensatz zur chaotischen Zergliederung und Häufung von Einzelheiten in der damaligen Theologie durch eine klare und konsequente Konzentration auf das Zentrale und Wesentliche eine feste Strukturierung des Stoffes zuwege bringt. Es geschieht nicht durch eine systematische Durcharbeitung, die ihm ja fremd ist, sondern durch die Entdeckung des inneren Sinnzusammenhanges von einem Zentrum her. Der bekannte Satz im Vorwort des Galaterkommentars 1535 vom einen und einzigen Artikel der Theologie, nämlich der fides Christi, bildet – meint Vf. – einen Höhepunkt, wenn es zu zeigen gilt, was die Rechtfertigungslehre für das Verständnis der Theologie im Ganzen bedeutet.

Die Äußerungen über die Theologie als eine Erkenntnis des Menschen als Sünder, die nur im Bekenntnis zustande kommt, werden oft in diesem Zusammenhang angeführt. Vf. meint, daß dieses Beispiel (in der Auslegung des 51. Ps.) als ziemlich einzeln dasteht, da Luther sonst nicht so akzentuiert das Existentielle in seinem Theologiebegriff formuliert.

Die Konzentration auf die Grundwahrheit der Bibel bestimmt auch Luthers Stellung zur Tradition und zur Geschichte. Die Beurteilung der Kirchengeschichte als eines fortdauernden Kampfes um den rechten Christusglauben und die dialektische Relation zur Tradition werden hier nur ganz kurz erörtert. Er vergleicht eine frühere und eine spätere Schrift (Daß diese Wort Christi 1527 – Die drei Symbola 1538). Man vermißt aber einen Hinweis auf die ausführlichere Darstellung dieser Fragen in der Schrift Von den Konziliis und Kirchen 1537.

Eine wichtige Linie in der Entwicklung des Theologiebegriffs ist die Betonung der Erfahrung. Die Theologie ist praktisch (practica). Das bedeutet sowohl, daß ihre Erkenntnis nur in der Erfahrung gewonnen wird, wie auch daß sie auf die Praxis hinzielt und einem pastoralen Anliegen entspricht.

Der zweite Teil des Buches behandelt, wie gesagt, die Anfänge und Frühformen der Auffassung, die im ersten Teil herausgearbeitet wurde. Die scharfe Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie wie auch die Konzentration auf den Christusglauben sind früh vorbereitet in der Theologie Luthers. Vf. konstatiert eine klare Kontinuität zwischen den frühen und den späteren Texten wie auch eine Intensivierung der Betonung des Schriftwortes und der neuen von der Mitte der Bibel bestimmten Schriftdeutung.

In einem anderen Punkt wird der Leser vor neue Fragen gestellt: Vf. zeigt, daß die Erleuchtung des Geistes in den Dictata auf das innere Wort bezogen wird. Wie ist das gemeint und wie wird dieser Gedanke später entwickelt? Eben für die Klärung des Theologiebegriffes wäre eine weitere Untersuchung dieser Frage von Interesse.

Der Vergleich der Auffassung Luthers mit der Theologie seiner Zeit, der im dritten Teil verdienstvoll durchgeführt wird, beabsichtigt nicht den Nachweis historischer Abhängigkeit im strengen Sinn oder literarischer Verbindungen. Vf. will nur die problemgeschichtlichen Zusammenhänge schildern, in denen die Gedanken Luthers gebildet werden und gegen die sie sich deutlich abzeichnen, in Ablehnung oder in positiven Beziehungen.

Als Beispiel scholastischer Theologieauffassung wird Biel gewählt. Eben vor diesem Hintergrund wird es klar, wie bedeutsam Luthers Konzentration der Theologie auf die fides Christi ist. In diesem Punkt zeigt er andererseits große Ähnlichkeit mit der Theologie des Johannes Tauler und der Theologia deutsch, die auch wie Luther die theologische Spekulation ablehnen und die Beziehung der Theologie zu Anfechtung und Trost des gläubigen Menschen unterstreichen.

Ungefähr gleichzeitig mit der Abhandlung W.s erschien in Leiden eine Untersuchung, die teilweise dasselbe Thema behandelt, nämlich Leif Grane, Modus loquendi theologicus 1515–1518 (Brill, Leiden 1976). Granes Methode ist eine ganz andere als W.s, indem er die Beziehungen Luthers zur mittelalterlichen Tradition in Einzelheiten untersucht. Er behandelt, wie der Untertitel seines Buches lautet: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518). Die beiden Bücher sind unabhängig voneinander entstanden, und der Leser kann finden, daß sie einander in guter Weise ergänzen. Zusammen sind sie ein Zeugnis vom Reichtum des gewählten Themas.

W.s Arbeit hat ihre Stärke in der klaren und genauen Darstellung der Hauptlinien. Er dringt wirklich ins Zentrum der Theologie Luthers hinein, indem er das Theologieverständnis so behandelt, daß viele übergreifende und zentrale Themen der Reformation ihren Beitrag zur Beantwortung der Frage leisten, wie Luther die Aufgabe und das Anliegen der Theologie versteht.

Die formalen Fragen nach den theologischen Methoden oder der Argumentationsweise in der theologischen Darstellung werden nicht direkt behandelt. Durch die Übersichtlichkeit der Darstellung ist W.s Buch auch als Einführung in die Theologie Luthers sehr gut geeignet.

Lund/Schweden Bengt Hägglund

Kovács, Elisabeth: **Ultramontanismus und Staatskirchentum im Theresianisch-Josephinischen Staat.** Der Kampf der Kardinäle Migazzi und Franckenberg gegen den Wiener Professor der Kirchengeschichte Ferdinand Stöger. – (Wien): Wiener Dom-Verlag (1975). 239 S. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd 51) kart. öS 250.–; DM 35.80

Diese durch die zufällige Entdeckung der Klageschrift des Kardinals Migazzi gegen Stögers „Einleitung in die Kirchengeschichte" und dessen „Responsio" inspirierte Untersuchung (8), eine kirchengeschichtliche, mit Unterstützung der Österreichischen Nationalbank und dem „Preis der Wiener Wirtschaft 1973" gedruckte Dissertation der Universität Wien befaßt sich zunächst mit einem nur sehr fragmentarisch bekannten Professor der Kirchengeschichte in Wien und Rektor des Generalseminars von Löwen und seinen „ultramontanen" Gegnern, den in der Forschung umstrittenen Kardinälen Migazzi und Franckenberg. Sie handelt dann über „Reformen der Weltpriesterausbildung in Wien 1757–1777 (26–55), untersucht Stögers „Introductio" als wissenschaftliche Leistung (56–79), erzählt umständlich-schwerfällig auf über 40 Seiten (80–121) Stögers Prozeß von 1777 nach, stellt die „Agitationen um das josephinische Lehrbuch der Kirchengeschichte 1779–1788" dar (122–131) und schließt mit einer Geschichte von Stögers „niederländischer Mission" (132–182). „Reflexionen über Ferdinand Stöger", die sich stark an Marants Memoiren über die letzten Jahre der Universität Löwen orientieren, bringen weniger ein Fazit als ein paar allgemeine Bemerkungen über die letzten dreißig Jahre seines Lebens.

Das mit dem Obertitel sehr hoch gesteckte Ziel der engagierten, von einseitigen Urteilen nicht freien Untersuchung, zur „Ent-Ultramontanisierung" moderner Kirchengeschichtsschreibung beizutragen, „Klischees" zu überwinden und eine „komplexe Betrachtungsweise kirchlicher und weltlicher Vorgänge" zu fördern (10), dürfte nur mit jener wissenschaftlichen Sorgfalt zu erreichen sein, die der vorliegenden Arbeit in einem erschreckenden Umfang abgeht. Die Arbeit wimmelt nur so von Fehlern und groben Nachlässigkeiten. Lese- bzw. Druckfehler begegnen immer wieder störend in fremdsprachigen Texten. Hier auch nur die ärgerlichsten zusammenzustellen ist wegen des beschränkten Raums nicht möglich. Nur drei Beispiele: S. 200, Anm. 19 wird im Titel von Du Pin's berühmtem Traktat „Puissance" verballhornt zu „Pudissance" (!); S. 204, Anm. 98 ist „sinderi (!) complimenti" in „sinceri" zu verbessern; S. 222 Anm. 34 wird ein Zitat aus Hurter wie folgt entstellt wiedergegeben: „Philippi Macquer... suis erroribus in-

fecterunt (richtig: infecerunt) et cui Dinou (!) (richtig: Dinouart) est T. 3 spiritu sectae porsus (!) (richtig: prorsus) refectu (!) (richtig: refertum) adjecit . . .."

In den Literaturangaben ist „Scheffzyk" (S. 74, 192, 211, Register 237) zu verbessern in „Scheffczyk", S. 204 Anm. 83 „Deinhard" in „Deinhardt" (richtig im Literaturverzeichnis S. 189); S. 189: „Richard Dülmen" richtig: „Richard van Dülmen"; S. 192 „Rudolf Reinhard" richtig: „Reinhardt". Wenig konsequent verfährt K., wenn sie einen Teil der Autorennamen im Register aufführt, den anderen nicht.

„Johann Philipp Walderdorff" (richtig: „von Walderdorff") war niemals „Koadjutor von Trient" (23). Offensichtlich liegt hier eine Verwechslung mit Trier vor, wo Johann Philipp Koadjutor des Kurfürst-Erzbischofs Franz Georg von Schönborn war. Max Franz wird (47) als „Churfürst von Köln", S. 236 als „Fürsterzbischof von Köln" vorgestellt, Wellens (239) als „Fürstbischof von Antwerpen" bezeichnet. Der Brüsseler Nuntius heißt nicht „Ghelini" (140), sondern richtig „Ghilini", der Erzbischof von Prag nicht „Prichovsky" (237), sondern richtig „Příchovský". Warum die Vornamen einmal für nichtdeutsche Personen in der deutschen Form gebracht werden (z. B. Anton Touron, Jakob Quétif, Jakob Sirmond), dann wieder in der ursprünglichen fremdsprachigen Form beibehalten werden (z. B. Jean Mabillon; Giuseppe Garampi) ist dem Rez. unerfindlich. Bei Personennamen überläßt es K. immer wieder dem Leser, sich von zwei oder mehr Formen die richtige herauszusuchen. Hier hat bei der Erstellung des Manuskripts der Zufall regiert! Der bekannte Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai (S. 38, 52, 191 richtig) wird S. 123 und S. 236 zu „Friedrich von Nicolai". – S. 66: „Perizonius" wird S. 209, Anm. 3 und S. 236 zu „Perizonus". – Zwischen „Du Pac de Bellegarde" (S. 82, 169) und „Bellegarde Du Pac" (134) hat der Leser die Wahl. – S. 107 und S. 232: „Nicolaus-Sylvestre Bérgier" aber S. 218 Anm. 3 (nicht S. 215 Anm. wie das Register angibt) „Nicolas Sylvèstre Bergier". S. 58 und S. 124 „Laurenz Berti" aber S. 232 „Lorenzo Berti". – S. 69, S. 235 „Korthold" ist zu verbessern in „Kortholt"; S. 69 und S. 237 muß es anstelle von „Veit Ludwig Seckendorf" richtig „von Seckendorf" heißen. S. 69 ist „de Marka" (!) zu verbessern in „de Marca". – S. 69 richtig: „Christoph Eberhard Weismann" nicht „Weisman". – Auf derselben Seite 69 notiere ich folgende Verschreibungen: „Lorentz (!) Mosheim" (Lorenz); „Georg Kalixtus" (!) (auch im Register S. 235 so) für „Georg Calixt" („Calixtus"). Von den folgenden Seiten 70 und 71 gebe ich nur eine kleine Auswahl von Fehlern, die kaum auf das Konto des Setzers gehen dürften. S. 70 „Friedrich Spannheim" richtig: „Spanheim" (so richtig S. 212, Anm. 41, im Register S. 237 aber wieder „Spannheim"); „Sebastian Franck" nicht „Frank". Unter „Lukas d'Acherey" (71), im Register S. 232 als „Lukas d'Archerey (!) angeboten, verbirgt sich „Jean Luc d'Achéry". Mit „Joseph Simon Aszeman" (71) ist gemeint „Joseph Simonius Assemani". S. 71 ist „Carl Duplessis d'Argentre" zu verbessern in „Charles Du Plessis d'Argentré". „Gabriel Aubespine" (70) muß richtig heißen „Gabriel de l'Aubespine". S. 70: „Joseph Saenz von Aquiré" (so auch im Register S. 232) ist zu verbessern in „José Saénz d'Aquirre". – S. 71 stellt „Bartholo de Carannza et Miranda" eine arge Verschreibung dar für „Bartolomé Carranza" nach seinem Geburtsort auch „de Miranda" genannt. – S. 71 „Harduin" richtig „Hardouin". S. 71: „Sebastian Tillemont" ist zu verbessern in „Louis Sébastian Lenain de Tillemont". Auf derselben S. 71 wird Thomassin verschrieben zu „Thomaszin" (!); derselbe Fehler auch im Register S. 238. – Mit den Vornamen von Bossuet steht Kovács auf Kriegsfuß. S. 72 nennt sie ihn „Jean Bénigne", S. 107 aber „Joseph Benignus", S. 115 nur „Benignus", S. 232 „Joseph-Bénigne" (nie aber richtig „Jacques Bénigne") und macht ihn, damit das Durcheinander vollkommen sei, zum „Fürstbischof" (232). – Dem bekannten Kölner Historiker Hartzheim gibt Vf. S. 75 und S. 234 den Vornamen „Johannes", richtig „Joseph" (71). – S. 44: „Henri Jéan (!) Kerens" aber S. 235 „Heinrich Johann von Kerens". – S. 69: „Luitprand von Cremona" aber S. 235 „Liutprand von Cremona". – S. 82: „Adam Patachich" aber S. 213 Anm. 18: „Adam Patachich de Zajezda" (!) und S. 236: „Adam Patachich de Zajedzda" (!). S. 72, 124, 221 Anm. 4, 221, Anm. 19, Register S. 236 ist „Dionys Pettau" zu verbessern in „Petau"; S. 107 und im Register S. 236 muß es richtig „Nonnotte" und nicht „Nonnote" heißen. S. 107 richtig „Pierre Daniel Huet" und nicht „Daniel Huet" (so auch im Register S. 234). – S. 234: „Gregor XVI – Bartholmeo Cappelari" ist zu verbessern in „Bartolomeo Cappellari". S. 233 ist „Esterhazy" zu verbessern in „Esterházy". – S. 117 und S. 215 Anm. 8, S. 237 ist mit „Claude de Saumais (Salamazius)" gemeint „Claude de Saumaise" (Salmasius). – S. 237: Raynaldus Odelricus" muß richtig heißen: „Raynaldus Odoricus (Odericus)". Für „Wicliff" S. 29 empfiehlt sich „Wyclif" oder „Wiclif".

Die Liste der Beanstandungen, Verschreibungen, Druckfehler könnte beliebig verlängert werden. Eine Arbeit, die sich mit einem solchen Ballast an Fehlern und Mängeln präsentiert, hat sich selbst das Urteil gesprochen.

Freiburg/Schweiz Heribert Raab

Küppers, Heinrich: **Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur.** Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes. – Mainz: Grünewald (1975). XXVIII, 201 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd 18) kart. DM 54.–

Das Thema: Kirche und Nationalsozialismus hat zwar einiges an tagespolitischer Aktualität und Brisanz eingebüßt; die dadurch eingetretene Ruhe erweist sich für die wissenschaftliche Erforschung dieses Gebietes jedoch als günstig. – Der vorliegende, als historisch-pädagogische Studie zu charakterisierende Beitrag beschäftigt sich mit einem relativ kleinen, wenn auch nicht unbedeutenden Personenkreis: Dem Katholischen Lehrerverband des Deutschen Reiches (KLV; offizielle Abkürzung: KLVdDR). Mit seinen annähernd 25 000 Mitgliedern erfaßte der KLV den überwiegenden Teil der katholischen Volksschullehrer, vor allem in Preußen. Damit wies er einen ungewöhnlich hohen Organisationsgrad auf und zählte – nicht zuletzt wegen seiner guten Verbindung zum Zentrum – zu den bildungspolitisch bedeutsamsten katholischen Verbänden. Dennoch hat er im Vergleich zu Parteien und anderen Großverbänden ein wesentlich geringeres Öffentlichkeitsinteresse gefunden, eine Tatsache, die sich anscheinend auch auf den Willen des Verbandes zur Überlieferung seiner Geschichte nachteilig ausgewirkt hat .So existiert z. B. keine veröffentlichte Selbstdarstellung zur Geschichte des KLV, wie sie, wenn auch mit unterschiedlichem Niveau und Anspruch, für andere Lehrerverbände vorhanden ist. Wohl war der KLV in den letzten 15 Jahren bereits zweimal Gegenstand von Dissertationen; beide Arbeiten befassen sich aber nicht mit dem hier behandelten Zeitraum. Er reicht, von einer kurzen Rückblende in die Gründungszeit abgesehen, vom Jahre 1930, dem Beginn der Wirtschafts- und Staatskrise bis zur endgültigen Auflösung des Vereins im Jahre 1933. Für diese relativ wenigen, aber entscheidenden Jahre untersucht die Arbeit die kulturelle, soziale und ökonomische Stellung des Lehrers in der Krisenzeit mit ihren nachteiligen Folgen für Schule und Lehrerstand. Dabei wird vor allen Dingen der Frage nachgegangen, inwieweit, bedingt durch das „Versagen des Parteienstaates", im KLV ähnlich wie in anderen Gruppierungen des Volkes, die Neigung für autoritäre Staatsformen – die die meisten damals zu ihrem späteren Leidwesen von totalitären nicht unterscheiden konnten – gefördert und damit ungewollt die Entwicklung zum Hitler-Staat begünstigt wurde.

Ausgangspunkt dieser Arbeit waren Studien im Archiv des Verbandes Bildung und Erziehung (VBE), der Nachfolgeorganisation des KLV. Daneben konnte und mußte sich Vf. auf eine Vielzahl von staatlichen, kirchlichen und privaten Archiven, Nachlässen sowie schriftliche Mitteilungen und mündliche Befragungen von damals an verantwortlicher Stelle Stehenden stützen, denn die Archivbestände des KLV wie auch seiner Regionalvereine müssen bis auf wenige Restbestände als verloren gelten.

Mit Hilfe dieses Materials und einer Fülle von Literatur gelingt es Vf., den KLV von allen Seiten, unter verschiedenen Aspekten und in seinen mannigfachen Querverbindungen so darzustellen, daß man sich sowohl von der allgemeinen Lage wie auch von den speziellen Sorgen, Nöten und zuweilen auch von der Hilflosigkeit des Verbandes wie auch einzelner Mitglieder ein gesichertes Bild machen kann.

Eine solche spezielle und ins Detail gehende Untersuchung erlaubt es, die noch immer kontrovers geführte Diskussion um die Begegnung von Nationalsozialismus und katholischer Kirche differenzierter und damit exakter zu führen. Wie berechtigt eine solche differenzierte Betrachtungsweise ist, zeigt schon das vom Vf. an verschiedenen Stellen angedeutete unterschiedliche Verhalten des VkdL, des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen.

Dieser ca. 20 000 Mitglieder umfassende, viel stärker kirchlich orientierte, fast schon Kongregationscharakter tragende Verein, der das Unverheiratetsein seiner Mitglieder zur ungeschriebenen Voraussetzung machte, zeigte in seiner ganzen Programmatik, daß die „katholische Lehrerin" – anders als ihr Kollege im KLV – von Idealen erfüllt war, die weit über das nur Berufs- und Bildungspolitische einer Standesorganisation hinausgingen.

Zwar fühlte sich der VkdL dem KLV durch die gemeinsame religiöse Basis in der schulpolitischen Zielsetzung eng verbunden; wegen seiner unterschiedlichen materiellen, und vor allem ideellen Interessen bewahrte er jedoch stets seine organisatorische Selbständigkeit. – Im Krisenjahr 1933 verhielt sich der VkdL nicht nur taktisch klüger, sondern auch um einiges mutiger als der KLV und konnte, wenn auch

nur als rein kirchlicher Verein unter dem Schutz des Konkordats immerhin bis 1937 überdauern.

Nicht zuletzt dieses unterschiedliche Verhalten wie auch der unterschiedliche Erfolg der beiden Verbände führte dazu, daß sich der Vf. „die Frage nach einem schuldhaften Verhalten der KLV-Mitglieder im Jahre 1933 durchaus gestellt hat". Eine „eindeutige Antwort darauf" sei ihm jedoch – so bekennt er freimütig – „mit zunehmendem Eindringen in die Komplexität jener Jahre ... immer schwieriger geworden" (2).

Am Ende reicht es deswegen auch nur zu einigen, allerdings bemerkenswerten Feststellungen, u. a., daß das endgültige Scheitern der Schulreform in der katholischen Lehrerschaft nicht nur die Hoffnung auf ein christliches Schulgesetz zerstörte, sondern auch das Vertrauen in die liberal-demokratische Staatsform erschütterte, so daß der KLV „zu keiner Zeit einen Ansatz zu einem spannungsfreien Verhältnis zum Weimarer Staat fand" und „trotz aller Loyalitätsbeteuerungen in Wirklichkeit stets formal-demokratischen Denk- und Verhaltensweisen verhaftet blieb" (S. 191). – Auf der anderen Seite „hielt die katholische Lehrerschaft trotz des Gefühls der Lebensunsicherheit in ihrer überwiegenden Mehrheit Abstand zu den radikalen Parteien" (192).

Wenn der KLV dennoch zur schnellen Etablierung der NS-Tyrannei mit beigetragen hat, dann, weil die katholischen Lehrer – nach Meinung des Vf. – in ihrer christlich konservativen Geisteshaltung zumindest in Grundsatzfragen an einen ideellen Konsens mit der Hitlerbewegung glaubten und den maßgeblichen Repräsentanten wie auch den meisten Mitgliedern die Fähigkeiten (außerordentliches Maß an weltanschaulicher und politischer Urteilssicherheit) und Tugenden (u. a. Mut) fehlten, um den arglistigen Täuschungsmanövern und den rüden Methoden einer totalitären Partei widerstehen zu können. – Das dürfte aber nicht nur für die Lehrer, sondern für alle gelten.

Die Studie ist ein Beitrag sowohl zur Geschichte der Volksschullehrerschaft als auch zum Verbandskatholizismus. Hier dürften sich neben Historikern und Kirchenhistorikern auch die hauptsächlichen Leser finden.

Bonn Klaus Weber

Stehle, Hansjakob: **Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975.** München, Zürich: Piper & Co. (1975). 487 S. Ln. DM 39.50

Zeitgeschichte erfordert große Nähe zum Gegenstand und gründliche Kenntnis der geschichtlichen Voraussetzungen aufgrund der Quellen. Auf diese Weise kann die notwendige Perspektive gewonnen werden, die den fehlenden historischen Abstand ersetzt. Dem Vf., der seiner Vorbildung nach Historiker, seinem Beruf nach Journalist ist, gelang es – da das Vatikanische Archiv für die jüngste Vergangenheit nicht zugänglich ist – andere politische und kirchliche Archive zu benutzen, so daß er über Materialien verfügte, die eine Fülle neuer Nachrichten hergaben. Diese konnten erstmalig ausgewertet und teilweise auch veröffentlicht werden. Aufgrund der in jahrelanger Arbeit gewonnenen Einsichten vermochte Vf. ein zusammenhängendes Bild zu zeichnen und in einigen Fällen die 1972 erschienene Darstellung Eduard Winters „Die Sowjetunion und der Vatikan" (Teil 3 seiner Trilogie „Rußland und das Papsttum") Berlin, Akademie-Verlag, zu korrigieren. Während Winter den sowjetischen Standpunkt vertritt, der nur in der österreichischen Ausgabe seiner gekürzten Darstellung „Rom und Moskau. Ein halbes Jahrtausend Weltgeschichte in ökumenischer Sicht. Wien: Europaverlag 1972, Zweiter Teil: Sowjetunion und Vatikan (251–470)" abgeschwächt wird, geht es Stehle um die Begründung des Vatikanischen Standpunktes, für den Diplomatie ein Mittel des Apostolats ist. Wie Vf. hinzufügt, stellt sich ihm diese als Mischung von Welterfahrung und Weltfremdheit dar. Sie setzt ein gewisses Maß von Toleranz voraus und ist wie jede Politik dem Irrtum unterworfen.

Das Thema der letzten 60 Jahre wird auf dem Hintergrund „der Geschichte der katholischen Kirche in kommunistischen Ländern" behandelt. Die Politik steht im Vordergrund, da die Kirchenpolitik in diesem Falle zuerst doch Politik ist. Die Darstellung wird in zehn Abschnitte gegliedert. Sie beginnt mit den Jahren der „Mißverständnisse", in denen die alte Bekehrungspolitik noch unvermindert galt, und wechselt je nach der Art der vorhandenen Quellen zwischen Bericht und Erzählung. Bisweilen verkürzt sie stark.

Im Vordergrund stehen für den Vf. die wichtigsten Personen der päpstlichen Ostpolitik, die Nuntien Ratti und Pacelli. Er bemüht sich, nach den politischen Akten ihre Kontaktversuche darzustellen, wie sie auf der Grundlage der Rapallo-Politik unternommen wurden und stellt das dramatische Geschehen im Zusammenhang mit der Hungerhilfe dar.

Die erste Zäsur im Ablauf dieser Vorgänge sieht Vf. im Jahre 1924. Mit der Tätigkeit der Jesuiten in Moskau, den Berliner Verhandlungen und vor allem mit dem bemerkenswerten Wirken d'Herbignys wird ein neues Kapitel aufgeschlagen. Letzterer wird als die „rätselhafteste, interessanteste, tragischste Figur in der neuesten Geschichte vatikanischer Ostpolitik" bezeichnet. Als Leiter des Istituto pontificio orientale von Pacelli 1925 zum Bischof geweiht, begann d'Herbigny „Geheimbischöfe" in der Sowjetunion einzusetzen, um einen Neuaufbau der katholischen Hierarchie zu ermöglichen. Erklärlicherweise wird ihm diese „Hintertüraktion" von sowjetischer Seite schwer verdacht. Für seine Darstellung konnte Vf. die unveröffentlichten Memoiren d'Herbignys und die im Archiv der Assumptionistenväter liegenden Nachlässe verwerten. Aber auch die diplomatischen Gespräche Pacelli – Tschitscherin bis zum Tode des Letzteren und des Botschafters Brockdorff-Rantzau konnten herangezogen werden.

Der folgende Abschnitt behandelt die Ostpolitik des Vatikans „im Strudel des Nationalismus". Vf. ist sich dessen bewußt, daß er in diesem Rahmen Wichtiges und Unwichtiges nebeneinander berichtet. Vf. ist überzeugt, daß d'Herbignys Sturz auf den Druck Polens bzw. des Jesuitengenerals Ledochowski zurückzuführen ist. Hier gleitet der Berichterstatter ins Gestrüpp diplomatischer Intrigen ab. Um seine These zu begründen, stellt er die Biographie d'Herbignys breit dar. Sein Urteil steht fest: „im Grunde ist der ‚Jesuitenbischof' ein Opfer der damals schwankenden päpstlichen Ostpolitik" geworden.

In der Darstellung wird weiter vieles Bekannte berührt wie z. B. die Folgen der Teilung und der Besetzung Polens für die Katholische Kirche. Vf. hält mit seiner Kritik an der unentschlossenen Politik Papst Pius XII. nicht zurück, wobei er bisweilen von seinem Thema abweicht. Behandelt werden die unter Ausnutzung der politischen Lage unternommenen Versuche, auf sowjetischem Boden weiter zu arbeiten, bis hin zum vatikanischen Eingeständnis, die Lage falsch beurteilt zu haben.

Zur Vervollständigung des Bildes schiebt Vf. einen Abschnitt über die Kirchenpolitik in der Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien und Rumänien ein. Obwohl er viele interessante Mitteilungen bietet, fehlt ihm der große Zusammenhang. Was hier mitgeteilt wird, gilt ebenso auch von den Baltischen Staaten. Eine so gedrängte Übersicht kann nicht viel Aufschluß bieten.

In den beiden letzten Abschnitten wendet sich Vf. wieder der Sowjetunion zu und behandelt die Vorgänge der Jahre 1955–1975. Allem Anschein nach stand dem Vf. für diese Periode nicht mehr so viel wichtiges Material zur Verfügung. Die Koexistenz-Verhandlungen unter Papst Johannes XXIII. und seine Berührungen mit der Kreml-Prominenz wirken blaß, erst recht die Bemühungen Willebrands in Moskau.

Den dokumentarischen Anhang hätte man gern erweitert gesehen. Er enthält nur drei Urkunden (409–424). Es folgen (425–487) Anmerkungen, Literatur und Register. Leider sind in der Schreibung russischer Worte und bei Übersetzungen viele Fehler stehen geblieben. Im Verhältnis zum Ganzen sind es nur Kleinigkeiten, aber auch diese hätten vermieden werden müssen.

Wie Vf. im Vorwort hervorhebt, ist es die Arbeit eines journalistisch arbeitenden Historikers. Dem Journalisten alle Ehre, der Historiker muß sich einige Monita gefallen lassen. Zusammenfassend muß aber gesagt werden, daß dieses Buch durch Erschließung neuer Quellen und durch seine in der Darstellung liegenden Aspekte unsere Kenntnis bereichert und aus diesem Grunde begrüßt werden muß.

Münster Robert Stupperich

Bauer, Gerhard: **Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt.** Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen. – Mainz: Matthias Grünewald (1976). XII, 324 S. kart. DM 49.–

Die Fragestellung der vorliegenden Arbeit, die im Herbst 1974 von der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom als Diss. angenommen worden ist (Moderator Prof. J. Fuchs), war zunächst im Rahmen der vor allem in den romanischen Ländern diskutierten „Theologie der Entwicklung" formuliert worden (diese Herkunft ist im übrigen dem Buchtitel noch deutlich anzumerken). Es ging um die moraltheologische Frage nach der christlichen

Verantwortung angesichts der konkreten Aufgaben der Zeit, wobei allerdings die theologische Begründung des Verhältnisses von christlicher Hoffnung und menschlicher Zukunft im Mittelpunkt stehen sollte. Die praktischen Probleme traten dadurch zwangsläufig in den Hintergrund. Das Thema wanderte in Richtung Fundamentaltheologie, genauer: es bewegte sich von jetzt an im Grenzbereich von Fundamentaltheologie und Moraltheologie, eine Modifikation, die durch die Entscheidung, es im (vom Vf. als dafür bes. geeignet betrachteten) Paradigma der Politischen Theologie von J. B. Metz zu erörtern, noch bestärkt worden ist.

Das erste Ziel der Arbeit besteht also darin, das gesellschaftspolitische Engagement des Christen theologisch zu begründen, welche Begründung in der Perspektive der Eschatologie und nicht (wie bisher üblich) in der der Inkarnation erfolgen soll.

Das zweite, untergeordnete Ziel besteht in einer relativ vollständigen Gesamtdarstellung der Politischen Theologie von Metz im Zusammenhang seiner eigenen Entwicklung und des entsprechenden theologischen Kontextes (5f).

Das 1. Kap. (9–32) bietet eine ausgezeichnete Übersicht über die theologische Genese von Metz zwischen dem transzendentalen Ausgangspunkt und dem späteren politisch-dialektischen Ansatz zusammen mit einer Bibliographie seiner wichtigsten Arbeiten bis zum Jahr 1970. Die Differenz und die innere Konsequenz dieser Entwicklung werden einsichtig herausgestellt.

Das 2. Kap. (33–74) behandelt den fundamentaltheologischen Ausgangspunkt der Politischen Theologie von Metz im Schnittpunkt apologetischer und hermeneutischer Intentionen angesichts einer durch die Aufklärung bestimmt gesehenen Gegenwart. Damit ist das Programm selbst richtig geortet. Viele Mißverständnisse in der Diskussion um die Politische Theologie lassen sich darauf zurückführen, daß dieser Ausgangspunkt nicht streng genug beachtet worden ist (so auch der Vf., 33).

Das umfangreiche 3. Kap. (75–154) (mit dem etwas irreführenden Untertitel: Inhaltliche Elemente der „politischen Theologie") untersucht einige Voraussetzungen und Grundlagen der Politischen Theologie: den Begriff des Politischen (75–86), das Entprivatisierungsprogramm (86–107) und das biblische Fundament (107–154).

Das 4. Kap. (155–209) wendet sich der eigentlichen Vermittlung zwischen christlicher Hoffnung und politisch-gesellschaftlicher Praxis in der Politischen Theologie zu, wie sie bes. in den beiden Stichwörtern „eschatologischer Vorbehalt" und „kritische Negativität" zum Ausdruck kommt.

Die Aporien einer solchen rein eschatologisch-dialektischen Vermittlung bieten den Anlaß zum 5. Kap. (210–262). Vf. sieht bei Metz zwei Ansätze, die recht unterschiedliche Weiterführungen erlauben. Der Orthopraxie-Ansatz (211–225) kann in einer radikalen marxistisch inspirierten kritischen Theorie gesellschaftlicher Praxis enden (so bei einigen Metz-Schülern), während der spätere Memoria-Ansatz (225–253), der die praktisch-kritische Intention beibehalten und zugleich die Identität des christlichen Glaubens einbeziehen kann, in eine narrative Soteriologie mündet. Den Abschluß des Kap. bildet ein kurzer Ausblick auf die Konkretisierung der Politischen Theologie in Ekklesiologie und Ethik (254–262).

Das 6. Kap. (263–293) bringt die Zusammenfassung und das Ergebnis. Nach einer kurzen (etwas oberflächlichen) Zusammenfassung der Einwände gegen die Politische Theologie (263–266) folgt die eigene Beurteilung (266–281). Zu den bleibenden Verdiensten von Metz zählt Vf. den Versuch einer politischen Hermeneutik des Christentums als aktueller Gestalt der Glaubensverantwortung (Apologetik) und damit zusammenhängend die Wiederentdeckung der politischen Dimension sowie der Zukunfts- und Hoffnungsdimension und die längst fällige kritische Rezeption marxistischen Gedankenguts (267–269). Ihre Aporien findet er in der bisweilen zweideutigen Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte, in der einseitigen Akzentuierung von Hoffnung und Zukunft und in der Rezeption bestimmter originär marxistischer Ideen (269f). Im zweiten Abschnitt des Schlußkapitels geht Vf. schließlich noch einmal auf seine Ausgangsfrage zurück: Den Beitrag der Politischen Theologie zur theologischen Begründung christlichen Welteinsatzes (und damit zur Ethik) sieht er vor allem in der konsequent eschatologischen Orientierung christlichen Weltverständnisses und christlicher Praxis (gegenüber der bisher dominierenden inkarnatorischen Perspektive) und in der orthopraktischen Orientierung theologischer Hermeneutik, welche beiden Momente als (spezifisch christlicher) Horizont und als (spezifisch christliche) Motivation eine christliche politische Ethik mitbestimmen müssen, in steter Vermittlung allerdings mit dem inkarnatorischen Ansatz (281–293).

Die Arbeit schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (297–322) (es reicht bis 1973, durch einige Beiträge aus dem Jahr 1974 ergänzt) und ein Namenregister (in Auswahl) (323f). Hilfreich ist bes. das übersichtliche Verzeichnis aller einschlägigen Arbeiten von Metz zwischen 1953 und 1974 (297–301).

Die Arbeit verdient schon deswegen Beachtung, weil hier m. W. zum erstenmal im deutschen Sprachraum der Versuch unternommen wurde, das Begründungsmuster Politischer Theologie für die Moraltheologie bzw. für die Christliche Soziallehre fruchtbar zu machen. Bisher hat die Politische Theologie von dieser Seite her fast nur Ablehnung erfahren. Für die weitere Diskussion wäre es freilich vorteilhafter gewesen, wenn diese Übertragung etwas weiter vorangetrieben worden wäre (vgl. bes. 75–84, 155–164, 242f, 254–262, 281–293) und wenn an diesen Stellen zugleich eine extensivere und intensivere Auseinandersetzung mit den entsprechenden Einwänden stattgefunden hätte; dazu gibt es leider nur wenige Hinweise (etwa 81f, 256 Anm. 255).

Faktisch ist die Arbeit in erster Linie, so scheint mir, doch eine Monographie über die Politische Theologie von Metz geworden. Als solche ist sie zweifellos die bisher umfassendste und bis in historische und systematische Details hinein auch genaueste Darstellung. Metz wird ausführlich referiert (erhellend übrigens auch die Hinweise auf die Vorlesungen!), wobei der Gesamtkontext seiner Entwicklung ständig im Auge behalten wird. Der Kommentar bemüht zur Präzisierung und Differenzierung nicht nur verwandte Positionen (in erster Linie Moltmann, dann auch Rahner, Schillebeeckx, Pannenberg, Kerstiens u. a.) und (in weitaus geringerem Maß) kritische Stellungnahmen (bes. Lehmann und Maier), sondern auch den philosophischen und exegetischen Hintergrund. Diese Hintergrundaufhellung ist unterschiedlich ausgefallen: informativ erscheint mir z. B. die Erörterung des biblischen Fundaments der Politischen Theologie (107–154) (abgesehen vom Exkurs: Bekehrung oder Strukturen im Neuen Testament? 152–154), während z. B. das, was zum Theorie-Praxis-Problem philosophiegeschichtlich gesagt wird (212–215), wenig befriedigt. Zu monieren sind außerdem die häufigen Überschneidungen und Wiederholungen, die zwar in einer solchen Verbindung von systematischer und genetischer Darstellung nie ganz zu vermeiden sind, die aber sicher hätten verringert werden können, wie überhaupt eine textliche Straffung die Lesbarkeit erhöht hätte.

19 Anm. 51 ist der sonst immer richtig datierte (1966) Beitrag: Verantwortung der Hoffnung, im Bd 17 der Dokumente der Paulus-Gesellschaft fälschlich unter 1965 eingeordnet. Das Impressum des Bd 17 enthält bereits das falsche Erscheinungsjahr 1965 (statt 1966). Unverständlich bzw. mißverständlich ist 264 Anm. 3 die Identifikation der beiden Metzschen Aufsätze: La théologie à „l'âge de la critique" und Grond en functie van de politieke theologie.

Insgesamt bezieht die Arbeit ihre Stärke mehr aus der verstehenden Interpretation der Metzschen Position als aus der direkten Auseinandersetzung mit der Kritik. Zwar gelingt es auf diesem Weg, eine Reihe von Einwänden zurückzuweisen, doch bleiben immer noch fundamentale Sachfragen übrig. Charakteristisch dafür ist etwa die Behandlung der Frage einer Vermittlung von Ontologie und Geschichte im Rahmen der Bestimmung des Verhältnisses der Theologien von Metz und Rahner (272–281). Der Hauptbeitrag der Arbeit liegt m. E. deshalb vor allem in der minutiösen Darstellung der Politischen Theologie von J. B. Metz, durch die in der Tat eine Reihe in der bisherigen Diskussion immer wiederkehrender Mißverständnisse aus dem Weg geräumt worden sein dürften. Die Arbeit sollte aber auch die Diskussion um die theologische Begründung christlicher Ethik zumindest befruchten können.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Werbick, Jürgen: **Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube.** Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. 359 S. (Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd 12) kart. DM 38.–

Schon zu Lebzeiten von Gerhard Ebeling u. a. erscheinen Monographien über theologische Denker unserer Zeit. Einige dieser Arbeiten nehmen Ansätze und Ausführungen über Bezugsautoren auf und vermitteln sie nur aus anderer Perspektive. So führt z. B. Peter Knauer (Verantwortung des Glaubens, Frankfurt/M. 1969) mit Gerhard Ebeling ein Gespräch aus katholischer Sicht. Das sind Arbeitsweisen, die den Verdacht nahelegen, in der Theologie sei der Neuaufbruch schon zu Ende.

Anders scheint es zu stehen mit den Studien, die anläßlich von Ebelings Theologie Jürgen Werbick vorlegt. In drei Hauptteilen wird zwar eine Interpretation von Ebelings Grundthemen „Gesetz und Evangelium", „Zwei-Reiche-Lehre", „Wort Gottes und Hermeneutik" vorgelegt; auch werden in siebzehn Unterkapiteln diese Grundthemen kategorial aufgeschlüsselt: „Situation", „co-

ram-Struktur des Gewissens", „Geschichtlichkeit", „Ermächtigung zur Verantwortung", „Freiheit" und „Grund des Glaubens" etc. Doch an der Kategorie „Grund des Glaubens" entzündet sich dann Werbicks Kritik an Ebeling. Eine Kritik, die im Grund jenseits von Ebelings Oeuvre Fuß faßt.

Die Frage nach dem Grund ist nach W. und gegen Ebeling eben kein Kategorienproblem, sondern als Grundfrage dem Projekt einer „Wesenslogik" im Sinne Hegels zuzuordnen. Die Frage nach dem Grund führt zur Kategorienkritik, steht über jeder denkbaren Kategorientafel (174ff). Für die Theologie heißt das: Wer nach dem Grund des Glaubens fragt, für den ist Theologie Wissenschaft aus dem Glauben, nicht Wissenschaft aus dem Wort. Hermeneutik ist dann nicht mehr Grundansatz, sondern kategoriales Teilgebiet in der Theologie.

Nun mag für einen Theologen aus München, der wie W. Pannenberg und Puntel kennt und schätzt, der Rückbezug auf Hegel nicht erstaunlich sein. Kritisch aber wird für Ebeling die Besinnung auf Hegels Grund-Ansatz schon dann, wenn W. mit Hegel Kants Abwendung vom Leben und Handeln hin zur inneren (existentialen) Motivierung in Frage stellt (295). Sieht W. doch mit Recht, daß Ebelings philosophische Väter Heidegger und Gadamer weit mehr aus der Nähe zu Kant denn von Hegel her Erfahrung im „Wort" suchen und finden. Ebelings Worttheologie hat sich bereitwillig auf eine Transzendentalität im Sinne Kants und auf eine seit Heidegger an Kant orientierte Sprachhermeneutik eingelassen. Bei Heidegger, Gadamer wie beim Theologen Ebeling werden Erfahrung mit Sprache und Sprache mit Erfahrung intensiv in einen hermeneutischen Zirkel hineingegeben, bis das Innerste von Welt sich in Sprache zeige. Nur in Sprache, nur im Wortgeschehen. Und zwar so, daß dieses neue „Nur", dieses „sola" einer Onto-Theologie des Wortes die Frage nach dem Grund ersetzt durch das Nachzeichnen eines Geschehens im hermeneutischen Zirkel.

W. moniert, es sei kurzschlüssig, die Frage nach dem Wortgeschehen im hermeneutischen Zirkel gleichzusetzen mit der Frage nach dem Grund. An den Folgen sei dies abzulesen:

Der Anspruch der Aufklärung auf Dialektik, auf Bejahung und Kritik, auf die Balance der Anerkennung zwischen Distanz und Vertraulichkeit werde verpaßt, wenn man das Wortgeschehen im hermeneutischen Zirkel als Präsentation des sinnstiftenden Grundes ausgebe. Wer die Sprache als das Haus des Seins herausstelle, mache aus Sprache seine Heimat. Kultur, Gechichte, Institutionen (also auch Kirche) werden, gemessen an der eigentlichen Heimat „Sprache", uneigentlich, können fremd werden, sind jedenfalls nicht mehr Kontext von Sprache, höchstens noch deren Derivate (311ff).

Wenn theologisch das Wortgeschehen zur Präsentation Gottes allzu vertraulich hochstilisiert wird, dann ist damit zwar die Operationalisierung der Sprache verbannt, eindimensionale Sprachtechnologie mit Hermeneutik überwunden. Gleichwohl aber verbietet es Sprach-Hermeneutik als Lehre vom Grund auch, auf nichtadäqute Vorstellungen von Erlösung, Rechtfertigung, Heil, Vergebung etc. in gegebenen Sprachen (und seien es theologische!) zu reflektieren. Das Theorem von der Sprache als Heimat hat den ihm eigenen Hang, romantisch Sprache zu konservieren statt den Weg ihrer Genese über einen Tag X hinaus behutsam und kreativ mit voranzugehen (291ff).

Schließlich – und dies ist bei W. im Anschluß an Puntel als einschneidenste Folge benannt: Wer Sprache als Haus des Seins und Worttheologie als Haus Gottes hinstellt, bindet das Denken an eine gesprochene Sprache, an eine Praxis also. Nach Hegel aber sollte das Denken bei sich bleiben. Von jener Theorie, von der Logik des Denkens also wird verlangt, daß sie voraussetzungslos, d. h. wahrhaft sei. Voraussetzungslos sei aber nur die Theorie, deren Denken in keiner Hinsicht außerhalb seiner selbst sich aufhalte. Ohne Fremdbestimmtheit, d. h. wesentlich „logisch" denken, das im Denken durchscheinende Absolute denken kann nach Hegel nur ein Denken, das ausschließlich die Bestimmtheiten des Denkens denkt (177ff).

Mithilfe einer Diskussion von ziemlich viel Material aus der Hermeneutikdiskussion, aus der Religions- und Theologiekritik, aus Hegelinterpretation und Sprachlogik – oder Kontextforschung versucht W. die drei Folgen der Sprachhermeneutik vorzustellen: Reduktion von aller Wirklichkeit auf das eigentliche Geschehen im Worte; Romantik einer Beheimatung in Sprache; Sprachpraxis statt Wesenslogik – das sind die Folgen der Worthermeneutik, meint W. Dabei hat man freilich fast durchweg den Eindruck, Vf. werfe dem Leser mehr die Brocken von Steinbrüchen vor die Füße denn Hinweise für einen konstruktiven Plan. Der dreifach belegte Verdacht, ein Rückzug auf Worthermeneutik führe zum Fremdwerden all dessen, was zur nichtsprachlichen Welt gehört, ist zwar Kritik an Ebelings Worttheologie. Unübersehbar bleibt aber auch dann, daß eine Konzentration auf Hegels Wesenslogik das Ernstnehmen von in der Praxis gegebenen Kontexten ausschließt – und umgekehrt. Der Leser hätte erwartet, daß sich auch in dieser Zwickmühle W. entschieden hätte, um die von ihm geforderte Balance zwischen Kritik und Bejahung einzubringen.

Regensburg Norbert Schiffers

Albus, Michael: **Die Wahrheit ist Liebe.** Zur Unterscheidung des Christlichen bei Hans Urs von Balthasar. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 197 S. kart. DM 26.–

Das vorliegende Buch stellt die gedruckte Fassung einer theol. Diss. dar, die Vf. 1974 in Freiburg i. Br. eingereicht hat (erarbeitet unter der Leitung von K. Hemmerle). Sie ist in drei Hauptteile gegliedert. Teil I (16–35) will Hinweise zu Person und Werk, Standort und theologischer Methode Hans Urs von Balthasars bieten; Teil II (36–81) beschäftigt sich mit dem „Humanum"; ihm entspricht Teil III (82–181) über das „Christianum". Ein „Fazit" (182–192) schließt das Buch ab, dem ein Literaturverzeichnis in Auswahl beigegeben ist.

Der I. Teil ist mehr als dürftig und erfüllt in keiner Weise die Erwartungen, die mit seiner Überschrift erweckt werden. Der Leser erfährt nichts über den geistes- und theologiegeschichtlichen Ort H. U. von Balthasars. Wenn dessen Standort richtig – weil in allen Schriften offenkundig – als Christozentrik bezeichnet wird, so fällt doch kein Wort über die Herkunft von Balthasars von Karl Barth und dessen Christozentrik. Wenn seine theologische Methode, in gewisser Hinsicht zurecht, als Kontemplation bezeichnet wird, so wird doch nicht deutlich gemacht, inwiefern diese Art von Kontemplation den Anspruch von Theologie als Wissenschaft erfüllt und aufgrund welcher Kriterien sie Gehör innerhalb der Theologie beansprucht. Daß von Balthasar die hermeneutische Problemsituation überspringen zu können glaubt und der wissenschaftlichen Exegese gegenüber ironische Verachtung äußert, glaubt Vf. mit einer Handbewegung vom Tisch wischen zu können (31).

Mit dem II. Teil beginnt Vf. die Erörterung seiner Hauptfrage, die im Untertitel des Buches gestellt ist und die dem Verhältnis von „Menschlichem" und „Christlichem" sowie dem spezifisch Christlichen gilt. Er wählt aus dem riesigen, bei von Balthasar gesammelten geistesgeschichtlichen Material im wesentlichen Pascal und Nietzsche aus und stellt, von Balthasar nacherzählend, die Geschichte des reinen „Humanum" (dessen Existenz zwar theologisch fraglich ist, was den Vf. jedoch nicht irritiert) als Geschichte bestenfalls der unbeantworteten Frage, zumeist aber des vergeblichen prometheischen Anlaufs und definitiven Scheiterns dar. Eine auch stilistisch vielsagende Kostprobe: „Alle Versuche, die Löcher des Seins zu stopfen und die Risse zu kitten, haben theoretisch wie praktisch eine unüberwindbare Grenze, die alles zu nichts macht... Der Tod ist der größte Widersacher der Transzendenz. Er schiebt vor alles, was danach kommen könnte, eine schwarze Wand, jenseits derer nur Vermutungen, Spekulationen angesiedelt werden können" (68). Auch in diesem Teil bemüht sich Vf. nicht darum, die zum Teil gewaltsame Interpretation der abendländischen Metaphysik und ihres Scheiterns bei von Balthasar auf ihre Nähe zu Karl Barth hin zu untersuchen. Er referiert Fragmente, ebenso schlicht wie gutgläubig, um dann den „Sprung ins Christianum" (63) vorzunehmen.

Im III. Teil stellt er vor allem anhand der Balthasarschen „Theologie der drei Tage" die christlichen Zentralmysterien mit einer guten Heraushebung der Kenosis als Zentralbegriff dar. Es verwundert nicht, daß Vf. in diesem Teil in frappierender Übereinstimmung mit der Diss. von H. Heinz (vgl. meine Rezension: ThRv. 1976, Nr. 4, Sp. 303ff) kritiklos die Polemik von Balthasars gegen K. Rahners These vom anonymen Christentum (116f) und gegen dessen Todestheologie (128 Anm. 90) übernimmt. Er hätte jedoch bei der Beschäftigung mit dem Balthasarschen Werk wenigstens bemerken können, daß von Balthasar nicht die Existenz anonymer Christen leugnet (gegen 116), sondern nur die Terminologie des „anonymen Christentums" nicht gelten lassen will. In diesem III. Teil wird auch die kenotische Existenz des Christen und der Kirche dargestellt, ohne daß dabei das unterscheidend Christliche bereits zutage träte.

Die Beantwortung der Hauptfrage bleibt somit dem Fazit überlassen. Wenn hier das freie Sich-Geben Gottes als das Entscheidende und Unterscheidende des Christlichen bezeichnet wird, so ist evident, daß damit kein Specificum Balthasarscher Theologie gegeben ist. Der gleiche Sachverhalt, der bei Paulus „Gnade", bei Rahner „Selbstmitteilung Gottes" heißt, kann ja in christlicher Theologie auf keinen Fall seinen entscheidenden Stellenwert verlieren. Die Umschreibungen, die Vf. in dem Bestreben um Originalität sucht, erreichen dem gegenüber nicht den gesuchten Tiefsinn, sondern nur ein hohes Maß an unfreiwilliger Komik: „Das Christliche läßt sich nur im reinen Sich-geben- und Sich-aufscheinen-Lassen von sich selbst her zeigen, nicht aber von seinem

wie auch immer feststellbaren und aufzeigbaren Außenbezug her. Das Christianum treibt sich als aufsprengender Keil ins Humanum; es unterscheidet sich von ihm durch seine ihm eigene Ununterscheidbarkeit" (184), oder: „In allen diesen Hinsichten erweist sich das Christianum als ins Humanum übersetztes Christianum und das Humanum als im Christianum übersetztes Humanum" (191). Mit Phrasen dieser Art, die keinerlei angebbaren Sinn mehr haben, entzieht sich Vf. der Pflicht, kurz und präzise zu sagen, was denn nun das unterscheidend Christliche nach H. U. von Balthasar eigentlich ist, insoweit es nicht das gnädige Verhalten Gottes zur Menschheit meint, sondern das spezifisch Christliche an Menschen und Gruppen, die darauf bestehen, sich „christlich" zu nennen. Vf. spricht in seinem Fazit zwar viel von Liebe, aber er hütet sich davor, konkret zu werden. Dem Leser bleibt die Konklusion überlassen, nicht das Unterscheidende, sondern Gemeinsame von Christianum und Humanum sei konkrete Liebe, und zwar auf der theologischen Basis der Einheit von Gottes- und Menschenliebe: eine Konklusion, die zwar unbezweifelbar richtig, aber weder im Sinne von Balthasars noch des Vf. ist. Auch mit dieser im Grunde überflüssigen Studie ist der kritischen Rezeption der Theologie von Balthasars kein Dienst erwiesen worden.

Münster Herbert Vorgrimler

Beisser, Friedrich: **Das Reich Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 229 S. kart. DM 19.80

In den letzten Jahren ist, vor allem im reformatorischen Bereich, die zentrale ntl Thematik vom Reich Gottes zum Ausgangspunkt und Ansatz dogmatischer Reflexion gemacht worden. Es sei nur an die Darstellung von H.-J. Kraus, Reich Gottes: Reich der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1975 erinnert. Im Gegensatz zu diesem „Grundriß systematischer Theologie" möchte der Heidelberger Theologe F. Beisser die Fruchtbarkeit des Begriffs nicht an den einzelnen herkömmlichen dogmatischen Traktaten als vielmehr exemplarisch an ausgewählten Problemen erweisen.

Breiter Raum wird zuerst der ntl Aussage selber gewährt (Teil I: Die Erwartung des Reiches Gottes bei Jesus und ihre Erfüllung nach dem Neuen Testament, 11–122). Im kenntnisreichen Gespräch mit der Exegese und in kritischer Auseinandersetzung vor allem mit R. Bultmann werden die Fragen angeführt, die mit dem Basileia-Begriff verbunden sind. Nach B. hat die Lehre vom Gottesreich im NT drei Momente: die von der Haltung der Erwartung gekennzeichnete Predigt Jesu, die österliche Erfüllung dieser Erwartung im Passions- und Erhöhungsgeschehen und die Ausrichtung auf die eschatologische Entfaltung und Vollendung des dort Anhebenden. Zwischen dem zweiten und dritten Moment ist der Raum und die Zeit der Kirche, in der sich Lehre und Praxis der Basileia explizieren. Diese ist kein Zustand, sondern das Herrschen Gottes selber. Reich Gottes ist dynamisch verstanden als die Anwesenheit Gottes in der Welt. Von hier aus findet der Vf. zu einer Überwindung der klassischen Fragestellung bezüglich der Parusie-Erwartung und -Verzögerung: an Karfreitag und Ostern zeigt sich Jesus als der gekommene König; insofern hat die Erwartung des irdischen Jesus ihre Erfüllung gefunden. Die Frage ist nur noch, ob an Ostern bereits alles geschehen ist, ob m. a.W. die Erfüllung identisch ist mit der Vollendung. Daß dies nicht der Fall ist, ist die entscheidende ntl Einsicht, die freilich ihren Voraussetzungen wie ihren Konsequenzen nach nur vom Glaubenden verstanden werden kann, die somit also wesentlich durch „Verborgenheit" gekennzeichnet ist. Der Reich-Gottes-Begriff besitzt dann eine konstitutive Offenheit und Unabgeschlossenheit, der man allerdings nicht, wie in Abhebung zu Moltmann betont wird, durch Veränderung, sondern durch Erwartung gerecht wird. – Teil II des Werkes (Skizze einer Theologie des Reiches Gottes, 123–227) befaßt sich mit einem eher lehrhaften und einem eher pragmatischen Problem, das sich von der Grundlage des ersten Teils her klären läßt. Zuerst geht es um die Trinitätslehre, die der Vf. mit Recht aus ihrer Isolierung in der gegenwärtigen Theologie befreien möchte. Das personale Verständnis des Gottesreichbegriffs ermöglicht die Ausbildung der altkirchlichen Christologie und, in ihrer weiteren Reflexion, der Pneumatologie. Wenn Basileia bedeutet, daß Gott kommt und die Basileia in Christus ankommt, so ist Christus Gott. Daher ist der Satz, daß der Herr der Basileia der dreieinige Gott ist, ein analytischer Satz, und dementsprechend konnte es in der alten Kirche keine Entwicklung, sondern lediglich eine Entfaltung der Christologie geben, die als solche bereits seit der Ostererfahrung präsent ist. Als weitere dogmatische Konsequenz ergibt sich für B. die Verschränkung von immanenter und ökonomischer Trinität: diese setzt jene voraus; jene ist aber nur von der Heilsgeschichte her zugänglich. Das pragmatische Problem, das dann angegangen wird, ist das Verhältnis des Christen zur Welt. Da das Reich Gottes seinen Angelpunkt im Ostergeschehen hat, dieses aber „verborgen" ist, besteht zwischen Welt und Reich Gottes eine strenge Trennung. Dieses findet seine Realisierung (im Sinne einer erst im Eschaton vollendeten, jetzt nur ephemeren Entfaltung) in der Kirche, der freilich deswegen wiederum essentiell der Charakter der „Verborgenheit" zukommt und die somit Weltdistanz zu pflegen hat. So sehr immer wieder die Vermischung der „Zwei Reiche" betont wird, so wenig gelingt es dann doch, eine glaubwürdige Brücke zwischen den beiden Wirklichkeiten zu schaffen. Letztlich reduziert sich alles auf das alleinige Wirken Gottes.

Die notwendigerweise gedrängte Vorstellung des Buches ist nicht imstande, den Gedankenreichtum und die Fülle der theologischen Perspektiven auszubreiten, die es enthält. Im steten Kontakt mit der zeitgenössischen Theologie, aber auch mit den Sorgen und Fragen des Christen von heute, die unmißverständlich und mutig artikuliert werden, gibt B. eine Menge wichtiger und bedenkenswerter Anregungen für die Systematik des Glaubens, aber auch für die christliche Praxis. Es mag aber doch sichtbar geworden sein, daß hier wesentliche Impulse gegeben werden zu einer bewußteren und tieferen Reflexion des ntl Fundamentalbegriffes Reich Gottes. Kritisch zu fragen bleibt, ob nicht der reformatorische Denkansatz den Vf. hindert, die doch in der in Christus erfolgten Ephiphanie der Gottesherrschaft zutage tretende Weltliebe des Deus trinus voll zu würdigen. Von der Inkarnation her ist die Diastase zwischen Welt und Gott überwunden worden, in der Kirche kommt sie je und je, wie unvollkommen auch immer, zur Erscheinung. Es ist nicht von ungefähr, daß die Ekklesiologie nur wenig Raum bekommt in der Darstellung. Von hier aus wäre auch auf die Trinitätslehre zurückzufragen, ob in ihr nicht doch ein geheimer Monophysitismus waltet; sicher nicht als These, vielleicht aber doch als Tendenz. Aber das alles sind Probleme, die nicht an den Vf. allein, sondern an die Theologie überhaupt immer wieder herangetragen werden. Das vorliegende Werk ist ein wichtiger, weiterführender und hilfreicher Gesprächsbeitrag.

Bochum Wolfgang Beinert

van Beneden, Pierre: **Aux origines d'une terminologie sacramentelle.** Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313. – Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense 1974. XVIII, 208 S. (Études et Documents Fascicule 38) kart. bfr. 500,–.

Immer deutlicher hat sich die Notwendigkeit gezeigt, die Dogmengeschichte der christlichen Sakramente in gewissem Sinne ganz neu anzugehen. Allzu oft ging man bisher ja doch immer von einem Sakramentsbegriff aus, der eher religionswissenschaftlich-allgemein definiert ist, jedenfalls aber der Theologie des beginnenden Jh.s, in dem wir heute leben, entspricht. Kaum noch liegen hinreichend gediegene Arbeiten vor, die sich ausdrücklich jener (auch und gerade philologischer, linguistischer, aber auch der anderen, zumal historischen) Methoden bedienen, wie sie etwa in der heutigen Exegese in Bezug auf die Heilige Schrift einfach wie selbstverständlich angewendet werden. Daß sich hier ein weites, fast immer noch unbearbeitetes Feld der unvoreingenommenen theologiegeschichtlichen Forschung anbietet, ist offenkundig. Freilich ist es entsagungsvolle Arbeit, die da zu leisten ist. Eine heutige Theologie, in unserem Falle: eine heutige Theologie der Sakramente wird aber den Ergebnissen einer solchen Forschung nicht mehr entraten können, umso weniger, als längst klar geworden ist, wie eingeengt und einseitig unser (meist immer noch) gängiges Sakramentsverständnis ist.

Auf diesem Hintergrund ist die hier zu besprechende Arbeit zu sehen. Es geht dem Autor darum, im Sinne des Obertitels seines Buches die Ursprünge der christlichen Sakramenten-Terminologie als Dienst für die heutige Sakramententheologie und -praxis aufzudecken, und zwar näherhin für das Sakrament der Weihe („Ordo"), im Blick auf den Bedeutungsinhalt von ordo, ordinare, ordinatio. Vf. geht diesen Wörtern – Begriffen als Philologe nach, freilich mit der Grundabsicht, herauszubekommen, ob die damaligen Autoren der uns noch zugänglichen lateinischen christlichen Literatur vor 313 (also bei Tertullian, Cyprian und in einigen wenigen anderen Schriften, wie in den Konzilsakten von Elvira 306) mit den genannten Begriffen bewußt eine spezifisch christliche, und vor allem eben sakramentale Realität ausdrücken wollten (vgl. VIIIff; XIV; XVII).

Nach der Einleitung, in welcher Vf. über Absicht, Problemstand und die von ihm anzuwendende Methode spricht, bringt das erste Kap. einen kurzen Überblick über den gemeinen, profanen Sprachgebrauch von ordo, ordinare, ordinatio (1–11). Das zweite Kap. ist dem Wort ordo gewidmet (12–49), da es sich als sachlich sinnvoll

herausstellte, ordinare und ordinatio gesondert zu behandeln, was im dritten Kap. erfolgt (50–139). Das vierte Kap. (140–164) schließlich legt die entdeckten theologischen Implikationen offen. Der Anhang bringt wertvolle Zusammenstellungen: Die examinierten Texte mit Seiten- und Zeilenzahl der einschlägigen Editionen; Tabelle der Zitationen; Tabelle der wichtigsten lat. und griech. Wörter.

Was ist nun das Ergebnis dieser Untersuchung? Der Autor geht äußerst minutiös Text für Text durch, um das Vorkommen und den jeweiligen Bedeutungssinn des betreffenden Ausdrucks im Kontext herauszuarbeiten. So besteht der größte Teil des Buches aus Textdarbietung (lat. und in frz. Übersetzung), genauer Interpretation und entsprechender Zusammenstellung der gewonnenen Einsichten. Diese selbst sind auf der einen Seite nicht eigentlich überraschend, auf der anderen ist aber der Wert auch von solcherart Ergebnissen nicht zu unterschätzen. Wir können das Gesamtergebnis etwa folgendermaßen zusammenfassen. Der Wortgebrauch von ordo, ordinare, ordinatio in den untersuchten Schriften stellt sich (nach der Begrifflichkeit von J. Schrijnen) als „direkter Christianismus" heraus: Die im profanen Latein gebräuchlichen Wörter bekommen zwar einen spezifisch christlichen Gehalt, welcher aber mit der allgemeinen Bedeutung sehr harmoniert; es liegen also „semasiologische Neologismen" vor. Es handelt sich nicht um „Neuprägungen", sondern um „Umprägungen" (Löfstedt), denn semasiologisch ist nicht eigentlich Neues da. So beziehen sich diese drei Termini an den entsprechenden Stellen wohl auf eine spezifisch christliche Wirklichkeit; sie bedeuten dabei eher „Funktionales" als „Sakramentales" (dieses freilich im heute gängigen Sinn verstanden), wenngleich Letzteres jedenfalls schon unüberhörbar an-klingt. Der Autor meint jedenfalls auf den bedeutenden Unterschied zwischen den damaligen Auffassungen und der Lehre der katholischen Kirche heute (die er freilich nicht vorlegt, sondern stillschweigend voraussetzt. Aber was ist diese Lehre genau, die er als katholisch bezeichnet?) hinweisen zu sollen, nicht zuletzt etwa in Bezug auf die damals angenommene grundsätzliche Revozierbarkeit einer kirchlichen Beauftragung im Sinne des Ordo.

Wir möchten, nicht ohne zuvor den Wert der minutiösen und auf jeden Fall ergebnisreichen (vgl. auch die vielen Textbeobachtungen und Nebenergebnisse) Untersuchung betont zu haben, auf Folgendes kurz hinweisen. Zunächst: Wäre es nicht sachlich und methodisch unverfänglicher, wenn man Arbeiten dieser Art, ohne unsere heutigen Probleme zu übersehen oder geringzuschätzen, nicht sogleich mit solchen Alternativfragestellungen anginge, wie es der Autor tut: Haben die Autoren damals bewußt eine spezifisch christliche, ja eine sakramentale Realität ausdrücken, zur Sprache bringen wollen oder welche (andere) Realität wollen sie mit jenen Ausdrücken belegen? (vgl. XIV) Wir sollten (bei solchen Untersuchungen) eben noch nicht wissen, was das denn ist, eine „sakramentale Realität"! Wäre es nicht eher an der Zeit, schlicht die Texte selbst reden zu lassen, um von ihnen her (wieder neu) zu gewinnen, was denn nun die (volle!) christliche Wirklichkeit des (der) Sakramente(s) ist. Ohne daß das Ergebnis dieser zunächst philologisch orientierten Arbeit geringgeschätzt würde (solche Kärrnerarbeit ist und bleibt unumgänglich; und Dank dem, der sie leistet), muß für die theologie-geschichtliche Fragestellung zunächst noch viel größere Offenheit den Texten gegenüber höchstes Prinzip sein. So wäre es, und das als zweite Bemerkung, offensichtlich wichtig, das vorliegende Ergebnis einmal mit den entsprechenden Termini zur „Taufe" (damaligen, nicht heutigen Verständnisses!), gleichsam als Gegenprobe, zu konfrontieren, ob es nämlich überhaupt schon so etwas wie eine sakramentale Terminologie (wie man heute sagt) damals gab, und was das denn sei. Gab und gibt es überhaupt eine einzige „Entwicklingslinie" sakramententerminologischer Art; oder sind nicht doch mehrere Linien zu verfolgen? – Mit diesen kurzen Bemerkungen ist nichts anderes intendiert als die Betonung der Notwendigkeit, viele solcher Arbeiten, wie der Autor sie vorlegte, und noch anderer Art, durchzuführen, damit wir (wieder) zu einem volleren, begründeteren Verständnis dessen kommen, was wir „Sakrament" nennen, soll damit nicht irgendetwas, sondern eben eigentlich Christliches gemeint sein.

Wien Raphael Schulte

Greshake, Gisbert: **Stärker als der Tod.** Zukunft – Tod – Auferstehung – Himmel – Hölle – Fegfeuer. – (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1976). 96 S. (Topos-Taschenbücher Bd 50) kart. DM 5.80

Die Eschatologie, lange Zeit das Aschenputtel unter den Traktaten der Dogmatik, ist seit einigen Jahrzehnten zum „gefragtesten" Lehrstück geworden. Seit einigen Jahren richtet sich zunehmend auch das Interesse breiter Kreise in der Kirche auf sie. Eine verantwortete Übersetzung der traditionellen Aussagen und der neugewonnenen Einsichten der wissenschaftlichen Theologie in den heutigen Denkhorizont ist darum dringend erfordert. Der in Wien lehrende Dogmatiker, durch einschlägige Veröffentlichungen als einer der besten Kenner der Materie in Fachkreisen ausgewiesen, unternimmt in dem kleinen Werk diese notwendige Arbeit.

Aus Vorträgen und Seminaren im Rahmen der Erwachsenenbildung entstanden, hat es nicht den Ehrgeiz, wissenschaftliches Neuland auszumessen, sondern das Resultat der neueren Studien kerygmatisch-katechetisch zu vermitteln. Auf sie wird eingangs ausdrücklich verwiesen. Ein erstes Kapitel entwirft die Grundzüge der allgemeinen Eschatologie, nachdem die wichtigsten hermeneutischen Grundsätze eschatologischen Denkens erläutert worden sind. Seine Kategorien sind nicht die Reportage, sondern die „Hoffnungsbilder". Mit dem Problem des Todes befaßt sich der zweite Abschnitt; hier werden auch die Fragen nach der Auferstehung und dem ewigen Leben behandelt. Über die klassischen „Letzten Dinge" informiert das letzte Kapitel. Besonders breiter Raum wird der Frage nach Möglichkeit und Realität der Hölle eingeräumt.

Wie auch in anderen Publikationen lehnt G. die besonders von L. Boros ausgearbeitete Endentscheidungshypothese ab. Seine Argumente scheinen mir jedoch nicht die Intention dieser Hypothese zu treffen, die nicht zuletzt aus jener Konzeption vom Wesen des Sterbens resultiert, die Greshake von Boros übernommen hat. Recht flüchtig ist die Antwort auf die Problematik der Totenmemoria, die erfahrungsgemäß den gedachten Leserkreis besonders beschäftigt. Sicher ist das Gebet für die Verstorbenen sinnvoll; aber es muß gezeigt werden, wie es hilfreich sein kann, wenn doch die Auferstehung im Tod bereits erfolgt. Die Rahner'sche Lösung klingt zwar an, dürfte aber nur dem Fachmann erkenntlich sein.

Das Buch zeichnet sich durch eine klare, verständliche und illustrative Sprache aus. Es kann lebhaft als gelungenes Beispiel der augenblicklich so unerläßlichen Tradierung theologischer Erkenntnisse in den gesamten Raum der Glaubensgemeinschaft hinein empfohlen werden.

Bochum Wolfgang Beinert

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner in Verbindung mit Joseph Listl. – Berlin: Duncker & Humblot. Bd 1: 1974. XXXI, 792 S. Lw DM 48.–; Bd 2: 1975. XXXI, 898 S. Lw. DM 56.–

In der staatskirchenrechtlichen Literatur kann das vorliegende Werk einen ungewöhnlichen Rang beanspruchen. Ist doch hier in einer erstaunlichen Gemeinschaftsleistung anerkannter Fachleute eine ebenso umfassende wie tiefgehende systematische Gesamtdarstellung der staatskirchenrechtlichen Probleme in der Bundesrepublik Deutschland geboten. Einen Einblick in die Breite und den Umfang des Werkes vermittelt am besten eine Übersicht über die 54 Beiträge aus der Feder von 44 Autoren.

Der 1. Teil (Bd 1 S. 1–357) behandelt Einführungs- und Grundlagenfragen mit folgenden Beiträgen:

Ulrich Scheuner, Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz. Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts (5–86). Hans Maier, Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland (87–105). Paul Mikat, Die religionsrechtliche Ordnungsproblematik in der Bundesrepublik Deutschland (107–141). Paul Mikat, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche (143–187). Helmut Simon, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der evangelischen Kirche (189–212). Alexander Hollerbach, Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts (215–265). Alexander Hollerbach, Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts (267–296). Karl-Eugen Schlief, Die Organisationsstruktur der katholischen Kirche (299–325). Walter Hammer, Die Organisationsstruktur der evangelischen Kirche (327–340). Ernst-Lüder Solte, Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften organisierten Religionsgemeinschaften und ihre Stellung im Staatskirchenrecht (341–357).

Der 2. Teil (Bd 1 S. 359–790 und Bd 2 S. 1–225) erörtert die Religionsfreiheit und die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in den nachstehenden Abhandlungen:

Joseph Listl, Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit (363–406). Konrad Hesse, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften (409–444). Martin Heckel, Die religionsrechtliche Parität (445–544). Ernst Friesenhahn, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts (545–585). Josef Jurina, Die Religionsgemeinschaften mit pri-

vatrechtlichem Rechtsstatus (587–605). Axel Frhr. von Campenhausen, Die staatskirchenrechtliche Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft (609–614). Klaus Mörsdorf, Die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche (615–634). Axel Frhr. von Campenhausen, Die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der evangelischen Kirche (635–644). Axel Frhr. von Campenhausen, Staatskirchenrechtliche Probleme der Kirchenmitgliedschaft (645–656). Axel Frhr. von Campenhausen, Der Austritt aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften (657–666). Johann Frank, Dienst- und Arbeitsrecht (669–725). Hermann Weber, Der Rechtsschutz der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die staatlichen Gerichte (729–757). Wolfgang Rüfner, Rechtsschutz gegen kirchliche Rechtshandlungen und Nachprüfung kirchlicher Entscheidungen durch staatliche Gerichte (759–790). Heiner Marré, Das kirchliche Besteuerungsrecht (dieser und die folgenden Beiträge in Bd 2. S. 5–50). Josef Isensee, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften (51–90). Christian Meyer, Staatskirchenrechtliche Bestimmungen zum Kirchenvermögens- und Stiftungsrecht im Bereich der evangelischen Kirche (91–116). Siegfried Marx, Staatskirchenrechtliche Bestimmungen zum Kirchenvermögens- und Stiftungsrecht im Bereich der katholischen Kirche (117–160). Alfred Albrecht, Staatliche Simultaneen (161–166). Alfred Albrecht, Patronatswesen (167–203). Alfred Albrecht, Kirchliche Denkmalspflege (205–225).

Im 3. Teil (Bd 2 S. 227–851) über die Tätigkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften im politischen Gemeinwesen finden sich die Beiträge:

Klaus Schlaich, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen (231–272). Hermann Kunst, Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen. Evangelische Kirche (273–283). Wilhelm Wöste, Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen. Katholische Kirche (285–297). Ulrich Scheuner, Die internationalen Beziehungen der Kirchen und das Recht auf freien Verkehr (299–344). Alfred Rinken, Die karitative Betätigung der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Staatskirchenrechtliche Grundfragen (345–381). Alfred Rinken, Die karitativen Werke und Einrichtungen im Bereich der katholischen Kirche (383–400). Peter von Tiling, Die karitativen Werke und Einrichtungen im Bereich der evangelischen Kirche (401–416). Roman Herzog, Kirchen und Massenmedien (417–435). Michael Stolleis, Kirchliches Sammlungswesen (437–451). Erwin Stein, Elterliches Erziehungsrecht und Religionsfreiheit (455–481). Willi Geiger, Kirchen und staatliches Schulsystem (483–502). Christoph Link, Religionsunterricht (503–546). Theodor Maunz, Kirchen als Schulträger (547–568). Werner Weber, Theologische Fakultäten, staatliche Pädagogische und Philosophisch-Theologische Hochschulen (569–596). Manfred Baldus, Kirchliche Hoch- und Fachhochschulen (597–622). Peter Weides, Erwachsenenbildung und Akademien (623–681). Rudolf Seiler, Seelsorge in Bundeswehr und Bundesgrenzschutz (685–700). Karl Albrecht, Anstaltsseelsorge (701–719). Dieter Lorenz, Personenstands- und Meldewesen (723–740). Dietrich Pirson, Eherecht (741–777). Hanns Engelhardt, Bestattungswesen – Friedhofsrecht (779–798). Hans-Wolfgang Strätz, Sonn- und Feiertage (801–819). Albin Eser, Strafrechtlicher Schutz des religiösen Friedens (821–838). Wolfgang Rüfner, Rechts- und Amtshilfe (839–851).

Drei Vorzüge zeichnen das gesamte Werk aus. Zunächst das wissenschaftliche Niveau. Das verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, als gerade das Feld des Staatskirchenrechts in jüngster Zeit nicht selten zum Tummelplatz eines journalistischen Dilettantismus auserkoren wurde. Hier hingegen arbeitet jeder Beitrag aus genauer Sachkenntnis und mit sauberer Methode.

Zum zweiten besticht die systematische Geschlossenheit des Werkes. Daß diese trotz der großen Zahl der Mitarbeiter erreicht wurde, war gewiß keine leichte Aufgabe der Hrsg. Zwar werden in manchen Einzelheiten der Beiträge deutliche Unterschiede in den Auffassungen der Autoren sichtbar, was einen besonderen Reiz der Lektüre ausmacht. Aber in der Grundposition finden sie auf eine gemeinsame Leitlinie zusammen, daß nämlich auf dem Boden des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland das Verhältnis von Staat und Kirche im Sinne einer beiderseitigen Eigenständigkeit, jedoch mit der Bereitschaft zu Kooperation und Verständigung zu sehen ist.

Anzuerkennen ist sodann die formale Qualität des Handbuchs. Umfassend ist die weiterführende Literatur vermerkt und die einschlägige Rechtsprechung herangezogen, so daß man leicht einem einzelnen Problem tiefer nachgehen kann. Ein sorgfältig erstelltes, sehr einläßliches Sachwortregister (Bd 2 S. 853–895) macht das Handbuch zudem zu einem brauchbaren Nachschlagewerk.

Für den außerordentlich vielschichtigen und verwickelten Bereich staatskirchenrechtlicher Probleme in der Bundesrepublik darf man sich glücklich schätzen, in dem Handbuch nunmehr eine imponierende Gesamtdarstellung zu besitzen, die ebenso dem Wissenschaftler wie dem Praktiker wertvolle Dienste leistet.

Bonn Heinrich Flatten

Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von Karl **Hörmann.** – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1976). 2. Aufl. 1756 Sp., LXIII S. Ln DM 98.–

Wer inmitten der vieldeutigen, gewöhnlich sehr unpräzis und teilweise gegenüber der Vorzeit völlig revolutionär sich gebärdenden sogenannten „neuen Moral" klaren Kopf behalten will, der greife auch zu diesem in 2. Auflage erschienenen Lexikon, das wir schon in der ThRv. 2 (1971) Sp. 202, sehr positiv begrüßt haben. Die Neuauflage baut auf den bewährten Grundlagen auf und wird ergänzt durch das saubere Eingeben auf heutige Moralprobleme und durch sehr zahlreiche Hinweise auf die einschlägige Literatur (zumeist ab 1965).

Das Lexikon will in dieser „völlig neu bearbeiteten Auflage all das beachten, was sie Moraltheologen im Laufe der Geschichte ihrer Disziplin erarbeitet haben, will vor allem aber den Einsichten vom wünschenswerten Charakter der Moraltheologie folgen, zu denen sich das 2. Vatikanische Konzil ausdrücklich bekannt hat. Besonders soll die wesentliche Verbundenheit der Moraltheologie mit der Bibel möglichst deutlich gemacht werden... Ferner soll durch ausgiebige Hinweise auf die Lehräußerungen der letzten Päpste und des 2. Vatikanischen Konzils dem daran interessierten Leser die Möglichkeit geboten werden, die Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre in Fragen der christlichen Sittlichkeit mitzuverfolgen." (1)

So stellt sich das Lexikon dar: Vetera et Nova verbindend in begrifflich sauberer, prinzipiell solide begründeter und bei aller wissenschaftlichen Klarheit doch in allgemein verständlicher Weise, die heutigen Probleme der „christlichen Moraltheologie" inmitten der zum Teil heftigen Diskussionen innerhalb der Kirche und ihrer Moraltheologen aufgreifend. 38 Wissenschaftler aus verschiedenen Bereichen haben in 264 Stichwörtern eine Übersicht gebracht über die gegenwärtige Lage der christlichen (wir würden besser, weil präziser, sagen) katholischen Moraltheologie. Der Zeitpunkt einer Publikation eines solchen Werkes war einmal für den Hg. wieder (wie bei der 1. Auflage!) nicht risikolos, da, wenn nicht alles täuscht, das Interesse an einer auf dem soliden Fundament des kirchlichen Lehramtes aufgebauten Moraltheologie viele überhaupt nicht interessiert oder diese sie wenigstens in der überlieferten Form gleichgültig sein läßt, auch wohl weil sie sich in ihren davon abweichenden sittlichen Anschauungen nicht beunruhigen und in Frage stellen lassen wollen. Bei H. ist aber bestens derjenige bedient, der folgendes bejaht: 1. Wie für alle katholische Theologie, so ist auch für die Moraltheologie nicht Professorenweisheit, sondern das Lehramt der Kirche, ausgeübt durch die Apostel und ihre Nachfolger, Papst und Bischöfe, Fundament der Moraltheologie als kirchliche Glaubenswissenschaft. 2. Wer auf dem Standpunkt steht, daß die Theomorphie des Menschen Fundament seiner Theonomie, die Christomorphie (das In-Christus-Erlöst-Sein) das Fundament seiner Christonomie ist. 3. Wer von der Lehre vom esse humanum aufgenommen in das esse christianum und konkret im esse historicum als Grundlage alles sittlichen Handelns (agere sequitur esse) und seiner Normierungen ausgeht und erst darnach, also in zweiter und dritter Linie sich beim Bedenken der konkreten Verwirklichung der Normen jenes esse bei den Humanwissenschaften (z. B. Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie, Politologie, Historie u. a.) Auskunft holt. 4. Wer eben dieses esse und nicht einen wie immer interpretierten actus moralis zum Ausgangspunkt moraltheologischer Reflexion macht. 5. Wer bei aller vom Inkarnatorischen her doch so verständlichen notwendigen Erkenntnis natürlich-sittlicher Normen die ntl Sittlichkeit von ihrem Kern, vom esse in Christo als Grund der conformatio cum Christo durch die imitatio Christi herleitet und so auch inhaltlich (!) neue (!) ntl sittliche Normen anerkennt, die nur aus dem neuen Sein in Christus her verständlich und Pflicht sein können (z. B. die Pflichten aus und gegenüber den drei göttlichen Tugenden). 6. Wer alle Zielgebote in Erfüllungsgeboten und diese in jenen verankert sieht. 7. Wer sich nicht in einem in seinem Inhalt und Geltungsgrund nicht klar und überzeugend aufgewiesenen sogenannten „Wertvorzugsgesetz", sondern in der Gottesordnung das letzte Fundament auch für alles sittlich Wahre und Werthafte als absolut Verbindliches sieht.

Wer diese Positionen akzeptiert, der wir bei H. sie bestätigt

und in ihrer inhaltlichen Bedeutung näher entfaltet sehen. Natürlich ist hinsichtlich dieser genannten Positionen manches im Lexikon von H., was noch gründlicher hätte diskutiert werden können, zumal dort, wo H. nicht selbst die Artikel verfaßt hat. Sehr solide sind die Verzeichnisse gearbeitet. Bei den „Quellenverzeichnissen" war Vollständigkeit von Anfang an ausgeschlossen. Die wichtigste Literatur, von der aus weiter gedacht werden kann, ist angeführt. Warum aber doch manches im Quellenverzeichnis" fehlt, z. B. die am meisten zitierten Autoren Häring und Mausbach-Ermecke, ist nicht einzusehen. Ebenso warum beide auch im „Namensverzeichnis" fast fehlen. Problematisch ist es, wenn bei einzelnen Stichwörtern im Sachverzeichnis z. B. Freiheit, Gemeinschaft, Gemeinwohl, Gerechtigkeit u. a. viele Dutzend Seitennummern angegeben, diese Angaben aber nicht weiter unterteilt werden. Das hätte natürlich den Umfang des Buches überschritten. Wer selbst mit diesem Problem einmal gerungen hat, weiß, was er hier kritisiert.

Es ist natürlich nicht möglich, zu den vielen einzelnen Stichwörtern kritische Anmerkungen zu machen. Nur einiges soll hier gesagt werden:

Richtig ist die anthropologisch-personale Bestimmung des Embryos im Bereich der „Abtreibung". Bei Behandlung des „Charakters" hätte auch ebenso wie später bei Behandlung der sakramentalen Grundlage der christlichen Sittlichkeit die Bedeutung der sakramentalen Charaktere als Grund einer möglichen Einteilung der speziellen Moraltheologie behandelt werden können. Im Verhältnis zur „Dogmatik" hat man wohl mit Recht die Moraltheologie „umgewandte Dogmatik" genannt. Es sind zwei Aspekte einer und derselben Sache. Beim „Dekalog" hätte stärker betont werden sollen, daß er heute nicht bloß in der atl und ntl, sondern in der heute kirchlich-verkündungsmäßigen Form für die theoretische und praktische Sittlichkeit gilt. Wenn die „Ehe" als personale ganzmenschliche Lebens- und Liebesgemeinschaft verstanden wird, findet die Theologie der ehelichen Liebe letztlich auch ihren natürlich-anthropologischen Grund. Die „Eigenart der christlichen Moral" und die zur Zeit viel behandelte Frage nach dem „christlichen Proprium der Ethik und Gnadenlehre" kann nur im Glauben an das neue Sein in Christus erkannt und verstanden werden. Mit bloß natürlicher Philosophie bzw. Moralphilosophie läßt sich über das Wesen dieses „Propriums" nichts aussagen. Im übrigen sollte man im katholischen Raum auch die „Moraltheologie" mehr als kirchliche Glaubenswissenschaft einordnen und die Moralphilosophie oder Ethik als rational-philosophische Sittlichkeitslehre verstehen. „Christliche Ethik" ist, weil das Christliche mit dem Glauben zusammenhängt und Ethik die bloße Vernunft einsetzt, im katholischen Raum besser von katholischer Moraltheologie zu differenzieren, obwohl beide doch nach dem Grundgesetz von Natur und Gnade zusammenhängen. Daß im protestantischen Raum mehr von „christlicher Ethik" gesprochen wird, hat wohl seine Gründe, ist aber auch vom Gesamtsystem her überraschend.

Es ist nicht ausreichend, wenn in dem Artikel von A. Laun gesagt wird: „Der neue Gehalt (der christlichen Moral) liegt vielmehr in der inneren Struktur des sittlichen Aktes." Sie liegt im esse in Christo, das sich auch im sittlichen Akt entfaltet. In dem Artikel „Empfängnisverhütung" wird offenbar zu ausschließlich „humanwissenschaftlich" (siehe oben) und wohl doch zu wenig theologisch- und philosophisch-seinswissenschaftlich argumentiert. Vier Jahre vor Humanae Vitae sind wir schon auf dem Boden des Totalitätsprinzips dafür eingetreten, daß der Arzt, wenn es sich um medizinisch notwendige Hilfe handelt, auch immer helfen kann. So entstand die Formel: „‚Pille' in ärztlicher Hand: ja; ‚Pille' unter bloß ärztlicher Kontrolle: nein." Diese aus dem Totalitätsprinzip sich herleitende Denkrichtung ist zwar noch nicht vom kirchlichen Lehramt akzeptiert, aber vielleicht doch schon in HV angedeutet. Im Artikel über das Ganzheitsprinzip (523) wird auf dieses Problem nur kurz eingegangen. Mit Recht wird betont, daß HV nicht im Gegensatz zu „Gaudium et Spes" steht, sondern diese Konstitution näher bestimmt. Gern hätte man ein Wort gelesen, wie die moral-theologisch sicher fragwürdige „Königssteiner Erklärung" der deutschen Bischöfe zu beurteilen ist. Der Artikel „Ethik der Gegenwart" ist leider etwas dürftig ausgefallen. Gerade die allerneueste Diskussion über die „analytische Ethik" kommt sicher zu kurz. Sehr wichtig ist der Artikel über das schon erwähnte „Ganzheitsprinzip". Es geht heute auch um seine Ausweitung über das leib-seelische Ganze hinaus. Nur von dorther lassen sich z. B. Formen der Organtransplantation ontologisch-ethisch rechtfertigen.

Eingehend und solide behandelt wird das Problem „Geburtenregelung". Es ist zwar wichtig, aber nicht entscheidend, „bei der Prüfung der Methoden zu fragen, ob sie diese (Gatten-) Liebe fördert". Allerdings auch nicht, wenn am Schluß dieses Artikels gesagt wird: „Viele Menschen, die zwar das Kind vermeiden, nicht aber sich des Geschlechtsverkehrs enthalten wollen, nehmen zum empfängnisverhütenden Eingriff ihre Zuflucht, der mancherlei sittliche Probleme mit sich bringt (siehe Empfängnisverhütung)." Aber dort ist auch nicht viel zu finden. Im Artikel „Gefahr (der Sünde)" wäre unter heutigen psychologischen, soziologischen und geschichtlichen Aspekten doch mehr zu bieten gewesen. Sehr gut ist die Behandlung der „Gerechtigkeit" und die Bestimmung der sozialen Gerechtigkeit. Ihr „Rechtsträger ist die gesellschaftliche Gruppe". Bisher haben auch wir sie als eine dynamisierte legale Gerechtigkeit aufgefaßt. Offenbar ist jene Bestimmung bei H. sehr erwägenswert. Eingehend und zuverlässig wird die „Geschlechtlichkeit" behandelt (630–698). Die „Erklärung der Glaubenskongregation zu einzelnen sexualethischen Fragen" von Ende 1975 konnte offenbar in diesem Artikel und auch in anderen noch nicht berücksichtigt werden. Etwas mehr hätte der Artikel „Gesetz" bieten können. In Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd I (1959) – in der Literatur hier nicht vermerkt; und auch bei G. Ermecke, Die Normen im Denken der Theologen und Moralisten, in: III. Congreso Internacional de Derecho Canonico, 1976, 1–10 –, wird als Grundformel für Gesetz im allgemeinen angegeben: Gesetz ist die Formulierung geltender Zusammenhänge.

Im Artikel „Gott" hätte noch stärker hervorgehoben werden müssen: Gott als unser absoluter Herr ist allein der Garant sittlich absoluter Gesetze oder Normen. Jede andere Moralbegründung bleibt im Relativen stecken. Was über „Jesus Christus" gesagt wird, ist doch wohl viel zu wenig. Die Kurzformel des Glaubens: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gottes werde", hätte hier den Schlüssel gegeben zu den theandrischen und inkarnatorischen Momenten in der christlichen Seins- und Lebensordnung. Auch im Artikel „Liebe" hätte diese noch stärker ontologisch als Teilhabe an der menschgewordenen Liebe Gottes in Christus aufgewiesen werden können. Der gute und sehr zeitnotwendige Artikel über die „Lüge" hätte noch durch das Eingehen auf moderne Probleme angereichert werden sollen. In der Gegenwart wird ja von einigen, welche die „Teleologie" gegen die „Deontologie" vertreten, die Lüge völlig relativiert. Die Verstoße gegen Werte der horizontalen Ordnung stehen nach dieser Theorie unter dem „Wertvorzugsgesetz": Man darf einen geringeren Wert für einen höheren opfern. Lüge ist also hiernach nicht immer und in jedem Fall ein malum in se. Hier darf man wohl sagen, nicht „schön wäre das", sondern „schlecht wäre das". Die „Mitbestimmung" als Weg, das Soziale im zwischenmenschlichen Bereich des Betriebes vom Mit-menschlichen her zu personalisieren, gründet im Mit-sein. Daraus folgt das Mit-handeln und das Mit-bestimmen – aber „funktionsgerecht"! Die „Moralphilosophie" wird etwas reichlich kompliziert beschrieben. Zum Beispiel: „Da menschliches Handeln nicht als isolierte Einzelhandlung begriffen werden kann (wieso eigentlich nicht?, Ermecke), sondern wesentlich in einem umfassenden Sinnzusammenhang steht (finale Transitivität der Praxis), wird die Frage nach dem Endziel des Menschen und seiner Praxis notwendig zur fundamentalen Frage der Moralphilosophie, die damit in einem fundierenden Rückbezug zur Ontologie und Anthropologie steht." Das wäre doch wohl auch einfacher und klarer zu formulieren! Auch der Artikel „Moraltheologie", der eigentlich der zentrale Artikel des Lexikons hätte sein sollen, verfaßt von G. Vier, ist viel zu dürftig ausgefallen. Auch im Artikel „Nachfolge Christi" werden zu wenig die ontologischen Grundlagen herausgearbeitet. Sehr gut sind die Artikel von Karl Hörmann mit seinen begrifflich klaren und prinzipiell wahren Ausführungen über „natürliches sittliches Gesetz". Allerdings sollte man nun doch wohl endlich die Meinung propagieren – die wohl schon von Domingo de Soto artikuliert wurde – und die H. auch andeutet: mit Naturrecht bezeichnet man jenen Teil des natürlichen Sittengesetzes, der sich auf das äußere Zusammenleben der Menschen in der Rechtsgemeinschaft unter den Forderungen des Gemeinwohls bezieht. Hervorragend sind alle Artikel von Joh. Messner, besonders der über „Naturrecht".

Der Darlegung über das „neutestamentliche Gesetz" fehlt offenbar eine klare Bestimmung dessen, was überhaupt Gesetz ist und daher analog auch vom NT ausgesagt werden muß (s. oben). Wiederum etwas zu knapp ist der Artikel über „Normen und Normfindung". Es geht doch darum, daß der Mensch bei der personalen Gestaltung seines Selbst in Freiheit sich und anderes nicht bloß als faktisch vorgegeben, sondern auch als sich verbindlich aufgegeben findet. Der darin den Menschen zur Beachtung aufgegebene formulierbare gültige Zusammenhang ist eine sittliche Norm oder ein sittliches Gesetz.

Eingehend wird über „Oekumenismus" gesprochen und auch auf seine Grenzen hingewiesen. Solange man sich nicht über die natura humana et christiana oder das esse humanum im esse christianum im esse historicum einig ist, kann es im Grunde keine gemeinsame ökomenische Moraltheologie geben, wohl aber muß es geben die notwendige Zusammenarbeit im praktischen Üben der christlichen Nächstenliebe. Im Artikel über die „Organübertragung" hätte auf das schon erwähnte Totalitätsprinzip doch näher eingegangen werden sollen. Leute, die über „Politik" als Gestaltung sozialer Lebensbereiche (faciendo) nachdenken, sollte man auf die unübertreffliche Definition von Joh. Althusius hinlenken: „Politica est ars homines ad vitam socialem constituendam, colendam conservandam consociandi". Auch hätte auf das Problem „christlicher Politik" oder „Politik aus christlicher Verantwortung" oder auf Politik als Freund-Feind-Gruppierung oder auf die heute so weit verbreitete Definition von Max Weber u. a., Politik sei der Kampf um Machterwerb und Machtentfaltung, eingegangen werden müssen. Unter den „Quellen" der katholischen Moraltheologie muß heute besonders das kirchliche Lehramt hervorgehoben werden. Die Theologie ist ja eine Funktion der Kirche, durch welche diese immer mehr im heiligen Geiste erkennt, was ihr zur Verkündigung des Heils aufgetragen ist. Sie steht nicht über, nicht außer, sondern ganz und gar in der Kirche!

Die Gefahr besteht heute gerade auch in der katholischen Moraltheologie, daß sich professorale Weisheit an die Stelle der kirchlichen Lehre setzt. Sehr gut ist der Artikel „Richtungssittlichkeit", in dem klar als Irrtum zurückgewiesen wird, „Erfüllungsgebote" von „Zielgeboten" zu trennen. Die Lehre vom „sakramentalen Charakter" hätte, wie schon erwähnt, besonders im Artikel über „Sakrament" für die Moraltheologie fruchtbar gemacht werden können. Nach den sakramentalen Charakteren organisiert sich nicht bloß nach dem Wort M. Scheebens die Kirche, sondern wenn christliche Moral die Darstellung der im sakramentalen Charakter empfangenen Christusbildlichkeit der Seele ist, baut sich auf deren Inhalten und Stufen auch die spezielle Moraltheologie auf.

Alle diese Ausstellungen können in keiner Weise den hervorragenden sicher und gut orientierenden Charakter dieses Lexikons beeinträchtigen. Wir stehen nicht an zu sagen, daß die katholische Moraltheologie glücklich sein kann, daß K. Hörmann mit seinen Mitarbeitern hier ein Standardwerk geschaffen hat, das die weitverbreiteten Nebel durchstößt und in die gefährlichen Unsicherheiten im sittlichen Denken auch vieler Katholiken Licht bringt, Hilfe bietet und hoffen läßt auf eine weitere Entfaltung der Vetera in den Nova unter Führung des kirchlichen Lehramtes und der ihm helfenden katholischen Moraltheologie.

Bochum Gustav Ermecke

Vonlanthen, Albert: **Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit.** Zu einem bedenklich gewordenen Theologenstreit. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag (1973). 275 S. br. sfr. 35.–

Abgesehen von dem gänzlich überflüssigen Untertitel, beschäftigt sich die Untersuchung mit der Klärung eines Begriffs, der von der modernen katholischen Sozialwissenschaft entwickelt wurde und heute Allgemeingut geworden ist. Die soziale Gerechtigkeit ist im nationalen wie im internationalen Rahmen zu einer Art Berufungsinstanz für Forderungen und Ansprüche avanciert, auch wenn sich nur wenige Gedanken machen über den genauen Inhalt und die Tragweite dieser Gerechtigkeit, die offensichtlich etwas anderes besagt, als die überlieferten Gerechtigkeitsarten der iustitia commutativa, distributiva und legalis.

Vf. behandelt im ersten Teil die verschiedenen Theorien über die soziale Gerechtigkeit, die sie entweder als Ausfluß einer sonst juristisch nicht faßbaren Liebespflicht (Kleinhappl, Heinen, Schrattenholzer), als Gesellschafts- und Wirtschaftsgerechtigkeit (Messner), als dynamisches Gestaltungsprinzip der Gesellschaft (v. Nell-Breuning, Gundlach) betrachten oder sie praktisch auf eine der traditionellen Gerechtigkeitsarten reduzieren (43–172). Daß es so viele Theorien gibt, dieser Umstand deutet auf die Schwierigkeiten hin, die einer exakten Begriffsbestimmung im Wege stehen. Wenn Vf. jedoch glaubt, die „dynamischen Theorien liefen auf eine Verschmelzung sämtlicher Gerechtigkeitsformen" hinaus (81) und beruhten auf einer Art „riesigen Mißverständnisses" (83), so ist das unzutreffend. Er stützt diese Behauptung auf die These, daß es nicht möglich sei, die konkreten Rechtsbeziehungen zu ermitteln, welche die soziale Gerechtigkeit zum Gegenstand hätte. Aber schon die Gerechtigkeit selbst erschöpft sich eben nicht in genau abgegrenzten Rechten (84). Und auch die soziale Gerechtigkeit unterscheidet sich von den übrigen Arten dadurch, daß sie auf eine gerechte Gestaltung des Sozialprozesses und auf die ständige Anpassung der konkreten Rechtsbeziehungen im Sinne der Gerechtigkeit drängt. Völlig abwegig wäre es freilich, die soziale Gerechtigkeit mit sogenannten sozialen Grundrechten wie dem „Recht auf Arbeit" zu identifizieren, wie es hier den dynamischen Theorien unterstellt wird (87f).

Im zweiten Teil wird dann der Versuch unternommen, in Abgrenzung gegenüber den bisherigen Theorien den Begriffsinhalt der sozialen Gerechtigkeit zu präzisieren (175–271).

Sie erstrecke sich auf jene Vertragsverhältnisse im Wirtschaftsleben, die „aus ihrer Privatrechtsnatur in eine gewisse Öffentlichrechtlichkeit und ihre allmähliche Ausfüllung mit Zwangsrecht" übergingen (219). Soziale Gerechtigkeit sei gleichbedeutend mit der Intervention des Staates in die Marktwirtschaft, sie sei das Gestaltungsprinzip des „staatsgemeinschaftlichen Wirtschafts- und Soziallebens" (221) und gehöre mit ihrem tatsächlichen Rechtsgehalt der iustitia ditsributiva an. Diese Argumentation kann nicht befriedigen, da sie die „gewisse Öffentlichrechtlichkeit" in der Schwebe läßt und in der Tendenz zur Aufhebung der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft führen würde, gerade damit jene Gefahr heraufbeschwören würde, die Vf. im Schlußkapitel der „politischen Theologie", den „neuen doktrinären Entwicklungsrichtungen im Bereich der sozialen Gerechtigkeit", zumißt (231ff).

Auch wer sich mit den Ergebnissen dieser Art – leider fehlt ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis – nicht identifizieren kann, wird die spekulativen Denkanstöße begrüßen, die eine Neubesinnung auf einen viel gebrauchten, aber auch mißbrauchten Begriff auslösen können.

Augsburg Anton Rauscher

Spotts, Frederic: **Kirchen und Politik in Deutschland.** Aus dem Amerikanischen von B. Weitbrecht. Mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe von Friedrich Weigend-Abendroth. – (Stuttgart): Deutsche Verlags-Anstalt (1976). 358 S. geb. DM 45.–

Das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland, durch relativ enge Zuordnung schon im europäischen Rahmen eine Besonderheit, umgibt, von jenseits des Atlantik ins Visier genommen, leicht der Reiz einer abendländischen Kuriosität. Von daher rührt auch der Anstoß zur vorliegenden Studie, deren Vf. im diplomatischen Dienst der Vereinigten Staaten mehrere Jahre der US-Botschaft in Bonn zugeteilt war. Sein Interesse gilt dabei neben den vertragsrechtlichen Konstanten vor allem der Neuformung und den Wandlungen, welche die Staat-Kirche-Beziehungen in der Bundesrepublik von 1945 bis 1972 durchlaufen haben.

Das Ergebnis seiner Recherchen entfaltet er in mehreren Längsschnitten. Nach einer Kurzinformation über Wesen und Struktur der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland folgen Kapitel über die Haltung der beiden Glaubensgemeinschaften in der Besatzungszeit, namentlich gegenüber der Entnazifizierung, über ihre politische Ethik, ihre staatskirchenrechtlichen Standorte, die Auseinandersetzungen um Bekenntnisschule und Reichskonkordat, ihre Stellung zu den Großparteien und politischen Tagesfragen wie Wiedervereinigung, Wiederbewaffnung, Wehrdienstverweigerung und Atomwaffen.

In einer kirchenpolitischen Rückschau, die bis an die Schwelle der Gegenwart heranführt, ist das Quellenfundament notgedrungen inhomogen und kann allenfalls für die Frühzeit historiographischen Ansprüchen genügen. Hierfür liefert Sp., dem sich vereinzelt kirchliche Archive wie auch Bestände der amerikanischen Militärregierung auftaten, beachtenswerte Bausteine. Dem Mangel an Aktenmaterial für die Zeit nach 1950 suchte er durch eine Fülle von Interviews und schriftlichen Befragungen abzuhelfen, deren Aufzählung in der deutschen Ausgabe seiner 1973 in den USA publizierten Untersuchung allerdings nicht enthalten ist. Die Materialgrundlage bietet also sowohl Ansätze zu solider historischer Rekonstruktion wie Anregungen zu politilogischem Feuilletonismus. Beides nebeneinander betreiben zu wollen, wie Sp. das versucht, endet enttäuschend. Denn unversehens mischt sich in Belegtes und Verbürgtes Kolportage und Spekulation.

Daß der Autor das eine wie das andere mit apodiktischer Selbstgewißheit vorträgt, kann über die Subjektivität vieler Urteile nicht hinwegtäuschen. Die Richtigkeit der Ereignisschilderung und die Stichhaltigkeit der Bewertungen nachzuprüfen, bietet vor allem die inzwischen in Gang gekommene Erforschung der ersten Nachkriegszeit zuverlässige Kriterien. Gewarnt wird der Leser allerdings schon durch eine Reihe innerer Widersprüche.

Da wird etwa einerseits durch ein markiges Generalswort belegt, die Kirchen hätten, wenn überhaupt, auf die Gestaltung der Besatzungspolitik einen nur minimalen Einfluß ausgeübt (78), andererseits aber ihrer Opposition das Scheitern des amerikanischen Entnazifizierungsprogramms zugeschrieben. Da wird weiterhin Kardinal Frings als Kirchenführer charakterisiert, der „sich fast nie exponierte" (38), während die angeführten Fakten in einem fort das Gegenteil beweisen, angefangen von seinen Protesten gegen das britische Besatzungsregiment bis zu seinem überstürzten CDU-Beitritt, den er wenig später auf römisches Geheiß zurücknehmen mußte.

Sp. spart nicht mit Kritik an den Widersprüchen der amerikanischen Besatzungspolitik, mit ihrem Schwanken zwischen Morgenthau- und Marshallplan. Er zögert auch nicht, den Widersinn und die Überspanntheit der Entnazifizierungspraxis zu geißeln, zum Teil mit den gleichen Argumenten, mit denen die Bischöfe dagegen ankämpften. Und dennoch: So blamabel die Militärs in ihrer Borniertheit abschneiden, Kardinal Frings war nicht besser, denn seine Beschwerden „durchliefen die ganze Skala vom Berechtigten bis zum Unsinnigen" (62).

Der Problemstellung gemäß vom Selbstverständnis der christlichen Kirchen bewußt abstrahierend, faßt sie der Autor nur als sozio-politische Größen in den Blick, um ihr Verhalten in relevanten Entscheidungssituationen kritisch zu beleuchten. Gefragt wird dabei vorab nach ihrer Eignung und Bereitwilligkeit zu pluraler Partnerschaft, nach dem konkreten Beitrag, den sie als gesellschaftliche Großverbände zum Funktionieren eines demokratischen Regierungssystems zu leisten fähig sind. Demzufolge werden die jeweiligen Kirchenleitungen in dem Maße positiv bewertet, wie sie in ihren Gemeinden Grundhaltungen wecken, die,

relativistisch, pragmatisch, pluralistisch ausgerichtet, geeignet sind, Meinungsgegensätze abzubauen und ein Klima allgemeiner Kompromißbereitschaft herbeizuführen.

Mit der Wahl dieses Koordinatensystems sind weitreichende Vorentscheidungen verknüpft. Denn es ist unvermeidbar, daß eine auf Geschlossenheit verfaßte Religionsgemeinschaft wie die katholische schon von ihrer Konstitution her gegenüber der organisatorischen und lehrmäßigen Vielfalt der evangelischen Landeskirchen ins Hintertreffen geraten muß. Nun ist Sp. mit dem Gestaltwandel, den die Katholische Kirche in der Nachkonzilsära teils aktiv, teils passiv durchgemacht hat, nicht eben unzufrieden. Dennoch fällt die Schlußbilanz für die katholische Seite noch erheblich negativer aus, als man auf Grund der in sich schon fragwürdigen Ausgangskriterien befürchten mußte. Durchstößt man die mit Fakten und Zahlen überladene Oberfläche, so entpuppt sich Sp.s Traktat über die Kirchen in der Bundesrepublik als ein leidenschaftliches Plädoyer für das Modell der Äquidistanz, der gleichen Nähe der Religionsgemeinschaften zu den auf dem Boden der Verfassung stehenden politischen Parteien, auch wenn der Begriff selbst nicht propagiert wird. Um so mehr aber müßte, wer von hoher ethischer Warte für ähnliche Leitvorstellungen wirbt, seinerseits mit Sachlichkeit und Neutralität vorangehen, auf Gleichheit der Distanz und der Kriterien achten.

Dazu ist Vf. schon des literarischen Effektes wegen leider nicht bereit und er sucht das nicht einmal zu verbergen. Unverhohlen schlägt seine Voreingenommenheit immer dann durch, wenn in der Gestalt von Bischöfen und Prälaten ein Stück Amtskirche in Erscheinung tritt. Da ruht dann Sp.s Porträtstift nicht, bis furioser Sarkasmus sie in Karikaturen verwandelt hat, ob sie nun Frings, Döpfner, Muench oder Böhler heißen. Was sie bei ihren Amtsaktivitäten zuinnerst bewegt, liegt für ihn offen zutage: Karrieredenken, Machtstreben, Institutionsegoismus. Was sie betreiben, ist eine „Politik der Zyniker" (308). Wie eine Auslassung gegenüber dem amerikanischen Original anzeigt, überschritten Sp.s verbale Kraftakte zumindest in einem Fall auch für den Verlagslektor die Grenze des landesüblich Zumutbaren.

Unter den Kirchenmännern hat es der Autor nach Kardinal Frings besonders auf seinen Landsmann Erzbischof Muench abgesehen. Das geschieht teilweise mit Praktiken, die allerdings nicht Muench, sondern seinen Kritiker in ein schiefes Licht rücken. Zunächst Chef der Vatikanmission in Kronberg, dann erster Nuntius in Bonn, hatte Muench in der Kirchenpolitik der Nachkriegszeit tatsächlich eine Schlüsselposition inne. Sein Part ist um so gesicherter auszumachen, als über ihn seit 1969 eine auf dem persönlichen Nachlaß basierende, gründliche Biographie von C. Barry vorliegt. Sie wird von Sp. weder erwähnt noch herangezogen, offensichtlich weil sie das Zerrbild stören würde, das er von Muench zu entwerfen sucht.

Was die Ereignisschilderung anlagt, so ist sie zwar nicht so aufdringlich vom Effekt ironischer Bloßstellung bestimmt wie die Charakterisierung katholischer Amtsträger. Dafür leiden einige der von Sp. abgehandelten Konfliktfälle an einer bedenklichen Verkürzung der Problemstellung. Bei der langwierigen Kontroverse um die Konfessionszugehörigkeit des bundesdeutschen Vatikanbotschafters erstrebten die Katholiken keineswegs, wie Sp. glauben machen will, die Umkehrung des vordem geltenden Prinzips, daß nur ein Protestant die deutschen Interessen beim Hl. Stuhl vertreten dürfe, sondern lediglich einen paritätischen Wechsel zwischen den Konfessionen. Einigermaßen naiv mutet schließlich der Versuch an, den verwickelten Entscheidungsprozeß, der zu Adenauers Rückzieher von seiner Präsidentschaftskandidatur im Sommer 1959 führte, monokausel über den konfessionellen Leisten zu schlagen.

Wenn einer katholischen Ortskirche wie der bundesdeutschen obschon mit allerlei Vorbehalten die Eignung zu demokratischer Partnerschaft attestiert wird, so ist das nicht ohne Belang, sagt jedoch andererseits über die Einlösung ihres Auftrags und Anspruchs, in dieser Welt die Erlösungsbotschaft Christi zu bestellen, wenig oder gar nichts aus. Inzwischen ist die bundespolitische Entwicklung über ein zentrales Postulat von Sp. Studie hinaus weiter vorangeschritten und zwar entschiedener, als es das Nachwort zu erkennen gibt. Denn spätestens seit der Debatte um die Neufassung des Abtreibungsparagraphen ist offenkundig, wo die von der Kirche geforderte Äquidistanz ihre Grenzen hat.

Leider hat die Übersetzerin die Aufgabe gescheut oder übersehen, für Catholica die im Deutschen üblichen Termini und bei kirchlichen Organisationen deren offizielle Bezeichnung zu verwenden. So wird denn jeder Geistliche zum Pater, der Josephinismus zum Josephismus, eine Jesuiten-Hochschule zu einer jesuitischen Hochschule, die Katholische Landjugendbewegung zu einer Bauernjugendbewegung und der Verband der Diözesen Deutschlands zu einem Bund. Dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken schließlich wird erst in dem nachgestellten Anmerkungsteil die korrekte Firmierung zugestanden.

München Ludwig Volk

Knoll, Jörg: **Ländlicher Raum und Kirche im Umbruch.** – (Köln-Bonn): Hanstein (1975). XI, 323 S. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Bd 24) kart. DM 52.–

Der technologische und soziale Wandel in unserer Gesellschaft hat auch den ländlichen Raum in solchem Maße ergriffen, daß die Besonderheit des Agrarischen mehr im Produkt als in den typischen Verfahrens- und Verhaltensweisen in Technik und Gesellschaft des Gebietes liegt. Arbeitsteiligkeit, Massenkommunikation und die verschiedensten Arten der Mobilität heben lokale und regionale Besonderheiten zunehmend zugunsten einer entgrenzten, landschaftslosen Funktionalität und Differenzierung auf. Die Erlebensweisen und sozialen Beziehungsformen erscheinen so weitgehend generalisiert und trotz komplexer Vielfalt im Gehalt reduziert, daß auch das Land einfachhin Teil einer modernen Großgesellschaft ist, in der zwar für die Produktion der Standort noch von Bedeutung sein mag, jedoch für die übrigen Bereiche des menschlichen Lebens der Raum mehr und mehr beliebig wird. Der damit verbundene Rückzug in private Individualität hat in der ländlichen Streuung ähnliche Folgen wie in der städtischen Ballung. Isolation hinter Betonwand und Türspion unterscheidet sich nicht stark von der hinter räumlicher Distanz, Hecken und sonstigen materiellen wie geistigen Einhegungen und Befangenheiten.

Die Veränderungen des ländlichen Raumes macht Knoll auch zum Ausgangspunkt seiner – als Diss. angelegten und entsprechend reich mit Anmerkungen und Literaturbelegen versehenen – Überlegungen. Trotz seiner dabei gewonnenen Einsicht in die Tendenz der Entwicklung zu einer urbanisierten Sozialorganisation (vgl. S. 46), löst er sich dadurch nicht von der dichotomischen Gegenüberstellung von Industriegesellschaft und Agrargesellschaft, daß er die vergangene ländliche Gesellschaft als Kontrastbild zur Erläuterung seines Konzeptes der Überschichtung verschiedener Gesellschaftslagen heranzieht. Die Nivellierung der Lebensweise und damit auch -qualität wird unscharf, so daß auch die Konsequenzen nicht so deutlich erscheinen. Dabei lenken die akademischen Vertiefungen in die historische und theoretische Dimension zuweilen eher von der akuten Problematik ab. Obwohl der geschichtliche Abriß dem Autor (im Gegensatz zum systemtheoretischen Beiwerk, das noch nicht hinreichend verarbeitet, keinen besonderen Erkenntniszuwachs zum Thema eröffnete) geschlossen gelingt, sagt er nur, was anders geworden ist und nicht, wie im Konkreten die kirchliche Antwort auf diesen Wandel sein soll. Obwohl in ihrer Allgemeinheit die Hinweise des Autors generelle Fragen aufgreifen, werden sie nicht nur als aus einer besonderen theologischen Disziplin erwachsend dargestellt, sondern auch als spezielle Antwort für die Probleme des ländlichen Raumes gefaßt. Als generelle Hinweise wiederum sind sie gegenüber den anderwärts detaillierter versuchten Erklärungen und Modellen nicht von so eigenständiger Neuheit. Modernisierungstheorie, Organisationssoziologie und für unseren Fall Kirchensoziologie haben hier neben anderen Ansätzen Ergebnisse und Folgerungen von ähnlicher Art erbracht.

Für das Handeln der Kirche als Sozialgestalt des Glaubens soll die Arbeit ein Erklärungsmodell entwickeln, das die aus dem sozialen Wandel resultierenden Spannungen für ihr Wirken auf dem Lande vermeidet. Methodisch wird dabei von Aktivitäten und Stellungnahmen der evangelischen Kirche zu Fragen des ländlichen Raumes ausgegangen. Durch die Analyse solchen kirchlichen Handels sollen über die aufscheinenden Spannungen und Diskrepanzen jene Problemfelder herausgearbeitet werden, die sich abstrakt als Unangepaßtheiten und damit zusammenhängend als Relevanzverlust der Kirche im Verlauf des Wandels umschreiben lassen. Vor allem wird darauf hingewiesen, wie überkommene kirchliche Organisationsformen den eigentlichen Absichten und Zielen kirchlichen Handelns im Wege stehen können. Vf. richtet das Augenmerk auf eine Sozialgestalt des Glaubens, die nicht klientenmäßig die Kirchenanghörigen versorgt, auch nicht, wenn durch Maßstabsvergrößerung der Einzugsbereich des kirchlichen Angebotes umfassender wird und dazu noch die Organisationstechniken und -hilfen der industrialisierten Großgesellschaft eingesetzt werden, sondern die notwendigen Problemlösungen durch handelnde Partizipation der Gemeindemitglieder findet. Da Vf. die „List der Struktur", sich als unwandelbar dar-

zustellen, fürchtet, gelangt er zwar zu weitgehenden Appellen an die Wandlungsbereitschaft („Soll aber Kirche bleiben, muß sie sich verändern"), bleibt aber dann dabei stehen. Der Mut, über alles Mißtrauen gegenüber Strukturen hinaus doch eine konkrete Sozialform für die Kirche der Zukunft auszuzeichnen, in die auch die Fähigkeit der Selbstinfragesetzung und permanenten Überprüfung eingeplant wäre, findet sich leider nicht. Obwohl der Autor zustimmt, daß Kirche als Institution nicht ohne gewisse Verobjektivierungen ihres Handelns (156) auskommen kann, muß auch nach seinem Beitrag offen bleiben, wie die „Notwendigkeit der Gleichnishandlung" durch „Strukturvariation" in die „Organisationsgestalt des Glaubens" (168) einbezogen und der „Dienst der Christen in der Profanität" dann als spezifisch kirchliches Handeln identifiziert werden kann. Solcherart wenig faßbare Andeutungen von Problemlösungen verschärfen jene „Aspekthaftigkeit der Darstellung", die Vf. für seine Arbeit selbst vorhergesehen hatte (11), auch wenn man bereit war, dem Vf. trotz der Inanspruchnahme der allgemeinen Konsequenzen des sozialen Wandels für die Beschreibung der spezifisch ländlichen Situation und trotz der überaus gestelzten Sprech- und Darstellungsweise zu folgen.

Kirchhellen-Grafenwald Egon Golomb

Berning, Ewald: **Kirche und Planung.** Die Frage nach der theologischen Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchlicher Planung. – Bern/Frankfurt/M., München: Herbert Lang/Peter Lang 1976. V, 337 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie Bd/Vo. 61) kart.

Die Arbeit von E. Berning wurde im Mai 1975 vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster als Dissertation angenommen. Ihr Ziel ist die Klärung der Frage, „ob der Charakter der Kirche als gesellschaftlich faßbarer Institution es zuläßt oder gar nahelegt, daß ihre Aktivitäten durch planerische und steuernde Überlegungen und Techniken vorbereitet und begleitet werden..." Vf. will außerdem danach fragen, was sich „im amtlich-kirchlichen und im personal-christlichen Bereich" planen läßt und was sich dem planenden Zugriff entzieht (3). Großen Raum nimmt die Darstellung von Theorie und Praxis der Planung im nichtkirchlichen Bereich ein. Dabei werden vor allem „sozialphilosophische und soziologische Überlegungen zum Begriff ‚Planung'" referiert (26–138). Die Erörterung der theoretischen Positionen von Karl Mannheim und Karl R. Popper, der kritischen Theorie der Frankfurter Schule, der Theorie Niklas Luhmanns von den sozialen Systemen sowie der Futurologie Ossip K. Flechtheims steht dabei im Vordergrund. Es wird die Frage gestellt, was Theorie und Praxis der Planung für den kirchlichen Dienst und für das Leben der Christen bedeuten. Konkrete Möglichkeiten kirchlicher Planung werden nur zögernd und punktuell angedeutet.

So sehr man in der vorliegenden Arbeit aus dem Bereich der praktischen Theologie eine entfaltete und reflektierte Präsentation möglicher Modelle für kirchliche Planung vermißt, so dankbar muß man andererseits Vf. zunächst für die relativ breite Darstellung philosophischer (und weltanschaulich-ideologischer) Hintergründe der Planungsdiskussion sein. Nicht selten ist ja die praktische Theologie geneigt, mit Methoden der human- oder sozialwissenschaftlichen Empirie und Theorie unkritisch metasoziologische Vorentscheidungen zu adaptieren. Verbreitet ist auch die unkritische Erwartung von Praktikern hinsichtlich der pastoralen „Effekte" eines entsprechenden Instrumentariums. Hier kann die Darstellung von einigen bedeutsamen sozialphilosophischen und soziologischen Planungstheorien, auch die Analyse von Begriff, Prozeß und Problemen der Planung, beispielsweise der Hinweis auf Implikationen von Planung (164–169), desillusionierend wirken und die kritische Reflexion stimulieren. Gerade für pastorale Überlegungen muß es alarmierend sein, wenn die Prädominanz von mehr oder weniger positivistisch oder ideologisch begründeten Wertungen in der Formulierung von Planungszielen, die den Erwartungen und Kontrollen zugrundeliegende Annahme einer rationalen Lösbarkeit aller sozialen Probleme, die Voraussetzung umfassender Fortschrittshypothesen oder das Programm einer Vorherbestimmung künftiger Entscheidungen vieler Menschen deutlich werden.

Leider weist Vf. zwar immer wieder auf philosophische und ideologische Kontexte, auf mögliche Implikationen von Planungstheorien und Planungstechniken hin, bleibt aber in der Kritik und Abgrenzung oft sehr unpräzise. Gelegentlich verrät die unzureichende Form der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien auch Parteilichkeit des Urteils. Daß etwa die Kritik an Mannheims Verständnis der Planung (52) oder die theologische Bewertung der kritischen Theorie von Jürgen Habermas (84ff), auch die Auseinandersetzung mit der Theorie der sozialen Systeme von Luhmann (112ff) und mit der Futurologie Flechtheims (134) die überwiegend positive Aufnahme solcher Gedanken mit nur sehr knapp und wenig überzeugend formulierten Bedenken verbindet, während etwa Poppers kritischer Rationalismus (65f), Helmut Schelskys insitututionelles Planungsverständnis (145f), aber auch Tenbrucks Hinweise auf die Schwierigkeiten bei der Bestimmung von Zielen oder Bedürfnissen (192f) ebenso wenig differenziert zurückgewiesen oder vernachlässigt werden, kann wohl nur im Sinne einer Parteinahme verstanden werden.

Vorentscheidungen für eine bestimmte theologische Sichtweise ziehen sich in beachtlicher Profilierung durch die ganze Arbeit. Einige Beispiele: S. 7 wird der Glaube sehr exklusiv als „Deutung und Gestaltung der Gegenwart auf Zukunft hin" umschrieben; S. 20 wird die Welt gesehen als „Raum, in den hinein Gott durch Jesus seine Offenbarung gesagt hat, und dessen Aufbau allein die Kirche dienen soll"; S. 127 wird als interdisziplinäres Ziel der Theologie formuliert: „Erst im Dialog mit den anderen Humanwissenschaften kann sich die spezifische Aufgabe der Kirche ergeben, wobei es wohl nicht um die Abgrenzung geht, was ihr allein zukommt, sondern um die Erkenntnis und Anerkennung gemeinsamer Mühe um eine befreitere, lebenswertere Welt"; S. 218 wird zustimmend folgendes Zitat Y. Spielgels übernommen: „In diesem Zusammenhang (Kirche als bürokratische Organisation – d. Vf.) lassen sich vier Definitionen des Geistes nennen: a) Heiliger Geist als Erleuchtung zur Utopie; b) Heiliger Geist als Geist rationaler Planung; c) Heiliger Geist als der Mut, Bestehendes zu ändern, und schließlich d) Heiliger Geist als der Geist des Konsenses. Erst wenn Heiliger Geist in diesen Perspektiven gesehen würde, dann können Geist und Institution eine Verbindung eingehen, die den Geist nicht an den Mauern der Institution abprallen läßt." Besonders aufschlußreich für die theologische Position des Vf. ist der Abschnitt, der „Glaube-Hoffnung-Planung" überschrieben ist (239–260). Dort wird Glaube konsequent von seiner Rückbindung an Geschichte, von seinem Ort in einer Kirche des Auftrags und des Dienstes, von seinem Verwiesensein auf das Vernehmen von objektiv Gültigem losgelöst und einseitig zukunftsgestaltend, durch Welterfahrung lernend, eschatologisch-gesellschaftskritisch menschliche Befreiung wagend verstanden. Kirche ist dann nur mehr Institutionalisierung so verstandener christlicher Freiheit im Blick auf die Mächte der Welt. Die vorausgeschickte „Legitimation" solcher Ansätze aus der Pastoralkonstitution Gaudium et spes (229–237) vermag die behaupteten Thesen kaum als Interpretation der konziliaren Aussagen zu erhärten.

Vf. neigt dazu, kirchliche Planung als bewußten Ausdruck der Hoffnung im Glauben (250) zu sehen. Mögliche negative Implikationen von Planung will er dadurch vermieden wissen, daß Planende und Betroffene im Sinne einer Fundamentaldemokratisierung in gleicher Weise beteiligt werden, wobei allerdings dem Planungsstab sowohl gegenüber den Auftraggebern wie den Betroffenen eine funktionale Vorhand zugesprochen wird (276ff). Da sich das Ergriffensein durch Gottes Geist nicht planen und steuern läßt, soll kirchliche Planung zudem Freiräume für das Charismatische vorsehen (282).

So soll Planung in der Kirche offensichtlich über die jeweiligen konkreten Planungsziele hinaus zu einer demokratisierenden und liberalisierenden Veränderung der institutionellen Strukturen führen. Grenzen eines solchen Konzeptes – etwa aus nicht disponierbaren ekklesiologischen Grunddaten – werden nicht skizziert. An einigen Stellen wird zwar pauschal behauptet, daß Glaube von einer gewissen Grenze ab der Verfügbarkeit der Menschen entzogen sei. Wie diese Grenze – abgesehen von der nicht planbaren Erfahrung eines Ergriffenseins durch Gottes Geist – zu bestimmen ist, ob eine solche Grenzziehung überhaupt exakt möglich ist, wird an keiner Stelle näher untersucht. Gerade diese Frage wäre aber entscheidend, wenn Planung mehr bedeuten soll als „Stückwerk-Technologie" (Popper), andererseits aber auch von einer inhaltlich nicht definierbaren „Systemveränderung" unterscheidbar bleiben soll. Insgesamt signalisiert die Arbeit wichtige theologische Probleme einer kirchlichen Planung – an manchen Stellen in einer beachtlichen Dichte der Gedankenführung. Sie kann aber kaum Elemente für deren Beantwortung und damit für ein kirchlich verantwortbares Planungsverständnis beitragen.

Augsburg Karl Forster

Otto, Gert: **Predigt als Rede.** Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik. – Stuttgart: Kohlhammer (1976). 184 S. (Urban Taschenbuch Bd 628 T-Reihe) kart. DM 12.–

Zuletzt auf dem Deutschen Evangelischen Pfarrertag 1976 in München durch Walter Jens in eine breitere Öffentlichkeit getragen, gewinnt das Postulat nach mehr und besserer Rhetorik in der Predigt durch die Arbeit von G. Otto präziseres Profil. Kennzeichnend ist dabei die Abkehr von einem als falschem Vorurteil bezeichneten Verständnis von Rhetorik, die seit Kant in gefährliche Nähe des rein Formalen, der Vergewaltigung des Hörers, der bloßen rednerischen Tricks geraten war. Nicht zuletzt eine einseitig akzentuierte Theologie des Wortes Gottes vor allem im protestantischen Raum hatte dieser Verachtung erheblichen Nachdruck verliehen.

O. will der Rhetorik gerade in der Predigt neues Ansehen verschaffen, weil sie eben nicht nur Methode sei, sondern der Prozeß des Findens „von Wahrheit, die mitteilbar gemacht werden soll für Zeitgenossen". (9) Damit teilt er das Bemühen der neueren Homiletik um eine gute Didaktik der Predigt, die alle Dimensionen des Sprachgeschehens Predigt in den Blick nimmt.

Daß nach neueren Umfragen Predigten auch deswegen bei den Hörern so wenig Anklang finden, weil sie (die Hörer) und ihre Situation letztlich nicht vorkommen, bringt O. mit dem Verkündigungsverständnis der Dialektischen Theologie zusammen. Predigt durfte nur theologisch betrachtet werden, nicht aber rhetorisch. Dem stellt O. fundamentale Thesen gegenüber, die sich sprachlich harmlos und selbstverständlich geben, aber – ernstgenommen – weitreichende Konsequenzen haben: Die Predigt ist eine Rede; sie will einen Dialog eröffnen; der Prediger spricht zu Menschen in Situationen; die Predigt ist eine unter anderen Mitteilungsformen; viele Wege führen zur Predigt (nicht nur die Exegese). – Hier ist das didaktische Feld abgesteckt, auf dem Predigt angesiedelt ist, und das in keiner Dimension vernachlässigt werden darf.

Was denn nun Rhetorik sei und was sie wolle, wird in einem eigenen Kapitel benannt. „Rhetorik hat es mit Bedingungen und Möglichkeiten sprachlicher Verständigung zu tun." (35) Gegen zu einfache theologisch-homiletische Automatismen des aus sich wirkenden Wortes Gottes bedenkt Otto das rhetorische Wirkungsfeld und mögliche Erkenntniszugänge der Predigt: Sie ist Produktion und Rezeption; sie ist sprachliches Geschehen mit allen Chancen und Handicaps menschlicher Sprache überhaupt; sie ist in soziale Räume und Spannungen eingebunden; sie hat didaktische Absichten, weil sie den Hörer weiterbringen, ihn aufklären will; schließlich kann sie poetisch-meditierendes Bedenken christlicher Utopien sein, in deren Verwirklichung der Hörer hineingenommen wird. Dabei lassen sich Inhalt und Form nie voneinander trennen. Erst im rhetorischen Bemühen kann auch der Inhalt zur Sprache gelangen.

Wie gewinnt Predigt als Rede konkrete Gestalt? Anstatt dem Leser abstrakte Hilfen und Anleitungen zur Vorbereitung einer Predigt zu geben, gestattet O. ihm Einblick in die Genese einer eigenen Predigt, gehalten in einem Universitätsgottesdienst in Mainz. An einem Stück rhetorischer Praxis also werden die Elemente eines rhetorischen Zirkels erfragt und ausgewiesen. Daraus ergeben sich eine Reihe von Kontroll- und Suchfragen, die jedem Predigter auch bei seiner eigenen Vorbereitung hilfreich sein wollen.

An etwa einem Dutzend weiterer eigener Predigten zu verschiedenen Anlässen übt O. mit dem Leser die kritische Reflexion unter wechselnden rhetorischen Aspekten ein. So entstehen homiletische Kurzkommentare, die glücklicherweise mehr als die exetisch-theologische Stimmigkeit erfragen. Sie nehmen die Predigt als Rede ernst.

Wer in O.s Buch neue Erkenntnisse für eine Didaktik der Predigt oder überschnell praktikable Hilfen zur Aufbesserung seiner Rhetorik erwartet, wird nicht zufriedengestellt. Als Lesehintergrund sollte man eher die Praxis der Predigtausbildung in den vergangenen Jahrzehnten denken: Die verkürzende Betonung des Schrittes Exegese-Predigt, das große Defizit an Predigttheorie überhaupt. O. macht auch dem homiletisch noch wenig bewanderten Leser das Netz von Abhängigkeiten und Anforderungen klar, in das die Predigt als Rede an Zeitgenossen gestellt ist. Als besonders wertvoll empfindet der Rezensent die umfangreichen Literatur- und Materialhilfen, die nicht nur die Belesenheit des Autors dokumentieren, sondern zur eigenen Weiterarbeit unmittelbar herausfordern. In einem homiletischen Ausbildungsgang muß O.s Buch auf jeden Fall eine bevorzugte Auswertung erfahren. Aber auch der praktizierende Prediger braucht sich nicht zu theoriefern oder zu „eingefuchst" dünken, als daß er nicht manche kritische Anregung für Rede und Redekontrolle erhalten könnte. Ein erfreuliches Buch unter der Vielzahl homiletischer Publikationen!

Würzburg Ewald Berning

Lobinger, Fritz: **Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika.** Unter Mitarbeit von Heinrich Aertker. Bearbeitung und Einführung: Adolf Exeler. – Düsseldorf: Patmos (1976). 120 S. kart. DM 14.80

Der Band „How Much Can Lay People Do?", den der Südafrika-Missionar Fritz Lobinger, ein Regensburger Diözesanpriester, schon 1973 als praxisbezogene Fortsetzung seiner im gleichen Jahr veröffentlichten Münsterer Diss. „Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung?" vorlegte, wurde von einem Mitarbeiter Lobingers, Heinrich Aertker, übersetzt und unter seiner Mitwirkung von Adolf Exeler auf eine deutsche Leserschaft hin überarbeitet und dabei durch Weglassen von Fotos, grafischen Darstellungen, Karten und detaillierten Situationsschilderungen auf etwa die Hälfte reduziert. Dabei wurde getrachtet, nichts Wesentliches zu streichen noch hinzuzufügen.

Exeler, der 1967 selbst die pastorale Situation in der südafrikanischen Republik studieren konnte, hat eine „Einführung" vorangestellt (9–28), in der er das Anliegen des Buches, den „rapiden Prozeß" (9) von den „traditionellen katholischen Gemeinden" zu „neuen" besser: erneuerten Gemeinden (12), von einer paterschaftlichen zu einer partnerschaftlichen Kirche (9) aufzuzeigen, herausstellt und für eine „vergleichende Praktische Theologie" plädiert, die „die Erfahrungen der verschiedenen Kirchen verschiedener Konfessionen und verschiedener Länder – miteinander vergleicht und dadurch für die Praxis der einzelnen Kirchen fruchtbar macht" (15). Das vorliegende Werk ist selbst ein ausgezeichnetes Beispiel dafür. Unter dem „Druck der Not" beginnen katholische Gemeinden Südafrikas, die bisher „eine enorme Menge hauptamtlichen Personals" benötigt haben und personell und finanziell völlig von Kirchen aus dem Ausland abhängig sind, von den anglikanischen und noch mehr von den methodistischen Gemeinden zu lernen, ihre bloß verbalen Appelle zum Laienapostolat ernst zu nehmen und den Laien ehrenamtlichen und verantwortlichen Anteil am Wirken der Gemeinde zu geben. Der Hauptamtliche „muß lernen, zu leiten und doch wichtige Aufgaben anderen zu überlassen". Auf diese Weise könnte der katastrophale Priestermangel die katholische Kirche „zu einer Entflechtung des Priesteramtes und zur Überwindung ihres Klerikalismus" zwingen und damit ein providentielles Faktum werden (12f) – man könnte hinzufügen: auch für die Kirchen Europas.

Im ersten Teil (29–83) bringt Lobinger zunächst eine Bestandsaufnahme der unterentwickelten ehrenamtlichen Laiendienste in typischen katholischen Gemeinden und zeigt deren Schwächen auf; es folgt die Vorstellung typischer Beispiele methodistischer und anglikanischer Gemeinden und ihrer Laiendienste mit ihren positiven und negativen Aspekten und typischer katholischer Versuche zur Einrichtung von ehrenamtlichen Laiendiensten mit kritischen Anmerkungen; schließlich werden die quantitativen und qualitativen Aspekte dieser Gemeinden verschiedener Kirchen verglichen, woran ein Mitarbeiter Lobingers, Oswald Hirmer, einen Vergleich der Stellung der (Laien-)Charismen in protestantischen und katholischen Kirchenordnungen anschließt.

Der zweite Teil (85–119) behandelt mehr grundsätzliche „Möglichkeiten für ehrenamtliche Laiendienste in der katholischen Kirche", einschließlich des Problems „ehrenamtlicher Gemeindepriester" und der „Zusammenarbeit zwischen haupt- und ehrenamtlichen Diensten"; am Schluß werden 6 „Alternativmodelle" mit ihren Vor- und Nachteilen der traditionellen monarchisch geführten Gemeinde gegenübergestellt, wobei die Sympathie des Autors offensichtlich dem sechsten Modell, der „aktiven Gemeinde mit einem Team von ehrenamtlichen Priestern", gehört.

Hinter den afrikanischen Entwicklungen und Modellen stehen sicher die unmittelbar von außen erzwungene Unabhängigkeit der einheimischen Kirchen von ausländischen Missionaren und ihren finanziellen Mitteln, ihre dadurch notwendig gewordene Selbstfinanzierung und Selbstregierung und eine radikale Änderung der Führungs- und Ämterstruktur (16f). Eine erste Phase, die Ersetzung der kleruszentrierten und monarchisch geführten Dienstleistungskirche durch eine aktive Gemeinschaft der Gläubigen, ist in manchen Regionen Afrikas schon durch die Aktivierung möglichst vieler Laien, die Schaffung möglichst vieler ehrenamtlicher Dienste und die so möglich werdende radikale Einschränkung des hauptamtlichen Personals an Priestern und Katechisten erreicht. Die neuen Laiendienste bilden zugleich ein Test- und Übungsfeld für den Diakonat und den Presbyterat (86) und bereiten so eine zweite Phase vor. Manche der mit den neuen Diensten Beauftragten haben zweifellos die Fähigkeit, dem Bischof zur sakramentalen Ordination als ehrenamtliche Gemeindepriester vorgeschlagen zu werden, die dann auch in den Gemeinden ansässig bleiben und ihre Gemeinden regelmäßig zur eucharistischen Feier versammeln können. Für Afrika schlägt man dabei aus ortsbedingten Gründen Teams solcher ehrenamtlicher Priester in jeder Gemeinde vor. Da diese „Ältesten" normalerweise verheiratet sein werden, setzt diese Lösung eine Abänderung der

derzeitigen Zölibatsgesetzgebung voraus. Dennoch wird die Kirche weiterhin, wenn auch bedeutend weniger, hauptamtliche, akademisch-theologisch ausgebildete und für den überörtlichen, „fliegenden" Dienst besser auch ehelose Priester brauchen. Ihnen wird die geistliche und geistige Aus- und Fortbildung der Inhaber der vielen ehrenamtlichen Laien und Priester, aber auch die Leitung größerer, vor allem städtischer, Gemeinden und der Dienst an gebildeteren Bevölkerungsschichten obliegen. Ein solches Konzept verspricht nicht nur billigere, sondern auch effektivere Arbeit: statt 70–80 Prozent der anfallenden Arbeit würden nur mehr 10–20 Prozent von hauptamtlichen Führungskräften und Spezialisten (nicht nur Priestern) ausgeführt werden müssen, und zugleich wären eine regelmäßige Eucharistiefeier und die übrigen sakramentalen Dienste in den Gemeinden garantiert. In den durchschnittlichen ländlichen Gemeinden würde man überhaupt kein hauptamtliches Führungspersonal mehr brauchen.

Gewiß sind solche Modelle nicht unbesehen auf Europa übertragbar. Dennoch drängen sich Analogien auf. Ob wir für unsere pastoralen Konzepte weiterhin so ausschließlich hauptamtliche Kräfte, seien es Priester oder Laien, voraussetzen dürfen und ob wir andererseits so leichthin priesterliche Gemeindeleiter durch Diakone und laikale Pastoralarbeiter setzen sollen, wie wir das tun, ist doch wohl auch bei uns eine immer drängender werdende Frage. „Offensichtlich kann man in jungen Kirchen – unter dem Druck der Not – ungenierter experimentieren als anderswo" (13). Man muß jedenfalls Adolf Exeler dafür dankbar sein, daß er uns dieses neue Kapitel „vergleichender Praktischer Theologie" zugänglich gemacht hat, wie er dies schon seinerzeit durch den „Katechismus des Don Mazzi" getan hat („Die Botschaft Jesu im Isolotto", Mz-Mn 1970).

Wien Ferdinand Klostermann

Zirker, Leo: **Leben im Dialog.** Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild. – Mainz: Grünewald Verlag 1976. X, 214 S., kart. DM 24.50

Dem Vf. geht es bei seiner Untersuchung (als moraltheologische Diss. in München von Prof. Egenter betreut) um Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild, näherhin darum, welchen Beitrag die „Dialogik im Dienst und Leben des Priesters" leisten kann, wie der dritte Teil des Werkes (115–203) überschrieben ist.

Bevor er dieses Ziel ansteuert, stellt er im ersten Teil summarisch das Priesterbild der tridentinischen Tradition dar (10–49). Er konzentriert sich dabei auf die Aussagen des Tridentinums, des Catechismus Romanus und der Piuspäpste unseres Jh.s Manches akzentuiert er einseitig, ohne den Hintergrund auszuleuchten, was aber wohl im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich war. Bei den theologisch-anthropologischen Implikationen dieses Priesterbildes stellt er besonders auf die Spannungen und Gegensätze ab (sakral und weltlich, Natur und Übernatur, Standesunterschiede). Die in letzter Zeit aufgetretenen Krisenzeichen dieses Priesterbildes sieht Vf. durch manche Faktoren bedingt, die letztlich darin wurzeln, daß die theologisch-anthropologischen Voraussetzungen des tridentinischen Priesterbildes erschüttert wurden.

Wenn er als die eigentlich neuralgischen Punkte Pflichtzölibat, Weihe bewährter verheirateter Männer und die Ordination der Frau ansieht (47), so wird die Richtung der Untersuchung deutlich.

Der zweite Teil enthält (50–114) eine knappe Schilderung der Dialogik an den Hauptrepräsentanten F. Ebner, M. Buber und B. Waldenfels, deren Einsichten mit den Ergebnissen der modernen Psychologie konfrontiert werden. Von da aus ergeben sich Impulse für eine „dialogisch christliche Ethik", für den Gemeinschaftsbezug, aber auch für den Gottbezug des Christen. Gute Einsichten zur Förderung des personalen Charakters der christlichen Existenz fließen mit ein.

Im eigentlichen Hauptteil prüft Z. zunächst in engem Anschluß an Mühlens „Entsakralisierung", ob und in welcher Weise eventuell doch „der Priester als Sakralperson" verstanden werden kann, besonders in einzelnen seiner Aufgaben (115–126). Hier ist ihm eine ziemlich ausgewogene Darstellung geglückt.

Bei der Beschreibung des Priesters als Gemeindeleiter (127–144) wird zwar stark der brüderliche Dienst und die dienende Autorität in einer demokratischen Kirche betont, aber doch z. B. gegenüber Greinachers Verdikt jeglicher „Machtausübung" in der Kirche realistischer festgestellt, „daß in der Kirche bestimmte Formen der Machtausübung unangemessen sind" (133 A. 72). Seine Überlegung zur Integration des Amtes in die Gemeinde sind richtig, wenn auch kritisch akzentuiert. Gegenüber Seybolds Vorschlag, den qualifizierten Dienst der Laien in der Verkündigung und Gemeindeleitung innerhalb eines weitgefaßten Weihesakramentes zu verstehen, neigt er der besseren Ansicht zu, lieber eine eigene Form der Teilhabe am kirchlichen Amt durch kanonische Sendung zu begründen, da sonst die Gefahr zu großer Klerikalisierung bestehe. Ob sich hier nicht die neu gefaßten „ministeria" anbieten könnten, so daß etwa neben Akolythat und Lektorat ein entsprechend aufgewertetes ministerium „Pastoraler Dienst" stehen würde? Diesen Vorschlag machte übrigens auch eine gemischte Arbeitsgruppe aus Liturgikern und Regenten, welcher der Rezensent angehörte.

In dem Abschnitt über die priesterliche Ehelosigkeit (146–160) scheidet er obsolete Begründungen als nicht mehr tragfähig aus (unter ihnen vor allem die zur Entstehung des Zölibats sehr wirksame Idee der kultischen Reinheit) und behandelt die Dienst- und Darstellungsfunktion priesterlicher Ehelosigkeit, um sich eindeutig für die freie Wahl auch der Ehelosigkeit beim Priester zu entscheiden. In der jetzigen Situation sind die verschiedenartigen Voraussetzungen zur reifen Übernahme der priesterlichen Ehelosigkeit besonders wichtig, die in Ausbildung und Erziehung zu schaffen sind. Allerdings hat sich die Deutsche Synode nicht schlechthin dafür ausgesprochen, das Zölibatsversprechen erst mit der Priesterweihe zu verknüpfen (159), sondern es der weiteren Überlegung anheimgegeben, „ob das Zölibatsversprechen erst mit der Priesterweihe verknüpft werden sollte" (Offizielle Gesamtausgabe S. 627).

Der größte und wichtigste Unterabschnitt ist der letzte (161–203), in welchem modellhaft einige „Formen sozialer Interaktion in Dienst und Leben des Seelsorgepriesters" beschrieben werden: das pastorale Verhältnis zwischen Gemeindeleiter und Gemeinde unter den Stichworten partnerschaftliche, funktionale und professionale Seelsorge, dann Gruppenarbeit in der Gemeinde, Zusammenarbeit im Leitungsdienst, priesterliche Lebensgemeinschaften und Freundschaft im priesterlichen Leben.

Manche bedenkenswerte Aussagen für Verantwortliche sind darin enthalten, aber auch für die Priester selbst. Die Ausführungen sind im allgemeinen umsichtig, aber in Einzelheiten anfechtbar. Ob Vf. nicht zu stark im Banne Mitscherlichs steht, wenn er überzeugt ist, daß wir auf dem Weg zur „vaterlosen Gesellschaft" sind und deswegen nur noch Partnerschaft, nicht mehr vaterähnliche Sorge und Verantwortung des Priesters am Platze wäre? Ob vaterlose Gesellschaft nicht letztlich auch mutterlose und kinderlose Gesellschaft bedeutet? Sicher sind die Zeiten vorbei, in denen ein Pfarrer seine Predigt mit „liebe Pfarrkinder" beginnen konnte. Ob nicht aber im „Väterlichen" ein Wesenselement der Seelsorgshaltung einen guten Ausdruck finden kann? Es ist immerhin auffallend, daß Paulus, der normalerweise die Adressaten seiner Briefe mit Brüder anredet, an einzelnen Stellen seiner Briefe sich Vater nennt (1 Thess. 2,11; 1 Kor. 4,14f) oder gar von seiner mütterlichen Aufgabe spricht (1 Thess. 2,7; Gal. 4,19), ganz zu schweigen vom 1. Johannesbrief mit der Anrede „meine Kindlein". Warum wird die bekannte Matthäusstelle (23,9) „Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen" nur zum Teil zitiert und nicht erwähnt, daß es (in Vers 10) weiter geht: „Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen". Dann könnte nämlich ein „Professor" diese Forderung nicht mehr einem Bischof oder Pfarrer ins Stammbuch schreiben!

Die Behauptung, daß die Frauen in den Laiengremien unterrepräsentiert und in diesem Punkte schlechter als in der Gesellschaft allgemein gestellt seien, dürfte jedenfalls auf die Pfarrgemeinderäte im Vergleich zu den Gemeinderäten der politischen Gemeinden nicht zutreffen. Wenn suggeriert wird, daß der Priester bisher keinen richtigen „Beruf" habe (166), sondern erst wenn er entsprechend professionalisiert gleich spezialisiert ist, dann stimmt das einfach nicht. Die Rollenunsicherheit wurde höchstens dadurch verstärkt, daß den Priestern in manchen Veröffentlichungen dies eingeredet wurde. Eine angemessene Privatsphäre darf der Priester für sich durchaus in Anspruch nehmen. Ob aber die vorgeschlagene Trennung von Arbeitsplatz und Wohnung hier der richtige Weg wäre? Würde das nicht eine Unverbindlichkeit fördern und mehr nach den Rechten als den Pflichten schauen lassen? Ist nicht der praktische Arzt auf dem Lande ein entsprechend vergleichbarer Beruf?

Von der „Gruppe" wird wohl ein wenig zu viel erwartet und so getan, als ob der Priester auch in Therapiegruppen (als Fachmann?) mitmachen sollte. Was soll der Priester nicht noch alles berufsmäßig können? Die (Priester)Freundschaft wird mit ihren verschiedenen Aspekten ausführlich erörtert, auch unter Einbeziehung der Tradition. Kein Problem spart Vf. aus, da er sogar zur „homotropen" Freundschaft (homophil) nüchtern Stellung bezieht, nicht nur zu der zwischen Priester und Frau.

Das vorliegende Buch enthält gute Einsichten und ist als hilfreicher Diskussionsbeitrag in der gegenwärtigen Situation zu bewerten. Gelegentliche Provokationen können durchaus zum Nachdenken verhelfen.

Bei der Art der Untersuchung ist es verständlich und zu vertreten, daß in einzelnen Bereichen nur auf Sekundärliteratur zurückgegriffen wird. Es ist aber bezeichnend, daß dies vor allem für Zeugnisse der theologischen und kirchlichen Tradition geschieht. Manche Aussagen sind allerdings tendenziös überzogen, so wenn Z. vom immer „rücksichtsloser sich drehenden Stellenbesetzungskarussell" spricht (141 A. 94). Die Literatur ist umfassend gesichtet und verwertet, wie das ausführliche Literaturverzeichnis (204–231) erkennen läßt. Das einzige Register, das Namensregister (214) ist jedoch zu dürftig. In ihm wird z. B. keiner der zitierten Päpste erwähnt.

Im ganzen wurde eine anregende Untersuchung geboten.

Würzburg Rudolf Weigand

Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten. Hrsg. von Ferdinand W. Menne. – (Darmstadt u. Neuwied): Luchterhand (1974). 270 S. (Theologie und Politik, Bd 7. Sammlung Luchterhand 159) kart. DM 10.80

Im Kontext der Problematisierung der „alten Kultur" (D. Claessens) wurde aus Marcuses Schlagwort von der „neuen Sensibilität" ein intensiv reflektiertes Programm neuer menschlicher Erlebnismöglichkeiten. Einer zunächst durch Enthusiasmus, manchmal auch blinden und selber wenig sensibilisierten Aktionismus gekennzeichneten Periode folgte die Ernüchterung, nicht zuletzt ausgelöst durch die massiven Widerstände der „alten Kultur". In dieser Situation gewann die Diskussion über alternative Möglichkeiten neue Dimensionen, von denen dieser Sammelband eindrucksvoll Zeugnis ablegt.

Im I. Teil, der als der anspruchsvollste des Buches gelten darf, allerdings auch sprachlich nicht wenige Ansprüche stellt, führen F. Menne und D. Baacke in Geschichte, Problematik und Diskussionslage der „neuen Sensibilität" ein. Die Relevanz dieses Begriffes in Wissenschaft (insbesondere Philosophie) und Kunst behandeln O. Massing und C. Urban im II. Teil. Der III. und von der editorischen Leistung her problematischste Teil zeigt Problemfelder auf, die sich um die Themenkomplexe Gruppendynamik (G. Ammon, M. Schibilsky, H.-J. Hameister, U. Keller, P. Moldenhauer), Religion und Theologie (L. Dullaart, D.-O. Schmalstieg, U. Gerber, R. Lenz, K. Schäfer) und Kirche im interkulturellen Kontext (J. Caminada, K. Füssel, F. Castillo) ergeben. Alle Teile sind mit ungewöhnlich ausführlichen und weiterführenden Literaturverzeichnissen versehen.

Das Programm einer „neuen Sensibilität" beinhaltet unter anderem: einen neuen Blick auf das menschliche Individuum, eine große Distanz gegenüber dem bloß Repräsentativen, eine Regeneration der Natürlichkeit im menschlichen Umgang, eine neue Genauigkeit gegenüber Gefühlen und Affekten, eine neue Konkretheit, ein neues Annehmen des Irrationalen (81). Die sich daraus ergebende Aktivität ist vor allem die eines entschlossenen Ankämpfens gegen abschaffbares Leid. Es versteht sich von selbst, daß systematische und praktische Theologie die theoretischen Impulse und die praktischen Erfahrungen, die sich vor allem in sensibilisierten gegenkulturellen Gruppen ergaben, zur Kenntnis zu nehmen und zu integrieren haben. Eine unmittelbar theologische Spezifizierung des Themas der „neuen Sensibilität" findet im III. Teil statt, der insgesamt etwas fragmentarisch, zum Teil zufällig geraten ist. Hier sind unter dem Aspekt der systematischen Theologie die Beiträge von D.-O. Schmalstieg mit der Erörterung der Fragen nach dem Verhältnis Jesu zu Feindbildern, Konflikten und Solidarität, von U. Gerber über Sensibilität als theologische Kategorie – mit wichtigen Hinweisen auf das sich damit eröffnende interdisziplinäre und interkonfessionelle Aufgabenfeld – und von K. Schäfer zum gleichen Thema besonders relevant. Der Beitrag Schäfers bietet außerordentlich beherzigenswerte Impulse zu einer Gewissenserforschung der Dogmatik in ihrer Gotteslehre und über den Stellenwert der religiösen Erfahrung in der akademischen Theologie. Zu dem Referat Gerbers nahm der Herausgeber ein kritisches Korreferat von R. Lenz auf.

F. Menne macht mit diesem Band deutlich, daß die Beschäftigung der Theologie mit der Problematik der soziologischen Anthropologie keineswegs zur Überfremdung der Theologie durch Soziologie führen muß, sondern zu einer interdisziplinären Anstrengung führen kann, von der beide Seiten Gewinn haben. Freilich ist diese Beschäftigung beunruhigend und unbequem in dem Maß, in dem die Konflikt- und Lernfähigkeit der Theologie herausgefordert werden.

Münster Herbert Vorgrimler

Richter, Klemens: **Die Ordination des Bischofs von Rom.** Eine Untersuchung zur Weiheliturgie. – Münster: Aschendorff 1976. XVI, 159 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 60), kart.

Der 60. Band einer seit 1918 erscheinenden, einer zweifellos stattlichen Reihe, ist selbstverständlich kein Jubiläumsband; gleichwohl sollte auch hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß erstmals in der doch langen Geschichte der LQF der Einband verändert wurde und daß diese Veränderung den Wechsel im Team der Hrsg. signalisiert: von Odilo Heiming OSB ist die Aufgabe auf den jüngeren Laacher Benediktiner Willibrod Heckenbach übergegangen, dem neben J. Quasten, Washington, die durch qualifizierte eigene Arbeiten in dieser Reihe bekannten Laacher Mönche A. Häussling und A. Kurzeja zur Seite stehen.

Die hier zu besprechende Arbeit ist Teil einer 1972 angenommenen wesentlich umfangreicheren Münsteraner theol. Diss. gewesen, deren erste beide Abschnitte Vf. in ALw veröffentlicht hat: 16 (1974) 32–52: Ansätze für die Entwicklung einer Weiheliturgie in apostolischer Zeit; 17/18 (1976) 7–51: Zum Ritus der Bischofsordination in der „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts von Rom und davon abhängiger Schriften. Vorweg sei gesagt, daß die beiden in ALw veröffentlichten Teile der Diss. die Vorbereitung für den Druck anscheinend besser überstanden haben als der hier zu besprechende Hauptteil, daß sie insofern deutlicher die wissenschaftliche Qualifikation des Vf. ausweisen.

Vf. fragt nach dem Sonderfall der Bischofsweihe, nach der Ordination des Bischofs von Rom. Er gliedert entsprechend der Quellenlage: Kap. 1: Die ältesten römischen Sakramentare und Ordines; Kap. 2: Die Pontifikalien des Hochmittelalters unter dem Einfluß des Mainzer Pontifikales von 950 (PRG); Kap. 3 und Kap. 4 hätten ähnlich zusammengefaßt werden können wie Kap. 2: Die Ordination des Bischofs von Rom im (unter Einfluß des Pontificale G. Durandi stehenden) Ceremoniale Romanum; in Kap. 5 diskutiert Vf. sein Thema im Licht der jüngsten Reform des Ritus der Bischofsweihe (1968) – und trägt gleichzeitig an die jetzt geltende Ordnung der Bischofsordination Maßstäbe an, die sein Thema ihm in die Hand gibt (die Arbeiten von E. J. Lengeling in Festschrift Quasten [1970] und Notitiae 10 [1974] 95–108 werden hier nachdrücklich bestätigt).

Wichtige Einzelergebnisse: Ein Examen des Kandidaten am Vorabend des Weihetages (wie sonst bei Bischofsweihen in Rom) findet nicht statt (so schon gemäß den früh-matl. Ordines Romani; so gilt es bis heute). Die Weihe wird vor dem Gloria der Weihemesse erteilt; (mindestens) die (Kardinal)Bischöfe von Ostia, Albano und Porto wirken bei Handauflegung und Gebet zusammen. Erstmals im GrH ist bezeugt, daß bei der Ordination des römischen Bischofs das Ordinationsgebet an einer Stelle ergänzt, an einer anderen Stelle leicht verändert wird. Der Neugeweihte ist Hauptzelebrant der Eucharistie, in die die Ordination eingebettet ist.

So durchsichtig wie in den ältesten römischen Ordines und Sakramentaren bleibt der Ritus nicht. Die in den Ländern nördlich der Alpen bereicherte Bischofsordination bestimmt über das PRG auch die weitere Praxis in Rom. Wichtiger aber ist die Veränderung hinsichtlich des Kreises derer, die als Kandidaten für den römischen Bischofssitz in Frage kommen: im 9. Jh. wird erstmals ein Bischof nach Rom transferiert. Die Konsequenz: Die Bischofsordination des römischen Bischofs wird zur Ausnahme (seit 1059 nur 21 Fälle, zuletzt 1831: Gregor XVI: so E. J. Lengeling im Geleitwort zu dieser Arbeit: S. XII); falls der Erwählte bei seiner Wahl noch nicht Bischof ist, wird ihm die Weihe im Zusammenhang mit seiner Krönung erteilt (seit 1471 – mit Ausnahme Gregors XVI. – ist freilich diese Weihe von der Krönung getrennt und findet vorher unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt). Erste Anzeichen für die Entwicklung zur Praxis „Krönung des Papstes statt Weihe des Bischofs von Rom" finden sich schon im römischen Pontifikale des 12. Jh. (vgl. 57f.: Die drei Segensgebete).

Man kann Vf. bescheinigen, daß er keine wichtige Quelle unbeachtet läßt. Warum gleichwohl seine Arbeit nicht wirklich befriedigt, soll am Schluß dieser Rez. zur Sprache kommen.

Zunächst soll das Unbehagen an einzelnen Phänomenen aufgewiesen werden. Bemerkenswert scheint mir zu sein, daß Vf. den beschreibenden Passagen seiner Quellen – modern gesagt: den Rubriken – mehr Aufmerksamkeit zuwendet als den Texten selbst: Das Weihegebet in seiner ursprünglichen Form – Text vgl. S. 23, A. 138 – und die Ergänzung (bzw. der Zusatz) bei der Ordination des Bischofs von

Rom – vgl. S. 25 A. 144 – werden nur kurz vorgestellt; auf die Textform, die das Gebet seit dem nach Gelasius benannten Sakramentar hat, wird noch knapper hingewiesen (S. 40f.). Zur Frage, seit wann das Weihegebet in der „gelasianischen" Form die Weihepraxis in Rom bestimmt, bemerkt Vf., der sich m. A. n. mit Recht zu Eichmann, Weihe 15 negativ äußert, nur dies (und das ist eben doch sehr karg): „Erst über das PRG setzt sich die so erweiterte Form der Weihepräfation für alle Bw in Rom durch" (genauer: sowohl für die vom römischen Bischof gespendeten Weihen wie für die dem römischen Bischof zu spendende Weihe).

Die Unentschlossenheit, klar zu argumentieren und Ergebnisse der Arbeit präzise darzustellen, zeigt sich, wenn man Vf. in demselben Zeitraum (zwischen GeV und PR XII) an einer anderen Stelle ins Detail folgt: Seit wann werden dem Bischof von Rom Haupt und Hände gesalbt? Vf. geht auf diese Frage erstmals bei Darlegung des OR 40 B ein (von dem er S. 42 sagt, er sei nur als Teil des PRG überliefert, den er S. 45 aber – sich widersprechend – als aus dem 8. Jh. stammend vorstellt). Was er aber im Zusammenhang des OR 40 B vom Salbungsritus sagt (S. 44f.), im Anschluß an n. 6 dieses Ordo, an die Wendung ‚Item post pauca' ist pure Phantasie. An dieser Stelle ist nämlich von nichts anderem als vom Ordinationsgebet und dessen Veränderungen bei der Weihe des römischen Bischofs die Rede. Was Vf. S. 44f. unter der Überschrift verhandelt ‚Die Frage nach dem Salbungsritual', hätte er knapp so sagen können: Dem Wortlaut des OR 40 B kann man nicht entnehmen, wann erstmals bei der Ordination des römischen Bischofs Haupt und Hände gesalbt werden. – S. 51f. spekuliert Vf. dann aber weiter über die Entwicklung der Salbung; hier glaubt er, man müsse möglicherweise davon ausgehen, „daß die Salbung nunmehr, wenn nicht schon seit dem PRG, als fester Bestandteil auch zur Papstweihe zu rechnen ist". Dazu kann nun wahrlich nicht ermuntern, was S. 44f. vorgebracht worden war. Einige kritische Einzelanmerkungen sind hier nötig: Daß eine Salbung der Hände (wessen?) zuerst im junggelasianischen Gellonense bezeugt ist (wo ist der Beleg?), ist in dieser Form ebenso unkorrekt wie die Behauptung, im OR 35 sei 925 für Rom neben der Händesalbung bei der Bischofsweihe auch die Salbung des rechten Daumens bezeugt (OR 35,69: Handsalbung bei der Bischofsweihe, wenn dieser Ritus nicht schon bei der Priesterweihe vollzogen wurde). Entschieden zu dürftig ist die Argumentation, die Vf. zu der Vermutung verleitet, „daß die Hauptsalbung spätestens bei der Weihe ... Gregor VII. Verwendung findet" (S. 52 A. 57). Ebd. A. 62 hat die Bemerkung zu unguatur/unguantur kein Fundament in PRG 63,35 (Vogel-Elze I 218). Keineswegs erscheint für M. Andrieu die Annahme einer Salbung bei der Papstweihe für das 12. Jh. verfrüht (S. 53); im Gegenteil: M. Andrieu (Pontifical II 272f.) hält es für wahrscheinlich, daß die Praxis, allen Bischöfen Haupt (und Hände) zu salben, sich selbstverständlich bald nach Einführung des PRG in Rom auch auf die Ordination des Bischofs von Rom auswirken mußte (unerfreulich ist, daß man vom Vf. nicht klipp und klar erfährt, daß Andrieu, Pontifical II 263–288 ausführlich von ‚ordination et couronnement du pape' handelt). Man hätte vom Vf. die gründliche Auseinandersetzung mit Andrieu erwarten dürfen. Die verschwommenen Hinweise darauf, daß vielleicht römische Zeremoniare „auf eigenes Archivmaterial zurückgriffen", sind dafür kein Ersatz. Wenn schon für die gallische Erweiterung des Ordinationsgebetes gilt: in Rom seit dem PRG (vgl. oben), dann muß mutatis mutandis ein ähnliches Ergebnis für die Salbungsriten formuliert werden können – oder es muß eindeutig gesagt werden, warum das, was für den einen Fall eines vom PRG nach Rom gebrachten Rituselementes gilt, für den andern Fall so nicht zutreffen kann.

Ungenauigkeiten sind auch sonst nicht selten. Gamber CLLA hat – so richtig im Abkürzungsverzeichnis – eine 2. Aufl. (1968); Vf. zitiert die 1. Aufl. Daß Vogel (Introduction 151–154) neuere Untersuchungen zu OR 34 vorstellt (S. 11, A. 44), kann man wohl doch so nicht sagen. S. 13 (mit A. 61): Selbstverständlich konnte der am 2. 10. 1956 verstorbene M. Andrieu in Bd. 4 seiner Ordines Romani (1956) die 1958 erschienene Edition des Liber diurnus (H. Foerster) nicht mehr berücksichtigen. S. 22: Die Bemerkung, daß noch im 8. Jh. „bei der vom Papst erteilten Bischofsweihe in Rom das Auflegen des Evangeliums (lies: Evangeliar/Evangelienbuch) unterbleibt", kann mit Verweis auf OR 36 (Andrieu, Ordines III 593f.) nicht gestützt werden; wenn schon, hätte hier OR 36,37 (Andrieu, Ordines IV 202) zitiert werden müssen (ebd. 153f nimmt Andrieu zur Frage nicht Stellung; mir scheint, daß aus OR 36,37 nicht zwingend geschlossen werden kann, daß die Auflegung des Evangeliars unterbleibt). S. 17: Pelagius I. hat den Bischof von Messina nicht beauftragt, den Kandidaten von Catania nach Rom „zu bringen"; er soll ihn nach Rom schicken (mitte!); nach Vf. ist im Text (S. 17) Pelagius I. der Absender des Briefes, in Anm. 90 jedoch ist er der Adressat. S. 35 A. 202 u. S. 42 A. 2 ist das falsche Sigel verwendet: statt Vogel, Pontifical muß es heißen: Vogel-Elze.

Auch die stilistischen Mängel können nicht ganz übergangen werden. „Hierarchieglieder" (S. 1), „Weiheverheiß" (S. 17), „Papsteinschübe" (S. 104), „Pontifikalgewänder der Kirchenjahreszeit" (S. 60; gemeint sind: Pontifikalgewänder entsprechend den Farben des Kirchenjahres): das sind Bildungen, die sich aus dem Willen erklären, unter allen Umständen die überlange Arbeit (600 S. Maschinenschrift: vgl. S. XIV) für den Druck zu kürzen. Sicher erklärt diese Vermutung nicht alle Stilwidrigkeiten: „Um aber auch abweichenden liturgischen Bräuchen die römische Liturgie als Vorbild zur Hand zu geben ..." (S. 10); „Erst das CR von 1516 spricht das Schweigen zur Handauflegung als Bestandteil des Ritus wieder deutlich aus" (S. 20); „Die Sequenz wird unter Kniebeugen gesungen" (S. 82). Aber in manchen Formulierungen spürt man doch deutlich die Atemlosigkeit: „Die von Durandus beseitigte Akklamation des knienden Neugeweihten nach dem Schlußsegen wird mit ad multos annos wieder eingeführt" (S. 91). Ob Vf. bei der Endfassung dann immer noch klar war, was die gekürzte Kürzung der Kürzung eigentlich besagen sollte, kann man füglich bezweifeln, wenn man z. B. folgenden Satz liest: „Im Anschluß daran wird, wie gewohnt, die Formel ‚Empfange das Joch des Herrn' zu einem Kreuzzeichen auf die Brust des Electus gesprochen ..." (S. 93). Das ist wirklich „Kurzschrift", die nur noch Eingeweihten verständlich ist: Gemeint ist, daß bei der Priesterweihe dem Kandidaten die Stola, die er vorher more diaconorum über der linken Schulter getragen hatte, jetzt über der Brust gekreuzt wird, daß dazu die Worte gesprochen werden: Accipe iugum Domini ...

Vf. deutet im Vorwort an, daß er „diese Studie letztlich für einen Torso hält" (S. XV). Das mag auch für Details, die zu monieren sind, gelten; aber nicht darum geht es uns in erster Linie. Auch nicht deswegen ist diese Studie ein Torso, weil die einleitenden Kapitel dieser Diss. an anderer Stelle veröffentlicht wurden (gelegentlich ist die „Narbe" in dieser Arbeit noch allzu deutlich zu sehen). Im Prinzip geht es um die grundsätzlichere Frage, ob diese Arbeit zum rechten Zeitpunkt mit den richtigen Mitteln erstellt wurde. E. J. Lengeling ist sicher darin zuzustimmen, daß (auch jetzt) eine Monographie über die Bischofsweihe noch aussteht (S. XI). Ob man unter diesen Umständen zuerst den Sonderfall, die Gechichte der Ordination des römischen Bischofs, oder nicht eher doch den Normalfall (oder Ausschnitte aus diesem Bereich) hätte bearbeiten sollen, darüber kann man durchaus geteilter Meinung sei. Je seltener eine Feier stattfindet – 21 Ordinationsfeiern (Ordination zum römischen Bischof) zwischen 1059 und 1831/1963 sind wahrhaftig eine Seltenheit –, desto genauer muß die immer gegebene Differenz zwischen der tatsächlich gefeierten Liturgie und der Liturgie, „wie sie im Buche steht", beachtet werden. Anders gesagt: neben den Liturgiebüchern werden dann andere Quellen sehr sorgfältig beachtet werden müssen. Das freilich ist wiederum erst dann vernünftig, wenn das, was wir eben den Normalfall genannt haben, aus den primären liturgiehistorischen Quellen einigermaßen zureichend dargestellt ist.

Da liegt die eigentliche Schwierigkeit dieser Arbeit. Es spricht für den Vf., daß er von seiner eigenen Arbeit sagt, sie sei „ein Torso, der nur einen Überblick über die gesamte Materie und vielleicht Anregungen zu einzelnen Monographien zu geben vermag". Es wäre zu wünschen, daß – im Sinne dieser Meinung des Vf. – die vorliegende Arbeit zum Sonderfall, der Ordination des Bischofs von Rom, gründliche Untersuchungen zum Normalfall nicht blockiert, sondern stimuliert.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. Hrsg. von Klemens Richter – Manfred Probst – Heinrich Plock. – Einsiedeln, Zürich/Freiburg, Wien: Benziger/Herder (1975). 176 S. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst") kart. DM 17.80

Wer auch nur ein wenig mit den Perspektiven von Krankheit, Todesnot und Tod konfrontiert ist, weiß, wie schwer es werden kann, in entsprechenden Situationen Worte zu finden und Zeichen zu setzen, welche die oft schrecklichen Details in ein anderes „Koordinatensystem" bringen. Umso mehr etwa Seelsorger u. a., welche täglich, jedenfalls sehr oft, mit diesen Aspekten befaßt sind.

Das zu diesem Zweck gedachte Werk gliedert sich in einen einführenden Teil und vier Hauptblöcke. Zu Beginn wird ein knapper Abriß des kirchlichen Begräbniswesens geboten, dazu eine kurze Abhandlung über den Stellenwert von Tod und Begräbnis in der gegenwärtigen Gesellschaft. Dem schließen sich die vier Hauptblöcke an: (I) Das Sterben des Christen – (II) Zwischen Tod und Begräbnis – (III) Das christliche Begräbnis – (IV) Totengedenken in der Gemeinde.

Es ist, abgesehen vom Hauptakzent „Lebenshilfe" für den Kranken, schwer zu sagen, welchem der vier Blöcke in der konkreten pastoralen Praxis das Hauptgewicht zukommt. Jedem eignet nämlich auf seinem Gebiet ein maßgeblicher Stellenwert. Etwa: wer wüßte nicht, wie hilflos man oft den Sterbenden gegenüber

ist. So darf es zunächst als gutes Unterfangen gelten, daß Vff. von schiefen Auffassungen und Praktiken berichten und ihnen die echten Aufgaben christlicher Betreuung gegenüberstellen. Dabei nehmen die Gedankenkreise Krankensalbung und Wegzehrung sicher einen wichtigen Platz ein. Daneben wird aber der Hilfe für den Kranken in der letzten Stunde stets ein entscheidendes Gewicht zukommen. Das Buch bietet deshalb neben liturgischem Gut erfreulicherweise auch gerade für diesen letzten Lebensabschnitt und damit zusammenhängende Bereiche hilfreiche Anregungen und Texte.

Nicht alle Auswahlstücke sind von gleichem Wert, aber es ist anderseits oft schwer, etwa zwischen zu anspruchsvollen Elementen (welche möglicherweise an der Situation vorbeigehen) und theologisch weniger geeigneten (vgl. S. 55: Marianischer Text mit dem „Jungfrau Mutter Gottes mein, laß mich ‚ganz dein eigen sein' [!]") den rechten Weg zu finden. Dabei muß bedacht werden, daß der Gedankenkreis der Communio sanctorum zwar echtes Glaubensgut ist, die Einschätzung der Rolle der Heiligen im Volksempfinden jedoch noch immer sonderbare Blüten zeigt. Das betrifft auch fragwürdige Stellen hinsichtlich ihres Fürbittens, wie es verschiedentlich in Gebeten zum Ausdruck kommt. Hier muß noch erheblich theologische Arbeit geleistet werden. Daneben ist in der Gestaltung von Texten und in der Praxis sicher noch mindestens ebensoviel zu tun, also Einbürgerung guter Gebete usw.

Mit anderen Worten: man muß bedenken und in der Gestaltung darauf achten – freilich mit Klugheit und Einfühlungssinn, – daß die entscheidende Hoffnung für das Sterben des Christen der gestorbene Herr und seine Auferweckung durch den Vater ist und dem nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden kann. Wenn das Paschamysterium (erfreulicherweise wieder) in der Mitte der Liturgie steht, muß das, über die Eucharistiefeier und andere zentrale liturgische Aktionen hinaus, gerade in der Totenliturgie bzw. entsprechenden Sparten des Frömmigkeitslebens allgemein Ausdruck finden. Im Zuge echten Glaubensdienstes sollten deshalb auch liturgische Bücher und Werkbücher keine (oft „gutgemeinten") „pastoralen" Rückzieher machen.

Die geschilderten Aspekte betreffen in ähnlicher Weise die anderen drei Partien (II–IV) des Buches. Hier sei vor allem noch einmal der letzte Bock „Totengedenken" (IV) genannt. Es gilt einen echten Weg zu suchen zwischen Tradition im guten Sinn (Gedenken – Gedächtnis) und dem in der Praxis oft armseligen (vgl. den Hintergrund dieses Adjektivs!) Vollzug. Dabei können manche wertvollen Ansätze (vgl. S. 160: „Gräbersegen") in positiver Weise zum Anlaß christlicher Verkündigung und Tröstung werden (z. B.: Was verbirgt sich eigentlich hinter dem Ausdruck „Gräber"-„Segen"? Und zwar: In der Theologie, im Volksempfinden und gerade in der jeweiligen Gemeinde X). Eingebürgerte Anlässe und Brauchtum müssen nämlich stets neuer Ort für die neue Deutung des Menschen vor dem Hintergrund des Paschamysteriums werden.

Es wäre zu wünschen, daß die Gemeinden und gerade die im Dienst am Kranken (im engeren und weiteren Sinn) Tätigen noch mehr die mit diesem Problemkreis zusammenhängenden Aspekte erkennen würden. Sie bewältigen zu können, dafür gibt ihnen vorliegendes Buch beherzigenswerte Hilfen an die Hand.

Bamberg Hermann Reifenberg

Knitter, Paul: **Towards a Protestant Theology of Religions.** A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes (mit deutscher Zusammenfassung). – Marburg: Elwert 1974. XII, 273, S. (Marburger Theologische Studien, Bd 11) kart. DM 64.20

Auch im Bereich der theologischen Forschung soll man die Feste feiern, wie sie fallen. Es kommt ja wahrlich nicht alle Tage vor, daß ein katholischer Theologe und Ordensgeistlicher ein Kapitel neuester protestantischer systematischer Theologie abhandelt, und das mit einem Maß von Kompetenz, das ein Protestant kaum übertreffen könnte. Es ist überdies ziemlich singulär und spricht für alle Beteiligten, daß der Vf. damit den Doktor-Grad einer evang.-theol. Fakultät hat erwerben können. Bemerkenswert ist ferner, daß die Arbeit im englischen Originaltext – der Vf. ist Amerikaner – in einer protestantischen Reihe wissenschaftlicher Monographien in Deutschland erschienen ist (für Interessenten ist das Buch, nebenbei gesagt, auch eine hohe Schule der schwierigen Kunst, deutsche theologische Aussagen in lesbares Englisch zu übertragen). Und last not least verdient die Wahl des Themas alle Anerkennung: Der katholische Theologe, der aus der Fülle der katholischen Denkarbeit zur Frage einer Theologie der Religionen schöpfen kann, hält dem protestantischen Gesprächspartner einen Spiegel vor, in dem dieser – das darf gleich anfangs festgestellt werden – eine vergleichsweise nicht übermäßig vorteilhafte Figur macht. Das Ganze kann man ohne Übertreibung als ein wenn auch nicht spektakuläres, so doch an innerem Gewicht um so bedeutsameres ökumenisches Ereignis bewerten, das auch noch eine (nicht durch Schuld des Rezensenten) verspätete Anzeige vollauf verdient.

Wenn das auch äußerlich gewichtige Werk gleichwohl nicht zum Best-seller geworden ist oder werden wird, so liegt das überwiegend an dem vom Vf. gewählten „Aufhänger", wie ihn der Untertitel angibt: Paul Althaus, in der Zeit zwischen den Kriegen gewiß einer der einflußreichsten evangelischen Systematiker, ist doch zugleich, aus welchen Gründen auch immer, rascher und gründlicher vergessen worden als mancher seiner Generationsgenossen. Daß er hier überhaupt wieder ins Gespräch gebracht wird, ist unstreitig verdienstvoll. Ob sein Beitrag gerade zu diesem Thema den Aufwand lohnt, dürfte verschieden beurteilt werden. Daß es ein Risiko in sich birgt, Althaus in dieser Weise zum Prototyp einer bestimmten protestantischen Theologie der Religionen zu stilisieren, läßt gerade Knitters Monographie deutlich erkennen, wenn auch gegen den Willen des Vf.

Damit sind bereits die Arbeitsgänge angedeutet, in denen Vf. seinen Stoff angeht. Zunächst wird Althaus' Stellung zwischen den „positiven" und „negativen" Extremfällen einer Theologie der Religionen, Ernst Troeltsch und Karl Barth, als „mittlerer Weg" geortet.

Dabei ist dem Vf. hoch anzurechnen, daß er das auch unter Protestanten durchaus übliche Schwarz-Weiß-Schema, bei dem Barths Beurteilung der Religionen als eindeutig und total verneinend verrechnet wird, nicht unbesehen übernimmt. Ein Exkurs (32–36) befaßt sich mit der Frage, ob Barth seine früheren Urteile über Religion und Religionen später modifiziert habe. Das Ergebnis – dank der Notwendigkeit der „christologischen Rückversicherung" bleibe auch beim späten Barth alles beim Alten – kann allerdings nicht voll befriedigen, da Barths Gedanken über die zum munus propheticum Christi gehörenden „wahren Worte", die auch „extra muros ecclesiae" zu vernehmen seien (KD IV/3, S. 153), nicht ausreichend gewürdigt werden.

Der Hauptteil der Arbeit bietet sodann die ebenso detaillierte wie umsichtige Analyse der Position von Althaus, in dreifacher Stufung:

Zunächst wird die Lehre von der Uroffenbarung als Ausgangspunkt und Medium einer Theologie der Religionen beschrieben, danach die auf dieser Basis gewonnene positive Würdigung der Religionen, schließlich die dialektisch angeschlossene Religionskritik, für die die Rechtfertigungslehre bestimmend ist. Das Resultat ist ambivalent und muß es sein, denn der Rückgriff auf die Rechtfertigung zwingt Althaus dazu, wesentliche positive Aussagen über die Religionen, wie sie im Horizont der Uroffenbarung möglich sind, einzuschränken oder zurückzunehmen. Der „mittlere Weg", den Althaus hatte beschreiben wollen, endet schließlich doch beim „rechten" der beiden Extreme, also bei Barths Position – allenfalls mit der Modifikation, daß an einer positiven Bedeutung der Religionen insoweit festzuhalten ist, als die Religionen die praeparatio negativa für die Christusbegegnung liefern, indem sie die Heilsbedürftigkeit des Menschen offenkundig machen. „Was der Nichtchrist hat, soll ihm... zeigen, was er nicht hat" (180). Dies ist das Maximum und zugleich das Minimum, das eine Theologie der Religionen zu sagen vermag, die, wie es bei Althaus unzweifelhaft der Fall ist, an der lutherischen Lehre von Gesetz und Evangelium orientiert ist. Man mag mit diesem Resultat einverstanden sein oder nicht – daß der Vf. es mit einer geradezu erdrückenden Fülle von Belegen aus dem Gesamtwerk von Althaus abgesichert hat, nötigt nicht nur Respekt ab, sondern entzieht zugleich allen anderen denkbaren Interpretationen ein für allemal die Quellenbasis.

Es ist dankenswert, daß im abschließenden dritten Arbeitsgang die Linien über Althaus hinaus in die Bereiche der neueren protestantischen Theologie und auch Missionstheologie (bis etwa 1971) hinein verlängert werden. Im Rahmen einer Rezension ist es unmöglich, die knappen Analysen der Aussagen von nicht weniger als fünfzehn Gewährsleuten im einzelnen zu überprüfen, ganz zu schweigen davon, daß man schon über die Auswahl dieser „Wolke von Zeugen" nicht unbedingt derselben Meinung sein muß wie der Vf., daß überdies kaum einer der Befragten sich heute noch auf die Auskünfte würde festlegen lassen wollen, die er vor sechs oder sieben Jahren gab. Aber auch im Hinblick auf den damaligen Diskussionsstand verfährt Vf. allzu schematisch, wenn

er feststellt, daß alle der von ihm untersuchten Positionen sich im Wesentlichen auf der von Althaus vorgezeichneten Linie halten, da sie den durch die reformatorische Rechtfertigungslehre und ihre Gesetz-Evangelium-Dialektik vorgegebenen Einschränkungen unterliegen und somit eine Heilsmöglichkeit in den Religionen bzw. durch sie nicht zulassen. Hier fühlt sich auch der Rezensent betroffen; denn er hat in einem auch vom Vf. zitierten Zusammenhang (207) versucht, über den toten Punkt eben jener Allgemeinaussagen über „Heilsmöglichkeit" oder „-unmöglichkeit" hinauszugelangen und stattdessen Bedingungen und Möglichkeiten der aktuellen Begegnung des christlichen Glaubens und der Religionen („Solidarität" und „Zeugnis") neu zu definieren. Davon ist Vf. aber offensichtlich nicht überzeugt worden, obwohl er selbst in seinen abschließenden „Vorschlägen für einen protestantisch-katholischen Dialog über die Religionen" (211ff) zu einem ähnlichen Resultat gelangt: „Final Judgment through Confrontation" (232). Es ist jedenfalls nicht das geringste Verdienst seiner Untersuchung, daß sie, aufs Ganze gesehen, ihrerseits die Notwendigkeit eines solchen Neuansatzes zwingend macht.

Heidelberg Hans-Werner Gensichen

Versöhnung. Gestalten – Zeiten – Modelle. Hrsg. von Heinrich Fries und Ulrich Valeske. Mit einem Geleitwort von Julius Kardinal Döpfner. – Frankfurt/Main: Knecht (1975). 315 S. Linson DM 28.–

Der P. Manfred Hörhammer zum 70. Geburtstag gewidmete Sammelband vereint höchst unterschiedliche Beiträge zu den Bereichen Spiritualität der Versöhnung (u. a. J. Kard. Döpfner, J. Schröffer, G. Moser), Gestalten der Versöhnung und ihr Versöhnungswerk (A. Senftle, W. Dirks, H. Fries), Zeiten der politischen Aussöhnung (u. a. P. Kard. Goyon, H. Th. Risse, W. de Schmidt), Orte der Versöhnung (u. a. F. Messerschmid, J. Gülden, M. Plate), Christen und Juden (H. Kahlefeld, W. Becker, P. Engelhardt), Staat und Kirche (J. Neumann). An diesen Namen wird vor allem die Bedeutung des Jubilars manifest, der ein Leben lang im Dienste der Versöhnung stand und sich als Mitbegründer der internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi vornehmlich der Aussöhnung zwischen Deutschen und Franzosen gewidmet hat.

Hinter diesem Anliegen des Buches tritt die Bedeutung der einzelnen Beiträge zurück, die von höchst unterschiedlicher Qualität sind und deren Absicht zumeist nicht auf wissenschaftlicher Ebene liegt. Der als Festschrift konzipierte Band leidet an dem, was die meisten Festgaben so problematisch macht: man hat Autoren und überläßt ihnen leider im Rahmen eines groben Gesamtthemas, was sie selbst für sinnvoll halten.

Dennoch sind einige Aufsätze es wert, herausgehoben zu werden. Das gilt u. a. für den Beitrag des verstorbenen ehemaligen Pax Christi-Präsidenten Kardinal Döpfner über die Friedensfunktion der Kirche (17–26), der auf Jahre hinaus noch aktuell bleiben dürfte. Er nennt als kirchliche und auch von der Theologie her zu bewältigende Aufgaben das Verhältnis zu Polen, die Erziehung zum Frieden, das Verhältnis von Kriegsdienstverweigerern und Soldaten. Als die Arbeit koordinierende und innovierende Gruppen in der Kirche hebt er den Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden sowie Pax Christi hervor. In mehreren Beiträgen wird die Arbeit von Pax Christi besonders betont (so Moser 35–40, Goyon 103–144, de Schmidt 145–156 u. a.).

Bedeutsam erscheint der Aufsatz von J. Gülden zur Restaurierung der Ostervigilfeier im Leipziger Oratorium. Zwar ist kaum zu verstehen, weshalb dieses Thema hier abgehandelt wird, doch ist dies ein erhellender Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung in den 30er und 40er Jahren. Die Auseinandersetzung zwischen dieser Leipziger Arbeiterpfarrei und der bischöflichen Autorität in einer für die Gemeindepastoral bedeutsamen liturgischen Frage, der Widerstand gegen zu enge und zu rubrizistisch gefaßte Gottesdienstregelungen läßt – nicht zuletzt in der Diskussion um die Weiterführung der Liturgiereform heute – aufhorchen. Immerhin hat Leipzig einen nicht hoch genug einzuschätzenden Einfluß auf die liturgischen Reformen des II. Vatikanums gehabt. Vf. macht deutlich, daß der Zusammenhang von Gottesdienst und Gemeindebildung hier im Vordergrund stand und etwaiger Ungehorsam wohlbegründet war und so selbst nicht wenige Bischöfe überzeugte.

Insgesamt fällt auf, daß die Oratorianer mit mehreren Beiträgen vertreten sind (H. Kahlefeld 223–230, W. Becker 231–246, wohl auch F. Messerschmid, Burg Rothenfels 157–168). Dies ist ein interessanter Hinweis darauf, wie eng die von ihnen mitgetragene Liturgische Bewegung mit Fragen der konkreten Friedensarbeit verknüpft war. Das zeigen weniger die hier abgedruckten Aufsätze, wohl aber die Mitarbeit an der Festschrift für Hörhammer überhaupt.

Münster Klemens Richter

Steggink, Otger: **Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.** – Düsseldorf: Patmos (1976), 206 S. kart. DM 19.80

Ein schlichterer Titel hätte besser bezeichnet, was das Buch bietet: Aufsätze über Geschichte und Spiritualität der großen Zeit der spanischen Mystik, verfaßt von einem ihrer besten Kenner.

Für den Historiker am wichtigsten ist das erste Kapitel (13–78; mit einem ungeschickt umbrochenen Anmerkungsteil, 153–189): die Reformtätigkeit der Teresa von Avila wird in die Geschichte des weiblichen Zweigs des spanischen Karmels hineingestellt.

Schon in seiner römischen These, La reforma del Carmelo español. Visita del Padre Rubeo y su encuentro con Sta. Teresa (1566–1567), hat der Nijmegener Professor für Geschichte und Theologie des geistlichen Lebens sich damit auseinandergesetzt. Die spanischen Karmel des 16. Jh.s erwuchsen zumeist aus Frauengemeinschaften mit lockerer Bindung. „Die Mehrzahl der zu Beginn der teresianischen Reform bestehenden zehn Klöster (wurde) als Beatinnenhäuser begründet", wobei die „beatas" ähnlich wie die niederdeutschen Beginen zusammenlebten. „Im Verlauf des 16. Jh.s fand in diesen andalusischen Konventen (mit ihrer mehr karmelitischen Geschichte) eine gewisse Entwicklung statt, so daß sie zur Zeit der Visitation von P. Rubeo (s. o.) Konvente von Sanctiomiales, d. h. von Nonnen mit feierlicher Profeß und strenger Klausur gewesen zu sein scheinen." (40) Vor der Bulle, Cum nulla fidelium (7. 10. 1452), die den Beatinnen die Tore des Karmels öffnete, gibt es kaum karmelitische Spuren. Im 16. Jh. war der Geist dieser Gemeinschaften „im großen und ganzen nicht schlecht und in einigen Fällen sogar zufriedenstellend." (71) Teresas Reformwerk zeigt sich auf diesem Hintergrund weniger als Rückkehr zur alten Strenge denn als ein „schöpferisches Gründungswerk", das viele gute, bestehenden Ansätze mit einem neuen Gehalt durchformte: „im zwangsläufig vorgegebenen Rahmen des zönobitischen Lebens die eremitisch-kontemplative Lebensform des Karmels." „Und sie gibt dieser Lebensform ein klares dogmatisches Ziel durch eine betonte apostolische Ausrichtung und eine ekklesiologische Sinngebung." (77)

Das 2. Kap. über Johannes vom Kreuz (79–103; 189–198) zeigt am Doctor Mysticus die innere Problematik des männlichen Zweigs der Karmeliten.

Beim Eintritt ins westliche Christentum (Mitte 13. Jh.s) übernahmen die Karmeliten die „gemischte Lebensform" der Bettelorden. Der Mitbegründer der Reform, P. Gracián, lebte bewußt diese – fälschlicher und fälschender Weise so genannte – forma mixta. Johannes aber strebte zur absoluten Einsamkeit und zur stillen Seelenleitung. Teresa war beider Freundin. Ohne eine theologische Synthese zu versuchen, weist St. auf die Verwurzelung des Doctor Mysticus, der manchmal zur Kartause strebte, im ursprünglichen Geist des Karmels hin.

Mit ‚Affektivität und geistliches Leben' (104–132; 198–202) wagt sich St. an das wichtigste Thema: Eine Psychographie der Doctor(a) Mystica. Mag auch ihr Menschsein mit sehr groben Stiften gezeichnet sein (extro[!]-vertiert, affektiv einfühlend, kommunikativ), mag das Herausstreichen des „typisch Weiblichen" ohne Reflexion auf die soziologische Bedingtheit dieser angeblichen Wesenszüge geschehen, so öffnet St. dennoch wichtige Wege einer zukünftigen Deutung: Ihre Freundschaften – mit Gott, mit Menschen, mit Männern; ihre Nüchternheit („wir sind keine Engel"); ihre Kritik an Johannes vom Kreuz (die oft verharmlost wird); ihre Integrationsgabe: „Gott verstümmelt die Menschen nicht, die er zur Ganzhingabe ruft."

In ‚Das Doktorat der Erfahrung' (133–152; 202–206) wird die Heilige in den Zusammenhang der geistlichen Theologie gestellt. Vielleicht ist hier der Blick zusehr auf Frauen-Befreiungs-Fragen gerichtet. Ob die Definition des Betens als „freundliche(r) Verkehr mit dem, von dem wir uns geliebt wissen", und ob die Strategie des Lehrens, in der sie „den Rat der Theologen (erbat) und ... dabei über(ging), sie zu lehren", so „typisch weiblich" sind, daß man daraus ein „weibliches Lehramt der Erfahrung" (146) konstruieren darf? Doch die Grundfrage von Theologie und Erfahrung wird an Teresa deutlich. Daher ist diese Aufsatzsammlung ein wichtiger Beitrag – nicht nur zur Geschichte der Spiritualität, sondern besonders – zu Grundproblemen des christlichen Denkens und Lebens.

München Josef Sudbrack

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

Studies honoring Ignatius Charles **Brady**, Friar Minor. Ed. by Romano Stephen Almagno and Conrad L. Harkins. – St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute (1976). 494 p.; $ 25.–; p. 479–494: Almagno, Romano Stephen, OFM: The chronology and bibliography of Father Ignatius Charles Brady.

Texts and responses. Studies presented to Nahum N. **Glatzer** on the occasion of his seventieth birthday by his students. Ed. by Michael A. Fishbane and Paul R. Flohr. – Leid: Brill 1975. XIV, 325 p.

Harbsmeier, Götz: Anstöße. Theologische Aufsätze aus drei Jahrzehnten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 371 S. = Göttinger Theologische Arbeiten VII; kart. DM 50,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Mesianismo y escatología. Estudios en memoria del Prof. Dr. Luis **Arnaldich Perot**. – Salm: Universidad Pontificia 1976. 268 p. = Bibliotheca Salmanticensis XVI = Estudios XIV; pes 400,–; [cont.:] p. 11–14: Publicaciones del P. Luis Arnaldich Perot; p. 15–55: García Cordero, Maximiliano, OP: Del mesianismo a la escatología en el A. Testamento; p. 61–84: Alonso Díaz, J., SJ: El Mesías y la realización de la justicia escatológica; p. 85–88: Coppens, J.: Un nouvel essai d'interprétation d'Is. 7, 14–17; p. 89–98: Delcor, Marcel: Le festin d'immortalité sur la Montagne de Sion a l'ère eschatologique en Is. 25, 6–9, à la lumière de la littérature ugaritique; p. 99–127: Espinel, José Luis, OP: Mesianismo escatológico de Jesús desde sus acciones proféticas; p. 129–161: Turrado, L.: El tema escatológico en el pensamiento de san Pablo; p. 163–216: Fernández Ramos, Felipe: Escatología existencial. ‹El Cuarto Evangelio›; p. 217–256: Pikaza, Javier, OM: Apocalipsis XII: El nacimiento pascual del Salvador; p. 257–266: Alonso Schökel, Luis: «Somos iguales que nuestros hermanos»: Para una exégesis de Neh. 5, 1–13; p. 267–268: Ausejo, Serafín de: Nueva versión del Pentateuco por el P. Luis Arnaldich.

2. Altes Testament

Schmidt, Ludwig: „De Deo". Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches **Jona**, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in **Gen 18,22** ff u. von **Hi 1**. – B, NY: de Gruyter 1976. VII, 198 S. = ZAW, Beih. CXLIII; Lw. DM 86,– [Habil.-Schrift, Berlin. Kirchl. Hochschule]

Goldin, Judah: The youngest son or Where does **Genesis 38** belong. – JBL XCVI, 1977, 27–44.

Lack, Remi: Le **psaume I** – Une analyse structurale. – Biblica LVII, 1976, 154–167.

Beyerlin, Walter: Innerbiblische Aktualisierungsversuche: Schichten im **44.** Psalm. – ZThK LXXIII, 1976, 446–460.

Gray, J.: A cantata of the autumn festival: Psalm **LXVIII**. – JSS XXI, 1976, 2–26.

Keel, Othmar: Vögel als Boten. Studien zu **Ps 68, 12–14, Koh 10,20** und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit e. Beitr. von Urs Winter. – Frb/S: Universitäts-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 164 S. mit 44 Abb. = Orbis biblicus et orientalis XIV.

Vogels, W.: L'Égypte mon peuple. – L'universalisme d'**Is 19**, 16–25. – Biblica LVII, 1976, 494–514.

York, Anthony D.: **Ezekiel I**: Inaugural and restoration visions? – VT XXVII, 1977, 82–98.

Di Lella, Alexander A.: The One in human likeness and the holy Ones of the Most High in **Daniel 7**. – CBQ XXXIX, 1977, 1–19.

Schmitt, Armin: Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in **Weish 10**. – BZ, N. F. XXI, 1977, 1–22.

Goldstein, Jonathan: **I Maccabees**. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1976. XXI, 592 p. = The Anchor Bible; $ 9.–.

Murphy-O'Connor, Jérôme, OP: Demetrius I and the Teacher of Righteousness – ‹I Macc. **X, 25–45**›. – RB LXXXIII, 1976, 400–420.

Daly, Robert J.: The soteriological significance of the sacrifice of Isaac. – CBQ XXXIX, 1977, 45–75.

Sievi, Josef: Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition. [Überlegungen zu neueren Kommentarwerken]. – Theologische Berichte V, (Zü, Eins, Köln 1976), 13–35; S. 37–70: Huonder, Vitus: Daniel: Geschichte als Herausforderung an den Glauben.

Cholewinski, Alfred: Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergl. Studie. – Rom: Bibl. Inst. Pr. 1976. XXVII, 350 S. = Analecta biblica LXVI; Lire 16 500 [Diss., Rom. Bibelinstitut]

Westermann, Claus: Der Aufbau des Buches **Hiob**. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler. – Stu: Calwer-Verl. (1977). 149 S. = Calwer theologische Monographien A, 6.

Fohrer, Georg: Die Propheten des Alten Testaments. Bd VI: Die Propheten seit dem 4. Jahrhundert. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 134 S.; Pp. DM 28,–.

Dietrich, Walter: **Jesaja** und die Politik. – Mchn: Kaiser 1976. 328 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXIV; kart. DM 45,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Andersen, Francis I. and A. Dean Forbes: Eight Minor Prophets: A linguistic concordance. – Wooster, Ohio: Biblical Research Associates (1976). 612 p. = The Computer Bible X.

Jöcken, Peter: Das Buch **Habakuk.** Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. XVIII, 570 S. = Bonner biblische Beiträge XLVIII; kart. DM 118,– [Diss., Bonn]

Gozzo, Serafino M., OFM: Il profeta **Sofonia** e la dottrina teologica del suo libro. – Antonianum LI, 1977, 3–37.

Dion, Paul É., OP: Les deux principales formes de l'**angélologie** de l'Ancien Testament dans leur cadre oriental. – ScE XXVIII, 1976, 65–82.

Pouilly, J.: La **règle** de la communauté de **Qumran**. Son évolution littéraire. – P: Gabalda 1976. 144 p. = Cahiers de la Revue biblique XVII; F 120,–.

Schiffman, Lawrence H.: The **halakhah** at Qumran. – Leid: Brill 1975. XII, 170 p. = Studies in Judaism in Late Christianity XVI; hfl 64,– [Diss., Brandeis]

Vigano, Lorenzo: Il break-up di nomi divini nei testi di **Ras Šamra**. – RBibl XXIV, 1976, 225–242.

Lemche, N. P.: The manumission of slaves, the fallow year, the sabbatical year, the jobel year. – VT XXVI, 1976, 38–59.

Becker, Joachim: **Messiaserwartung** im Alten Testament. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1977). 94 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXIII; kart. DM 12,80.

Baly, Denis: God and history in the Old Testament. – NY: Harper & Row (1976). XIII, 234 p.; $ 6,95.

Studies in ancient Israelite wisdom. Selected with a prolegomenon by James L. Crenshaw. – NY: Ktav Publ. House 1976. XVIII, 494 p. = The Library of biblical studies; $ 25,–.

3. Neues Testament

Soares Prabhu, George M.: The formula quotations in the infancy narrative of Matthew. An enquiry into the tradition history of **Mt 1–2**. – R: Biblical Institute Pr. 1976. XV, 346 p. = Analecta biblica LXIII; Lire 14 000 [Diss., Fourvière-Lyon]

Kähler, Christoph: Zur Form- und Traditionsgeschichte von **Matth. XVI 17–19**. – NTSt XXIII, 1, 1976, 36–58.

Boring, M. Eugene: The unforgivable sin logion **Mark III 28–29/Matt XII 31–32/Luke XII 10:** Formal analysis and history of the tradition. – NovT XVIII, 1976, 258–279.

Kirkland, J. R.: The earliest understanding of Jesus' use of parables: **Mark IV 10–12** in context. – NovT XIX, 1977, 1–21.

Ernst, Josef: Das Evangelium nach **Lukas.** Übers. und erklärt. – Rgb: Pustet (1977). 728 S. = Regensburger Neues Testament; DM 68,–.

L'Évangile de **Jean**. Sources, rédaction, théologie. [Ed.] par M. de Jonge. – Gembl: Duculot; Lv: University Pr. (1977). 416 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIV; FB 900,–; [cont.:] p. 19–44: Schnackenburg, Rudolf: Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955; p. 45–72: Giblet, Jean: Développements dans la théologie johannique; p. 73–106: Neirynck, Frans: John and the Synoptics; p. 107–124: Lindars, Barnabas: Traditions behind the Fourth Gospel; p. 125–147: Ruckstuhl, Eugen: Johannine language and style. The question of their unity; p. 149–175: Martyn, J. Louis: Glimpses into the history of the Johannine community. From its origin through the period of its life in which the Fourth Gospel was composed; p. 177–201: Potterie, I. de la: Parole et esprit dans S. Jean; p. 203–234: Sabbe, M.: The arrest of Jesus in Jn 18,1–11 and its relation to the synoptic gospels. A critical evaluation of A. Dauer's hypothesis; p. 235–241: Boismard, M.-E.: Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme; p. 243–258: Borgen, Peder: Some Jewish exegetical traditions as background for Son of Man sayings in John's Gospel ‹Jn 3,13–14 and context›; p. 259–299: Thyen, Hartwig: Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums; p. 301–306: Bonnard, Pierre: La première épître de Jean est-elle johannique?; p. 307–310: Brown, Raymond E.: The "Mother of Jesus" in the Fourth Gospel; p. 311–315: Coppens, J.: Les logia johanniques du fils de l'homme; p. 317–323: Delobel, J.: The Bodmer Papyri of John. A short survey of the methodological problems; p. 325–333: Donfried, Karl Paul: Ecclesiastical authority in 2–3 John; p. 335–346: Hanhart, K.: 'About the tenth hour' ... on Nisan 15 ‹Jn 1,35–40›; p. 347–354: Hickling, C. J. A.: Attitudes to Judaism in the Fourth Gospel; p. 355–358: Janssens, Yvonne: Une source gnostique du Prologue?; p. 359–362: Painter, J.: Christ and the Church in John 1,45–51; p. 363–369: Pollard, T. E.: The Father-Son and God-Believer relationships according to St John: a brief study of John's use of prepositions; p. 371–374: Schneiders, Sandra M.: History and symbolism in the Fourth Gospel; p. 377–383: Schwank, B.: Efraim in Joh 11,54; p. 385–389: Seynaeve, J.: Les verbes ἀποστέλλω et πέμπω dans le vocabulaire théologique de saint Jean.

Lona, Horacio E.: **Abraham** in **Johannes 8.** Ein Beitr. zur Methodenfrage. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 459 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 65 [Diss., Würzburg]

Manns, Frédéric, OFM: "La vérité vous fera libre". Etude exégétique de Jean **8, 31–59.** – Jer: Franciscan Printing Pr. (1976). 221 p. = Pont. Athenaeum Antonianum. Sectio biblica. Studium biblicum Franciscanum. Thesis ad lauream CCXLIV.

Lloyd-Jones, D. M.: **Romans**. An exposition of chapter **8:17–39.** The final perseverance of the saints. – GrR/Mich: Zondervan (1976). XII, 457 p.; $ 9,95.

Usami, Kôshi: "How are the dead raised?" ‹**1 Cor 15, 35–58**›. – Biblica LVII, 1976, 468–493.

Oliver, Román Miguel: El septenario de las cartas a las Iglesias. ‹**Apoc. 1,4–3,22**›. – Communio IX, 1976, 377–439.

Feuillet, André: Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap **6, 9–11**. – NRTh, A. CIX = T. XCIV, 1977, 189–207.

Ghiberti, Giuseppe: Discussione sulla risurrezione di Gesù. – RBibl XXIV, 1976, 57–93.

Plümacher, Eckhard: Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas. Erwägungen zu den **Wir-Stücken** der **Apostelgeschichte**. – ZNW LXVIII, 1977, 2–22.

Osten-Sacken, Peter von der: Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie. – EvTh XXXVI, 1976, 154–176.

Zimmermann, Heinrich: Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im **Hebräer**brief. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. XIX, 236 S. = Bonner biblische Beiträge XLVII; Lw. DM 58,–.

Loss, Nicolò Maria: Amore d'amicizia nel Nuovo Testamento. Contributo ad uno studio lessicologico e religioso sull'uso neotestamentario di φίλος, φιλέω e loro derivati, e dei loro composti. – Sales XXXIX, 1977, 3–55.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Inventario del Archivo General de los **Carmelitas Descalzos** de **España**. Editado por Simeón de la S. Familia Tomás-Fernández. Presentado por Antonio Samoré. – R: Ed. dei PP. Carmelitari Scalzi 1976. XXIV, 158,5* p. = Bibliotheca Carmelitica III, 6.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Swidler, Leonhard: Greco-Roman feminism and the reception of the Gospel. – Traditio, Krisis, Renovatio aus theolog. Sicht. Festschrift Winfried Zeller ..., Marb 1976, 41–55; S. 56–72: Niebergall, Alfred: **Tertullians** Auffassung von Ehe und Eheschließung; S. 73–80: Linage Conde, Antonio: ¿ Crisis de la **"Regula Benedicti"** en el mundo de hoy?; S. 81–91: Gochee, William J.: A textual view of the struggle of the early medieval Church in the West; S. 92–100: Baker, Derek: Patronage in the early twelfth-century Church: Walter **Espec, Kirkham** and **Rievaulx**; S. 101–113: Ullmann, Walter: **Dante**'s "Monarchia" as an illustration of a politico-religious "Renovatio"; S. 114–124: Hage, Wolfgang: Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien; S. 125–142: Barton, Peter F.: Variationen zum Thema: Bauernkriege und Reformation; S. 143–171: Mohr, Rudolf: Die Krise des Amtsverständnisses im Spiritualismus und Pietismus; S. 172–184: Andel, Cornelis Pieter van: Paul **Gerhardt**, ein Mystiker zur Zeit des Barocks; S. 185–205: Schmidt, Martin: Pasquier **Quesnels** Andachtsschrift «Le bonheur de la mort chrétienne» ‹1686› in ihrer Eigenart und Bedeutung; S. 206–224: Peschke, Erhard: **Speners** Wiedergeburtslehre und ihr Verhältnis zu Franckes Lehre von der Bekehrung; S. 225–240: Surkau, Hans Werner: „Zeugnisse der Liebe zur Gottseligkeit". Die Lieder des Johann Adam **Hasslocher** aus Weilburg; S. 241–257: Goeters, Johann Friedrich Gerhard: Gottfried **Arnolds** Anschauung von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang; S. 258–272: Breymayer, Reinhard: Pietistische Rhetorik als eloquentia novantiqua. Mit bes. Berücks. Gottfried Polykarp Müllers ‹1684 bis 1747›; S. 273–283: Weigelt, Horst: Ludwig Friedrich **Giffthеil** und die Schwenckfelder in Schlesien. Ein Beitrag zur Geschichte des mystischen Spiritualismus im 17. Jahrhundert; S. 284–297: Meyer, Dietrich: **Zinzendorfs** Sehnsucht nach der „naturellen Heiligkeit". Zum Verhältnis von Natur und Gnade; S. 298–316: Stoeffler, F. Ernest: Tradition and renewal in the ecclesiology of John **Wesley**; S. 317–324: Müller, Gerhard: August und Wilhelm **Vilmar**. Ein Beitrag zu ihrem Verhältnis; S. 325–335: Schering, Ernst: Tradition und Krise der männlichen Diakonie; S. 336–346: Beyreuther, Erich: Traditio und Renovatio. Kritik der Kritik am jüngeren **Wichern**; S. 347–356: Lindt, Andreas: Das Reformationsjubiläum 1817 und das Ende des „Tauwetters" zwischen Protestanten und Katholiken im frühen 19. Jahrhundert; S. 357–369: Obst, Helmut: Reich-Gottes-Erwartungen christlicher „Sondergemeinschaften" nordamerikanischen Ursprungs ‹Mormonen, Adventisten, Zeugen Jehovas› – Symptome der Krise christlicher Eschatologie; S. 370–383: Borràs i Feliu, Antoni: La "Librería religiosa" de Barcelona y la renovación de la piedad en España a mediados del siglo XIX ‹1848–1868›; S. 384–393: Wehr, Gerhard: Religiöse Erneuerung bei Friedrich **Rittelmeyer**; S. 394–406: Kahle, Wilhelm: Renovatio und Reformatio im ostslavischen Protestantismus 1917–1929; S. 407–414: Severus, Emmanuel von: Tradition und Fortschritt im Denken des Abtes Ildefons **Herwegen**; S. 415–424: Dammann, Ernst: Die Theologische Schule für deutsche Kriegsgefangene in Norton (England).

3. Alte Kirchengeschichte

Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike. Hrsg. v. Norbert Brox. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977. 342 S. = Wege der Forschung CDLXXXIV; DM 45,–.

Strobel, August: Ursprung und Geschichte des frühchristlichen **Osterkalenders**. – B: Akademie-Verl. 1977. 479 S. = TU CXXI; DM 75,–.

Ferrura, Antonio: Ultime scoperte a S. Callisto. – RivAC LII, 1976, 201–219; p. 223–256: Felletti Maj, Bianca Maria: Considerazioni sull'arte del periodo fra Gallieno e la Tetrarchia; p. 257–275: Maser, Peter: Die Kreuzigungsdarstellung auf einem Siegelstein der staatlichen Museen zu Berlin; p. 277–301: Spigno, Lorenzo: Della Roma sotterranea del Bosio e della sua biografia; p. 303–324: Delgado Gómez, Jaime: Tapa de sarcófago paleocristiano en Santa María de Temes-Carballedo Lugo ‹España›.

Orbe, Antonio: Los **Valentinianos** y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial. – Gr LVIII, 1977, 5–50; p. 51–53: Summary.

Van Damme, Dirk: MAPTYC XPICTIANOC. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels. – FZPhTh XXIII, 1976, 286–303.

Bommes, Karin: Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei **Ignatius** von **Antiochien**. – Köln-Bonn: Hanstein 1976. 284 S. = Theophaneia XXVII; kart. DM 80,– [Diss., Regensburg]

Prigent, Pierre: L'hérésie asiate et l'Église confessante de l'Apocalypse à **Ignace**. – VigChr XXXI, 1977, 1–22.

Amore, Agostino: Culto e canonizzazione dei Santi nell'antichità cristiana. – Antonianum LII, 1977, 38–80.

Sachot, M.: Pour une étude de la notion de salut chez les Pères Apostoliques. – RevSR LI, 1977, 54–70; p. 71–88: Ménard, Jacques E.: Le repos, salut du gnostique.

Duchatelez, K.: La «philantropia» de Dieu dans l'antiquité grecque surtout patristique. – Communio IX, 1976, 233–255.

Kannengiesser, Charles: Avenir de traditions fondatrices. – La christologie comme tâche au champ des études patristiques. RSR LXV, 1977, 139–168.

Jaschke, Hans-Jochen: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des **Irenäus** von **Lyon** im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis. – Mstr: Aschendorff 1976. IX, 365 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XL; kart. DM 98,– [Diss., Regensburg]

Faivre, Alexandre: Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical. – P: Beauchesne 1977. 443 p. = Théologie historique XL; F 120,–.

Roncoroni, Angelo: **Ps.-Cipriano**, De ligno crucis. Testo e osservazioni. – RStLR XII, 1976, 380–390.

Stockmeier, Peter: Römische Kirche und Petrusamt im Licht frühchristlicher Zeugnisse. – AHP XIV, 1976, 357–372.

Fedalto, Giorgio: San Pietro e la sua Chiesa tra i Padri d'Oriente e d'Occidente nei primi secoli. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 118 p. = Studi e ricerche Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 1600.

Sauget, Joseph-Marie: Le dossier ephrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et de ses membra disiecta. – OChP XLII, 1976, 426–458.

Coyle, John Kevin: Marriage among early Christians: A consideration for the future. – EglTh VIII, 1977, 73–89.

Martínez-Fazio, Luis M.: Reciente hipótesis sobre la fundación de la basílica **ostiense**. – Gr LVIII, 1977, 87–152; p. 153–154: Summary.

Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano, 2–7 dicembre 1974. A cura di Giuseppe Lazzati. Vol. I. II. – Mil: Vita e Pensiero 1976. XII, 539 p.; VII, 464 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Studia Patristica Mediolanensia VI/VII; Lire 62 000; [cont.:] T. I: p. 5–47: Cattaneo, Enrico: La tradizione e il rito ambrosiano nell'ambiente lombardo-medioevale; p. 48–68: Fonseca, Cosma Damiano: Gli «Excerpta Ambrosii» nelle sillogi canonicali dei secoli XI e XII; p. 69–93: Picasso, Giorgio G.: Gli «Excerpta Ambrosii» nelle collezioni canoniche dei secoli XI e XII; p. 94–121: Metz, René: Saint Ambroise et le Code de droit canonique de 1917; p. 125–129: Alfonsi, Luigi: Ambrogio in Ennodio; p. 130–142: Bartelink, Marinus: 'Fragilitas humana' chez saint Ambroise; p. 143–150: Bastiaensen, Antoon: Paulin de Milan et le culte des martyrs chez saint Ambroise; p. 151–167: Bettelli Bergamaschi, Maria: Brescia e Milano alla fine del IV secolo. Rapporti tra Ambrogio e Gaudenzio; p. 168–193: Claus, Felix: La datation de l'*Apologia prophetae David* et l'*Apologia David altera*. Deux œuvres authentiques de saint Ambroise; p. 194–219: Coman: Jean: Eléments œcuméniques dans l'horizon historique de saint Ambroise; p. 220–232: Costanza, Salvatore: I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola; p. 233–242: De Vivo, Arturo: Nota ad Ambrogio, De Abraham I 2,4; p. 243–283: Duval, Yves-Marie: Ambroise, de son élection à sa consécration; p. 284–297: Forlin Patrucco, Marcella – Sergio Roda: Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporti amichevoli; p. 298–311: Irmscher, Johannes: Ambrosius in Byzanz; p. 312–324: Nazzaro, Antonio V.: La I Ecloga virgiliana nella lettura di Ambrogio; p. 325–335: Poirier, Michel: 'Consors naturae' chez saint Ambroise. Copropriété de la nature ou communauté de nature?; p. 336–344: Ramos-Lissón, Domingo: La tipologia de Jn 9, 6–7 en el "De Sacramentis"; p. 345–377: Trisoglio, Francesco: Sant'Ambrogio negli storici e nei cronisti bizantini; p. 378–398: Weissengruber, Franz: Benützung des Ambrosius durch Cassiodor. – T. II: Billanovich, Giuseppe – Mirella Ferrari: La tradizione milanese delle opere di sant'Ambrogio: p. 5–34: Testi ambrosiani nelle biblioteche dei canonici di Sant'Ambrogio e del capitolo di Santa Tecla; p. 35–102: «Recensiones» milanesi tardo-antiche, carolinge, bassomedioevali di opere di sant'Ambrogio; p. 103–123: Mohrmann, Christine: Observations sur le *De Sacramentis* et le *De Mysteriis* de saint Ambroise; p. 124–170: Fontaine, Jacques: Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan; p. 171–199: Courcelle, Pierre: Des sources antiques à l'iconographie médiévale de saint Ambroise; p. 203–229: Sordi, Marta: L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo; p. 230–265: Ruggini, Lellia Cracco: Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo; p. 266–285: Simonetti, Manlio: La politica antiariana di Ambrogio; p. 286–315: Gaudemet, Jean: Droit séculier et droit de l'Eglise chez Ambroise; p. 316–334: Cagiano de Azeve-

do, Michelangelo: La cultura artistica di sant'Ambrogio; p. 335–362: Roberti, Mario Mirabella: Contributi della ricerca archeologica all'architettura ambrosiana milanese; p. 365–392: Frede, Hermann Josef: Probleme des ambrosianischen Bibeltextes; p. 393–426: Pizzolato, Luigi Franco: La Sacra Scrittura fondamento del metodo esegetico di sant'Ambrogio; p. 427–482: Pépin, Jean: Exégèse de 'In principio' et théorie des principes dans l'*Exameron* ‹I 4, 12–16›; p. 483–539: Cantalamessa, Raniero: Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo.

Matthei, Mauro – Enrique Contreras: "Seniores venerare". "Juniores diligere". Conflit et réconciliation des générations dans le monachisme ancien. – CCist XXXIX, 1977, 31–68.

Locher, G., F.D.: Johannes, Paulus en Petrus bij **Augustinus**. De apostelen afzonderlijk. – NThT XXXI, 1977, 8–25.

Munier, Charles: La tradition littéraire des canons africains ‹345–525›. – RechAug X, 1975, 3–22; p. 23–43: O'Ferral, M. M.: **Monica**, the mother of Augustine; p. 45–75: Verhees, J.: Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum; p. 77–85: Madec, G.: Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne; p. 87–141: Studer, B.: «Sacramentum et exemplum» chez S. Augustin; p. 143–169: Vanneste, A.: Nature et grâce dans la théologie de S. Augustin; p. 171–186: Alflatt, M. E.: The responsibility for involuntary sin in St. Augustine; p. 187–215: Poque, S.: L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de S. Augustin et ses sources; p. 217–268: Louit, D.: Le reniement et l'amour de Pierre dans la prédication de S. Augustin; p. 269–303: Catry, P.: Désir et amour de Dieu chez S. **Grégoire** le **Grand**.

Ibrāhīm, H. – V. Poggi: Dialogo fra "ortodosso" e "nestoriano" del Vaticano Siriaco 173. – OChP XLII, 1976, 459–493.

Marlé, René: **Chalcédoine** réinterrogé. – RSR LXV, 1977, 15–44; p. 45–80: Sesboüé, Bernard: Le procès contemporain de Chalcédoine.

4. Mittelalter und Neuzeit

Beaumont-Maillet, L.: Le grand couvent des Cordeliers de Paris. Étude historique et archéologique du XIIIe siècle à nos jours. – P: Champion 1975. 494 p. = Bibliothèque de l'École pratique des hautes études IV, 325.

Frenz, Thomas: Die "computi" in der Serie der Brevia Lateranensia im Vatikanischen Archiv. – QFJAB LV/LVI, 1976, 251–275.

Waldenfels, Hans: Die **Offenbarung**. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von Leo Scheffczyk. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 208 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 1 b.

Rom in der Neuzeit. Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte. Hrsg. v. R. Elze, H. Schmidinger, H. Schulte Nordholt. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1976. 208 S.; DM 60,–; [enth.:] S. 9–18: Lutz, Heinrich: Rom in der Neuzeit; S. 19–52: Strad, A. A.: Papsttum, Kirchenstaat und Europa in der Renaissance; S. 53–71: Roberg, B.: Rom und Europa im Zeitalter der katholischen Reform; S. 72–167: Lutz, G.: Rom und Europa während des Pontifikats Urbans VIII. Politik und Diplomatie. Wirtschaft und Finanzen. Kultur und Religion; S. 168–178: Klingenstein, G.: Bemerkungen zum Problem „Katholische Kirche und Aufklärung in Österreich"; S. 179–197: Kessel, P. J. van: Rom und die Französische Revolution; S. 198–208: Sauper, E.: Rom und der Kirchenstaat.

Schreiner, Klaus: **„Hildegardis regina"**. Wirklichkeit und Legende einer karolingischen Herrscherin. – AKG LVII, 1975, 1–70.

Das Erzbistum Salzburg. I: Die Zisterzienserabtei **Raitenhaslach** bearb. v. Edgar Krausen. – B; NY: de Gruyter 1977. XII, 524 S. = Germania Sacra. N.F. XI: Die Bistümer der Kirchenprovinz Salzburg; DM 156,–.

5. Mittelalter

Pfeiffer, Heinrich: „Ut unum sint." Ein ravennatisches Mosaik und seine Deutung. – Gr LVIII, 1977, 155–166.

Górski, Karol: Communitas, princeps, corona regni. Studia selecta. – War-Poznań: Państwowe Wydaw – nictwo Naukowe 1976. X, 133 p. = Annales Societatis Scientiarum Torunensis LXXVIII.

Reiche, Rainer: Iren in Trier. – RhV XL, 1976, 1–16.

Schiemenz, Günter Paulus: Herr, hilf deinem Knecht. Zur Frage nimbierter **Stifter** in den **kappadokischen Höhlenkirchen.** – RömQu LXXI, 1976, 133–174.

Podskalsky, Gerhard: Der **Fall Konstantinopels** in der Sicht der Reichsechatologie und der Klagelieder. – AKG LVII, 1975, 71–86.

Constable, Giles: Opposition to pilgrimage in the Middle Ages. – StG XIX, 1976, 123–146.

Zielinski, Herbert: **Gregor** von **Catino** und das Regestum Farfense. – QFJAB LV/LVI, 1976, 361–404.

Peri, Vittorio: "Pro amore et cantela orthodoxae fidei". Note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII e il IX secolo. – RStLR XII, 1976, 341–363.

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

Boshof, Egon – Heinz Wolter: Rechtsgeschichtlich-diplomatische Studien zu frühmittelalterlichen **Papsturkunden.** – Köln-Wien: Böhlau 1976. 157 S. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia VI; DM 38,–.

Seegrün, Wolfgang: Das Erzbistum **Hamburg** in seinen älteren Papsturkunden. – Köln, Wien: Böhlau 1976. XIV, 110 S. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia V; DM 32,–.

Thomas, Heinz: Regnum Teutonicorum = Diutiskono richi? Bemerkungen zur Doppelwahl des Jahres **919**. – RhV XL, 1976, 17–45.

The concept of **heresy** in the Middle ages ‹**XIth–XIIIth** century›. Proceedings of the international conference, Louvain, May 13–16, 1973. Ed. by W. Lourdaux and D. Verhelst. – Lv: University Press; La Haye: Nijhoff 1976. VIII, 232 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 4; FB 780,–; [cont.:] p. 1–11: Moore, R J.: Heresy as disease; p. 12–26: Leclercq, Jean: L'hérésie d'après les écrits de S. **Bernard** de **Clairvaux**; p. 27–41: Classen, Peter: Der Häresie-Begriff bei **Gerhoch** von **Reichersberg** und in seinem Umkreis; p. 42–103: Hageneder, Othmar: Der Häresiebegriff bei den Juristen des XII. und XIII. Jahrhunderts; p. 104–143: Walther, Helmut G.: Häresie und päpstliche Politik. Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik; p. 144–156: Angelov, Dimiter: Ursprung und Wesen des **Bogomilen**tums; p. 157–166: Trawkowski, Stanisław: Entre l'orthodoxie et l'hérésie. Vita apostolica et le problème de la désobéissance; p. 167–171: Cracco, Giorgio: **Pataria**: opus e nomen (tra verità e autorità); p. 172–197: Verbeke, Gerard: Philosophy and heresy in the Middle ages. Some conflicts between reason and faith; p. 198–210: Duvernoy, Jean: L'acception: "haereticus" (iretge) = "parfait **cathare**" en **Languedoc** au XIIIe s.; p. 211–224: D'Alatrie, Mariano: "Eresie" perseguite dall'inquisizione in Italia nel corso del Duecento.

Heyne, Bodo: Die Arztheiligen **Cosmas** und **Damian** und der Bremer Dom. – Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte IX, 1975, 7–21.

Podskalsky, Gerhard: **Nikolaos** von **Methone** und die Proklos-Renaissance in Byzanz ‹11./12. J.›. – OChP XLII, 1976, 509–523.

Hüls, Rudolf: Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms **1049–1130**. – Tü: Niemeyer 1977. XLVIII, 289 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLVIII; DM 72,–.

Fois, Mario: Papa e cardinali nel secolo XI. – AHP XIV, 1976, 383–416.

Metz, Wolfgang: Zur Herkunft und Verwandtschaft Bischof **Burchard**s I. von **Worms.** – HessJLG XXVI, 1976, 27–42.

Müller, Heribert: Zur Kanonisationsbulle für Erzbischof **Heribert** von **Köln.** – RhV XL, 1976, 46–71; S. 254–272: Schieffer, Rudolf: Neue Literatur über **Anno** von **Köln**.

Hucker, Bernd Ulrich: Nachträge und Ergänzungen zum Gesamtwerk der Regesten der Erzbischöfe von Bremen. – Bremisches Jahrbuch LIV, 1976, 221–235.

Evans, G. R.: The "secure technician". Varieties of paradox in the writings of St. **Anselm.** – Vivarium XIII, 1975, 1–21.

Sommerville, Robert: The **Council** of **Clermont** and the first crusade. – StG XX, 1976, 323–337.

Schwinges, Rainer Christoph: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu **Wilhelm** von **Tyrus.** – Stu: Hiersemann 1977. IX, 329 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XV; Lw. DM 140,–.

Holtorf, Arne: **Friedrich** von **Hausen** und das Trierer Schisma von **1183–1189.** Zu Minnesangs Frühling 47,9ff. und zur Biographie des rheinischen Minnesängers. – RhV XL 1976, 72–102.

Häring, Nikolaus M.: Zwei Kommentare von **Huguccio**, Bischof von Ferrara. – StG XIX, 1976, 355–416.

Herrmann, Erwin: Spätmittelalterliche Pseudoprophetien. – AKG LVII, 1975, 87–116.

Setton, Kenneth M.: The Papacy and the Levant ‹1204–1571›. I: The thirteenth and fourteenth centuries. – Phil: The American Philosophical Society 1976. IX, 512 p.

Chaunu, Pierre: Le temps des réformes. La crise de la chrétienté. L'éclatement 1250–1550. – P: Fayard 1975. 570 p.

Vázquez, Isaac: La "Forma vitae" hugoliniana para las Clarisas en una bula desconocida de **1245.** – Antonianum LII, 1977, 94–125.

Engelberti Abbatis Admontenis Tractatus de Corpore Christi. Edidit George B. Fowler. – RThAM XLI, 1974, 92–176; XLII, 1975, 52–131.

Corbin, Michel: La pain de la vie. La lecture de Jean VI par S. **Thomas** d'**Aquin.** – RSR LXV, 1977, 107–138.

Thomas de Sutona: Quaestiones ordinariae. Hrsg. v. Johannes Schneider. – Mchn: Verl. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; Beck [in Komm.] 1977. 279, 1009 S. = Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt III; DM 240,–.

The Liber **Gersumarum** of **Ramsey** Abbey. A calendar and index of B. L. Harley MS 445 by Edwin Brezette Dewindt. – Lei: Brill 1976. VIII, 455 p. = Subsidia medievalia VII; hfl 52,–.

Pattin, A.: **Jean** de **Paris** ‹† 1306› et son traité sur l'impanation. – Angelicum LIV, 1977, 184–206.

Conway, Ch. A.: The Vita Christi of **Ludolph** of **Saxony** and late medieval devotion centred on the Incarnation. A descriptive analysis. – Sa: Universität. Institut für englische Sprache und Literatur 1976. III, 153 p. = Analecta Cartusiana XXXIV.

Greive, Hermann: Die christliche Kabbala des Giovanni **Pico** della **Mirandola**. – AKG LVII, 1975, 141–161.

The Register of **Richard Clifford** bishop of Worchester **1401–1407.** A calendar by Waldo E. L. Smith. – Lei: Brill 1976. 236 p. = Subsidia medievalia VI; hfl 32,–.

Zeman, J. K.: Restitution and dissent in the late medieval renewal movements. The **Waldensians**, the **Hussites** and the **Bohemian Brethren.** – JAAR XLIV, 1976, 7–27.

Valentini, Giuseppe: La sospensione della crociata nei primi anni di **Paolo II** ‹1464–1468› ‹dai documenti d'archivio di Venezia›. – AHP XIV, 1976, 71–101.

Valla, Laurentius: De falso credita et ementita Constantini donatione. Hrsg. v. Wolfram Setz. – Wei: Böhlau 1976. 200 S. = MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters X; brosch. DM 30,–.

6. Gesamte Neuzeit

Le déplacement de la théologie. Actes du colloque méthodologique de Février 1976. – P: Beauchesne 1977. 184 p. = Institut catholique de Paris. Recherches actuelles III = Le point théologique XXI; [cont. e. a.:] p. 15–44: Vanel, Antoine: L'impact des méthodes historiques en théologie du XVIe au XXe siècle; p. 45–50: Chenu, Marie-Dominique: Les lieux théologiques chez **Melchior Cano.**

Glinka, Luigi: Presenza dello scotismo nella Academia Teologica di Kyjiv ‹secoli XVII–XX›. – Antonianum LII, 1977, 126–164.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Cross, Claire: Church and people **1450–1660**. – Hassocks: Harvester 1977. 272 p.; £ 7,50.

Stupperich, Robert: **Erasmus** von **Rotterdam** und seine Welt. – B – NY: de Gruyter 1977. XVIII, 208 S. = De Gruyter-Studienbuch.

Bubenheimer, Ulrich: Consonantia theologiae et iurisprudentiae. Andreas **Bodenstein** von **Karlstadt** als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation. – Tü: Mohr 1977. 350 S. = Jus ecclesiasticum XXIV; DM 59,–.

Clark, Peter: English provincial society from the Reformation to the Revolution. Religion, politics, and society in **Kent** 1500–1640. – Hassocks: Harvester 1977. 496 p.; £ 16,95.

Anabaptist beginnings **‹1523–1533›**. A source book. Edit. William Estep. – Nieuwkoop: de Graaf 1976. VII, 172 p. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XVI; hfl 75,–.

Beachy, Alvin J.: The concept of **grace** in the radical Reformation. – Nieuwkoop: de Graaf 1977. XV, 240 p. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XVII; hfl 90,–.

Reformation und **Frühaufklärung** in **Polen.** Studien über den Sozianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert. Hrsg. v. Paul Wrzecionko. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 272 S. = KiOst Monographienreihe XIV; DM 50,–.

Lorz, Jürgen: Bibliographia Linckiana. Bibliographie der gedruckten Schriften Dr. Wenzeslaus **Linck** ‹1483–1547›. – Nieuwkoop: de Graaf 1977. 159 S. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XVIII.

(Melanchthon, Philippus:) Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Heinz Scheible. Band 1: Regesten 1–1109 ‹1514–1530›. Bearb. von Heinz Scheible. – Stu - Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1977. 456 S.; DM 195,–.

Nieto, José C.: **Luther**'s ghost and Erasmus' masks in Spain. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIX, 1977, 33–49.

Raeder, Siegfried: Grammatica theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos. – Tü: Mohr 1977. VI, 362 S. = BHTh LI; DM 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Eck, Johannes: In Primum Librum Sententiarum Annotatiunculae D. Iohanne Eckio praelectore, anno ab Christo nato 1542, per dies caniculares, quos alioqui a studiis gravioribus feriari solebat. Ed. and with an introduction by Walter L. Moore. – Lei: Brill 1976. VIII, 146 p. = Studies in medieval and Reformation thought XIII; hfl 64,–.

Ten Doornkaat Koolman, Jacobus: Jan Utenhoves Besuch bei Heinrich **Bullinger** im Jahre 1549. – Zwingl XIV, 1976, 263–273.

Partee, Charles: **Calvin** and classical philosophy. – Lei: Brill 1977. X, 163 p. = Studies in the history of Christian thought XIV; hfl 44,–.

Royón, Elías: Sacerdocio: ¿Culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de **Trento**. – Madr: Eapsa 1976. XV, 439 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas Madrid I, 4. Teología III, 2; pes 450,–.

Vogler, Bernhard: Le clergé protestant rhénan au siècle de la Réforme ‹1555–1619›. – P: Ophrys 1976. 413 p.

Mellano, Maria Franca: Giovanni Antonio **Castrucci** e Francesco **Vivaldá**. Una vertenza disciplinare nel ducato Sabando ai tempi della reforma posttridentina. – AHP XIV, 1976, 135–167.

Hurtubise, Pierre: Mariage mixte au XVI siècle. Les circonstances de la première abjuration d'**Henri IV** à l'automne de 1572. – AHP XIV, 1976, 103–134.

Haigh, Christopher: Puritan evangelism in the reign of Elizabeth I. – EHR XCII, 1977, 30–58.

Hurtubise, Pierre: Correspondance du nonce en France Antonio Maria **Salviati** 1572–1578. T. I: 1572–1574. II: 1574–1578. Avec R. Toupin. – R: Univ. Pont. Gregoriana 1975. XIII, 874 p.; 853 p. = Acta nuntiaturae Gallicae XII/XIII; Lire 35 000.

Huerga, Alvaro: **Agapetas** y alumbrados. – Angelicum LIV, 1977, 207–239.

Helvetica Sacra. VII: Der Regularklerus. Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz. Bearb. von Ferdinand Strobel. – Die Somasker in der Schweiz. Bearb. von Hugo Orelli. – Bern: Francke (1976). 687 S.

Sturmberger, Hans: Adam Graf **Herberstorff.** Herrschaft und Freiheit im konfessionellen Zeitalter. – Mchn: Oldenbourg 1976. 518 S. Lv: Universitaire Pers Leuven 1976. XXV, 577 p. = Symbolae Facultatis Litterarum et Philosophiae Lovaniensis II.

Hernández, Ramón: Textos sobre la polémica acerca de los libros religiosos en lenguas romances. – Communio IX, 1976, 257–286.

8. Neuere Zeit

Rössler, Martin: Bibliographie der **deutschen Liedpredigt**. – Nieuwkoop: de Graaf 1976. 306 S. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XIX; hfl 95,–.

Jürgensmeier, Friedhelm: Johann Philipp von **Schönborn** ‹1605–1673› und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1977. 354 S. = Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte XXVIII.

Biba, Otto: Der **Piaristen**orden in **Österreich**. Seine Bedeutung für bildende Kunst, Musik und Theater im 17. und 18. Jahrhundert. – Eisenstadt: Selbstverl. d. Inst. f. Österreichische Kulturgeschichte 1975. 190 S. = Jahrbuch für Österreichische Kulturgeschichte V.

Boursiquot, J.-L.: Pénitents et société toulousaine au Siècle de Lumières. – Annales du Midi LXXXVIII, 1976, 159–175; p. 177–197: Tacket, T.: Le clergé de l'archidiocèse d'Embrun à la fin de l'Ancien Régime; p. 207–277: Ramière de Fortanier, A.: Culte de saints et confréries dans la région de Fanjeaux jusqu'au XVIe s.

Zur neueren **Pietismus**forschung. Hrsg. v. Martin Greschat. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977. VI, 448 S. = Wege der Forschung CDXL; DM 65,–.

Stroh, Hans: Hermeneutik im Pietismus. – ZThK LXXIV, 1977, 38–57.

Blaufuß, Dietrich: Reichsstadt und Pietismus. Philipp Jacob **Spener** und Gottlieb **Spizel** aus Augsburg. – Neustadt: Degener [in Komm.] 1977. 351 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LIII.

Niess, Hans Peter: Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der **Kirillova kniga** und der **Kniga o vere** aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 255 S. = KiOst. Monographienreihe XIII; kart. DM 52,–,

Le Brun, Jacques: Les œuvres de piété de **Fénelon**. Critique textuelle et histoire de la spiritualité. – RSThPh LXI, 1977, 4–18; p. 19–32: Goré, Jeanne-Lydie: Les grands thèmes de l'*Explication des Maximes de Saints sur la vie intérieure*: pur amour et état passif; p. 33–58: Hillenaar, Henk: Fénelon et Pasquier **Quesnel**; p. 59–68: Gouhier, Henri: Fénelon et le cartésianisme; p. 69–83: Robinet, André: Gloire et simplicité dans l'utopie fénelonienne; p. 84–86: Moreau, Pierre-François: Les racines de la loi: Fénelon et l'utopie; p. 87–96: Ferrier, Francis: Fénelon: Le pur amour ou l'angoisse surmontée; p. 97–99: Heidsieck, François: Fénelon: La crédibilité du paradoxe.

Tamborra, Angelo: Unione delle chiese e "crociata" contro il Turco alla fine del Seicento: le missioni del gesuita C. M. Vota in Moscovia e Polonia. – AStIt CXXXIII, 1975, 101–131.

Hersche, Peter: Der **Spätjansenismus** in **Österreich**. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie d. Wissenschaften 1977. 451 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs VII = Schriften des Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds XI; DM 80,–.

Weymann, Volker: Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens. Eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich **Schleiermachers**. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 261 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXV; kart. DM 57,– [Diss., Zürich]

Mentalités religieuses dans la **France** de l'ouest aux **XIXe et XXe** siècles. Études d'histoire sérielle. – Caen: Château 1976. 234 p. = Les Cahiers des Annales de Normandie VIII; F 48; [cont.:] p. 7–34: Bée, M.: Les cimetières du Calvados en 1804; p. 35–116: Chaline, N.-J.: Pratique et vie religieuse en Haute-Normandie ‹diocèses de Rouen et d'Évreux› aux XIXe et XXe siècles; p. 117–145: Désert, G.: Ruraux, religion et clergé dans le diocèse de Bayeux au XIXe s.; p. 147–170: Foucault, P.: L'origine socio-professionnelle du clergé sarthois durant la période concordataire ‹1801–1905›; p. 171–199: Laspongeas, J.: Ecclésiologies traditionalistes en France au début du XIXe s.; p. 201–232: Longuet, P.: Les prêtres réfractaires à Caen pendant la période revolutionnaire ‹1792–1801›.

Blanc, René: Quelques aspects de l'histoire de l'Eglise luthérienne à Paris. – BSHPF CXXII, 1976, 229–270.

Rémond, René: L'anti-cléricalisme en France de 1815 à nos jours. – (P:) Fayard (1976). 374 p. = Les grandes études contemporaines.

Grotz, Hans: Aus dem Nachlaß des Grafen von Senfft-Pilsach. Ergänzungen zu einer Gesamtausgabe der Korrespondenz de la Mennais'. – ZkTh IC, 1977, 47–73.

Verucci, Guido: Chiesa e società nell'Italia della restaurazione ‹1814–1830›. – RSCI XXX, 1976, 25–72.

Steinsdorfer, Helmut: Eine deutschsprachige interkonfessionelle Kirchenzeitung und die römische Kurie im Jahre 1837. – QFIAB LV/LVI, 1976, 276–314.

Ekmečić, Milorad: I tentativi di unificazione delle chiese cristiane nel **1848** e gli slavi meridionali. – AStIt CXXXIII, 1975, 133–158.

Riccardi, Andrea: Alle origini del Neogallicanesimo di Henri **Maret.** La sua formazione nella vita della chiesa di Parigi tra i processi ultramontani ed il colpo di stato bonapartista. – AHP XIV, 1976, 219–264.

Körner, Michael: Staat und Kirche in Bayern 1886–1918. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1977. 212 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 20; DM 58,– [Diss., Regensburg]

9. Neueste Zeit

Trippen, Norbert: Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den **Modernismus** im Jahre **1907** und ihre Auswirkungen in Deutschland. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 432 S.; kart. DM 98,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Neuner, Peter: Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von **Hügel** und der Modernismus. – Ffm: Knecht 1977. 160 S.; DM 19,80.

Albert **Ehrhard** – ein „Reformkatholik"? Briefe deutscher und österreichischer Bischöfe und Theologen an den Präfekten der Indexkongregation Andreas Kardinal Steinhuber SJ, in den Jahren 1902/03. Hrsg. u. eingel. v. Norbert Trippen. – RömQu LXXI, 1976, 199–230.

Rigoni, Anna: Il concordato serbo-vaticano del **1914**. – AStIt 1975, 159–178.

Poulat, Émile: Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr **Benigni** de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme. – Tourn: Casterman 1977. 562 p.

Wright, Jonathan R. C.: „Über den Parteien" (Above parties, dt.). Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer **1918–1933**. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. XIV, 276 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, II; DM 56,–.

Per una storia della **Sinistra Cristiana.** Documenti **1937–1945.** A cura di Mario Cocchi e Pio Montesi. – (R:) Coines Ed. (1975). 276 p. = Nuova biblioteca III; Lire 3200.

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

Rahner, Karl: Toleranz in der Kirche. Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 125 S. = Herderbücherei DXCVI; kart. DM 4,80.

Congar, Yves: Der Fall **Lefebvre**: Schisma in der Kirche? (La crise dans l'Eglise et Mons. Lefebvre, dt.) Mit einer Einf. v. Karl Lehmann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 143 S.; DM 12,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Colombie. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur), n° 307, 1976, 2–49.

Esperienze cinese e fede cristiana. – Bol: Ed. Missionaria Italiana 1976. 204 p.; Lire 3000.

Godwin, Clement, SVD: The role and function of the Christian religion in Indian society. – Verbum SVD XVII, 1976, 121–145.

Restrepo López, Huberto, SS: Un precursor de Medellín: el P. **José** de **Acosta** ‹1540–1600›. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina II, 1976, 359–385.

Riley, James D.: The wealth of the **Jesuits** in **Mexico, 1670–1767**. – The Americas XXXIII, 1976/77, 226–266.

AMECEA Plenary Conference 1976. Building Christian communities. – AfrER XVIII, 1976, 249–312.

Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia, Roma, 5–12 ott. 1975. Vol. I–III. – R: Pont. Università Urbaniana 1976. XV, 438, 686, 471 p.; Lire 20 000.

Heim, Walter: Im Dienst weltweiter Solidarität. Aufgabe, Wesen, Geist und Arbeit der Missionsgesellschaft **Bethlehem, Immensee** nach dem 2. Vatikanischen Konzil. – Immensee: Missionsgesellschaft Bethlehem 1976. 150 S.; DM 12,–.

Eerst horen dan zien. J. C. **Hoekendijk** ‹1912–1975›. Fragmenten uit het niet gepubliceerde Amerikaanse werk, samengesteld en ingeleid door L. A. Hoedemaker. – Wereld en zending V, 1976, 317–419.

Farrell, Gerardo T.: Teología de la liberación. – Verbum SVD XVII, 1976, 174–188.

A theology for **Japan**. – The Japan Missionary Bulletin XXX, 1976, 564–620.

Amalorpavadass, D. S.: Ministries in the Church in **India**. – New Delhi: C.B.C.I. Centre 1976. 775 p.

Bürki, Bruno: L'assemblée dominicale. Introduction à la liturgie des Eglises protestantes d'Afrique. – Immensee: NZM 1976. 200 p. = Supplementa NZM XXV; sfr 28,–.

Christian mission and Islamic Da'Wah. – IRM LXV, 1976, 365–460.

Loewen, Jacob A.: Mission Churches, independent Churches, and felt needs in Africa. – Missiology (Pasadena, California) IV, 1976, 405–425.

Taylor, G., WF: Marriage cases and the parish priest. Book III. – Tabora, Tanzania: TAPRI Publications 1976. 84 p.; $ 2,–.

Charbonnier, Jean: The Gospel in **China**. – Philippine Studies (Manila) XXIV, 1976, 184–209.

Fritz, Gerhard [u. a.]: **Korea.** Texte und Fragen. – Hbg: Dt. Ev. Missionshilfe 1976. 75 S. = Studienheft VI; DM 2,–.

Lange, Claude, MEP: L'Eglise au **Vietnam**. – Echos de la Rue du Bac (Paris) 1976, 169–176. 193–202. 225–245. 259–269.

Meeuwes, S. O. - N. Waagmeester: De toekomst van de Kerk en zending in het onafhankelijk **Suriname**. – Wereld en zending V, 1976, 172–185.

Randolph, R. H., SJ: Statistics of the Roman Catholic Church in **Rhodesia** and other information relevant thereto. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Pr. 1976. 38 p. = Mambo occasional papers VI.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Unity and diversity. Essays in the history, literature, and religion of the Ancient Near East. Ed. by Hans Goedicke and J. J. M. Roberts. – Baltimore, Lo: The John Hopkins Univ. Pr. (1975). XIII, 225 p. = The John Hopkins Near Eastern studies; [cont.:] p. 3–35: Freedman, David Noel: Early Israelite history in the light of early Israelite poetry; p. 36–48: Tadmor, Hayim: Assyria and the West: The ninth century and its aftermath; p. 49–62: Hoffner, Harry A., Jr.: Propaganda and political justification in Hittite historiography; p. 65–97: Jacobsen, Thorkild: Religious drama in Ancient Mesopotamia; p. 136–145: Hoffner, Harry A., Jr.: Hittite mythological texts: A survey; p. 146–168: Moran, William L.: The Syrian scribe of the Jerusalem Amarna letters; p. 169–180: Mendenhall, George E.: The conflict between value systems and social control; p. 181–190: Roberts, J. J. M.: Divine freedom and cultic manipulation in Israel and Mesopotamia; p. 191–200: Lambert, W. G.: The historical development of the Mesopotamian pantheon: A study in sophisticated polytheism; p. 201–217: Goedicke, Hans: Unity and diversity in the oldest religion of Ancient Egypt.

Religion in a pluralistic society. Essays pres. to Professor C(hristian) G(onçalves Kwami) **Baëta** in celebration of his retirement from the service of the Univ. of Ghana, Sept. 1971 by friends and colleagues scattered over the globe. Ed. by J(ohn) S. Pobee. – Lei: Brill 1976. VIII, 236 p. = Studies on religion in Africa II.

Keilbach, Wilhelm: Religion und Religionen. Gedanken zu ihrer Grundlegung. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 246 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXXV; kart. DM 32,–.

Herms, Eilert: Radical empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William **James'**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 310 S.; kart. DM 56,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Marzal, Angel: Gleanings from the wisdom of **Mari**. – R: Biblical Institute Pr. 1976. VII, 105 p. = Studia Pohl XI; Lire 3200.

Liebert, Gösta: Iconographic dictionary of the **Indian** religions. – Lei: Brill 1976. XX, 377 p. = Studies in South Asian Culture V; hfl 136.

González Valles, Jesús: El problema de la salvación según la doctrina del reformador budista Shinran. – Studium XVI, 1976, 495–522.

Upasak, C. S.: Dictionary of early Buddhist monastic terms. ‹Based on Pali literature›. – Varanasi: Bharati Prakashan (1975). III, 245 p.

Kinsley, David R.: The Sword and the Flute: Kālī and Kṛṣṇa, dark visions of the terrible and the sublime in Hindu mythology. – Berk: Univ. of California Pr. 1975. VIII, 168 p. = Hermeneutic studies in the history of religion series; $ 12,–.

Quispel, Gilles: Gnostic studies II. – Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut 1975. 307 p.

Sundkler, Bengt: Zulu Zion and some Swazi Zionists. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1976. 337 p. = Oxford studies in African affairs; £ 8,–.

VI. Religionsphilosophie

Manifestation et révélation. – P: Beauchesne (1976). 250 p.; F 45; [cont.:] p. 15–39: Trouillard, Jean: La notion de «théophanie» chez **Erigène**; p. 41–61: Breton, Stanislas: Révélation, médiation, manifestation; p. 77–206: Dubarle, Dominique: Révélation de Dieu et manifestation de l'Esprit dans la philosophie de la religion de **Hegel**; p. 207–230: Tilliette, Xavier: La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel **Henry**; p. 237–250: Ledure, Yves: La révélation comme espacement préalable du phénomène religieux.

García López, J.: El conocimiento de Dios en **Descartes**. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1976. 147 p.; pes 375.

Brecher, Bob: **Descartes'** causal argument for the existence of God. – IJPhR VII, 1976, 418–432.

Schütz, Christian: Verborgenheit Gottes. Martin **Bubers** Werk. Eine Gesamtdarstellung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 493 S.; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Failla, Carmelo: **Marx-Bloch**, crisi e futuro della religione. – R: Coines 1976. 126 p. = Nuova biblioteca V; Lire 1800.

Pöhlmann, Horst Georg: Der Atheismus oder der Streit um Gott. Mit einem Geleitw. von Milan Machovec und unter Mitarb. von Helmut Mayer und Ernst Ludwig Spitzner. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 190 S. = Materialien für Erwachsenenbildung. Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern CCXVIII; kart. DM 9,80.

Pröpper, Thomas: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). 148 S. = Grünewald Reihe; kart. DM 18,50.

Long, Eugen Thomas: John **Macquarrie** on language, being, and God. – RMet XXX, 2, 1976, 255–279; p. 306–324: Smith, John E.: Jonathan **Edwards** as philosophical theologian.

Heering, H. J.: Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte. – Meppel: Boom 1976. 231 p.; hfl 29,50.

Drane, James F.: The possibility of God. A reconsideration of religion in a technological society. – Totowa, NJ: Littlefield, Adams 1976. XIX, 194 p. = A Littlefield, Adams quality paperback CCCXI; $ 3,50.

Mason, David R.: Can we speculate on how God acts? – Journal of Religion LVII, 1977, 16–32.

VII. Fundamentaltheologie

Theologie, was ist das? Hrsg. von Georg Picht u. Enno Rudolph. Unter Mitarb. v. Günter Altner. – Stu, B: Kreuz Verl. 1977. 546 S.

Thys, Wim: In den beginne was de mythe. Een opstel over de oorsprong van mythos en logos. – Antw, Amst: Uitg. De Nederlandsche Boekhandel (1976). 232 blz.; FB 395,–.

Wilson, Bryan: Contemporary transformations of religion. The Riddell Memorial Lectures. Forty-fifth Series delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 2, 3, 4 December 1974. – Lo, Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. (1976). IX, 116 S. = University of Newcastle upon Tyne Publications.

Siegwalt, Gérard: Cosmologie et théologie. Pour une nouvelle coordination entre science, philosophie et théologie. – RHPhR LI, 1976, 313–331.

Schreiter, Robert: Theology in context: Naar een sociologie van de theologie. – TTh XVII, 1977, 3–23; p. 23–24: Summary: Theology in context: toward a sociology of theology.

Jaeschke, Walter: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der **Säkularisierungsthese**. – Mchn: Kaiser (1976). 349 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXVI; kart. DM 46,50.

Gestrich, Christof: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie. – Tü: Mohr 1977. XII, 409 S. = Beiträge zur historischen Theologie LII; Lw. DM 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Agirrebaltzategi, Paulo: Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II. – Bilbao: Univ. de Deusto; Bilbao: Mensajero 1976. 364 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto = Teología-Deusto VIII; pes 450.

Pailin, David A.: The humanity of the theologian and the personal nature of God. – Religious Studies XII, 1976, 141–158.

Track, Joachim: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 337 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXVII; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Vitre, M.-M.: Tous «fils dans le Fils». Symbolisme masculin et représentation sacramentelle du Christ. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 15–32.

Foi populaire – **Foi** savante. Actes du Ve Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie, Ottawa. Par J.-M. R. Tillard. – P: Ed. du Cerf 1976. 168 p. = Cogitatio fidei LXXXVII; F 43,–.

Schuepp, Guido: Die absurde Erfahrung als Ausgangspunkt des Existenzverständnisses bei Albert Camus. Ein Beitrag zum Thema: Glaubensverkündigung heute. – FZPhTh XXIII, 1976, 430–452; p. 453–468: Friedli, Richard: Kriterien des echten Glaubensvollzugs. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Psychologie; S. 469–490: Rauchfleisch, Udo: Kriterien des echten Glaubensvollzugs. Gespräch zwischen Theologie und Psychologie; S. 491–512: Stirnimann, Heinrich: Konkrete Möglichkeiten für ein Gespräch zwischen Theologie und Psychologie.

Hedinger, Ulrich: Erschaffen und schon gefallen? Kritik des Mythos vom guten Ursprung und bösen Fall. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 76 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 21; sfr 24,–.

Vahanian, Gabriel: Dieu et l'utopie. L'Église et la technique. – P: Ed. du Cerf 1977. 178 p. = Cogitatio fidei LXXXIX; F 63,–.

VIII. Dogmatik

Mostert, Walter: Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott? – ZThK LXXIV, 1977, 86–122.

Robinson, N. H. G.: Is **Providence** credible today? – SJTh XXX, 1977, 215–231.

Hardy, Daniel W.: Man the creature. – SJTh XXX, 1977, 111–136.

Young, Norman James: Creator, creation and faith. – Lo: Collins 1976. III, 219 p.; £ 3,50.

Smits, Luchesius A.: **Trinitäts**theologie in der Zukunft. – FranzStud LVIII, 1976, 240–276.

Galot, Jean, SJ: La filiation du Christ. Foi et interprétation. – Gr LVIII, 1977, 239–275.

Selby, Peter: Look for the living. The corporate nature of resurrection faith. – Phil: Fortress Pr. (1976). VIII, 212 p.; $ 5,95.

Renwart, Léon, SJ: Jésus-Christ aujourd'hui. – NRTh, A. CIX = T. XCIX, 1977, 208–249.

Satgé, John de: **Mary** and the Christian Gospel. – Lo: SPCK (1976). X, 162 p.; £ 3,25.

Hermann, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke. VI: Theologische Fragen nach der **Kirche**. Mit einer Einleitung hrsg. von Gerhard Krause. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 335 S.; Lw. 58,–.

Celada, Gregorio: Situación y proyección de la Iglesia. – CTom, A. LXVIII = T. CIV, 1977, 177–211.

Beinert, Wolfgang: Die Apostolizität der Kirche als Kategorie der Theologie. – ThPh LII, 1977, 161–181.

Fransen, Piet: Dogmatische aantekeningen bij de opvatting van het **ambt**. – Collationes 1977, 23–43.

Tillard, J. M. R., OP: «Ministère» ordonné et «Sacerdoce» du Christ. – Irénikon XLIX, 1976, 147–166.

Brovelli, Franco: Per una rilettura dei nuovi riti di ordinazione. – SC CIV, 1976, 413–456; p. 457–484: Colombo, Domenico: Esperienze e problemi di ministeri nelle Chiese del Terzo Mondo; p. 485–539: Citrini, Tullio: Teologia dei ministeri e tensioni costituzionali dell'ecclesiologia; p. 540–549: Coccopalmerio, Francesco: La riforma del concetto di ufficio ecclesiale nel Vaticano II.

Stinson, Charles: On the time-eternity 'link': Some aspects of recent Christian eschatology. – Religious Studies XIII, 1977, 49–62.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Sernett, Milton: Black religion and American Evangelicalism. White Protestants, plantation missions, and the flowering of Negro Christianity, 1787–1865. With a foreword by Martin E. Marty. – Metuchen: Scarecrow Pr. 1975. XVI, 320 p. = ATLA Monograph series VII.

Hoge, D. R.: Division in the Protestant House. – Phil: Westminster Pr. 1976. 166 p.; $ 3,95.

Religiöse **Gruppen**. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. Im Auftr. des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses hrsg. von Joachim Lell und Ferdinand W. Menne unter Mitarb. von Heinz-Günther Stobbe. – Düs: Patmos Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 208 S.; kart. DM 19,80.

Meinhold, Peter: Außenseiter in den Kirchen. Was wollen die modernen **Erneuerungsbewegungen**? Ein Bericht über Organisation und Zielsetzungen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 127 S. = Herderbücherei 598; kart. DM 4,90.

Die Charismatische Erneuerung und die Kirchen. – Rgb: Pustet (1977). 99 S.; kart. DM 10,50; [enth.:] S. 9–24: Schönborn, Christoph von: Charismatische Erneuerung und verfaßte Kirche aus kath.-theol. Sicht; S. 25–42: Heidland, Hans-Wolfgang: Charismatische Erneuerung und Institution als Chance der Kirche; S. 43–57: Hollenweger, Walter J.: Prof. Unrat auf der Suche nach dem „vergessenen Glaubensartikel" in der pfingstlichen Theologie; S. 59–99: Mühlen, Heribert: Die kath.-charismatische Gemeinde-Erneuerung als Frage an die verfaßten Kirchen.

Walsh, Vincent M.: A key to charismatic renewal in the Catholic Church. – St. Meinrad: Abbey Pr. 1976. XI, 286 p. = A priority edition; $ 4,95.

Newbigin, Lesslie: The basis, purpose, and manner of inter-faith dialogue. – SJTh XXX, 1977, 253–270.

Schmidt Clausen, Kurt: Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des **Luth. Weltkonvent**es ‹1923–1947›. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 271 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten II; kart. DM 28,–.

Waldenfels, Hans: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Mit einem Geleitw. v. Keiji Nishitani. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 221 S.; kart. DM 45,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Neufeld, Karl Heinz, SJ: Grundlagen des ökumenischen Dialogs. A. Deissmanns Briefe an M. Pribilla S.J. 1927–1928. – ThPh LII, 1977, 215–241.

Meyer, Harding: La doctrine de la **justification** dans le dialogue interconfessionnel mené par l'Église luthérienne. – RHPhRel LVII, 1977, 19–51.

Keller-Hüschemenger, Max: Die Lehre der Kirche im Urteil der Lambeth Konferenzen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1976). 166 S.; Lw. DM 32,–.

Carle, Paul-Laurent: L'**œcuménisme** de Vatican I à Vatican II. – Div XXI, 1977, 133–190.

Schulz, Hans-Joachim: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung. – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1976). 128 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXIX.

Heßler, Hans-Wolfgang: Grundsätze und Praxis ökumenischer Berichterstattung. Aus evangelischer Sicht. – OekRu XXVII, 1977, 158–169; S. 170–180: Beyerhaus, Peter: Zwischen Nairobi und Daressalam. Varianten oder Alternative?; S. 181–188: Nipkow, Karl Ernst: Zwischen Nairobi und Daressalam. Rückblick, Vorblick, Gemeinsamkeiten, Unterschiede.

X. Moraltheologie

Etica sessuale e matrimonio del cristianesimo delle origini. A cura di Raniero Cantalamessa. – Mil: Vita e Pensiero 1976. IX, 487 p. = Studia Patristica Mediolanensia V; Lire 12 550; [cont.:] p. 3–68: Beatrice, Pier Franco: Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo ‹secc. I–II›; p. 69–157: Cacitti, Remo: L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell'istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo; p. 158–179: Forlin Patrucco, Marcella: Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei padri cappadoci; p. 180–210: Pizzolato, Luigi Franco: La coppia umana in sant'Ambrogio; p. 212–272: Samek Lodovici, Emanuele: Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino; p. 273–422: Scaglioni, Carlo: Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo; p. 423–460: Cantalamessa, Raniero: Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini. Bilancio di una ricerca.

Darms, Gion: Il problema delle norme oggettive dell'attività morale alla luce di S. **Tommaso**. – Div XXI, 1977, 191–214.

Petitdemange, Guy: Ethique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel **Lévinas**. – RSR LXIV, 1976, 59–94.

Vohn, Josef: Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben. Ein Aspekt der Säkularisierung im Licht der Theologie Friedrich **Gogarten**s. – Pad: Bonifacius-Dr. 1977. 431 S. = Konfessionskundl. und kontroverstheologische Studien XXXVII; Lw. DM 38,– [Diss., Rom]

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: 1976. – ThSt XXXVIII, 1977, 57–114.

Valori, Paolo, SJ: Significato e metodologia della ricerca morale oggi. Scienze umane, filosofia, teologia. – Gr LVIII, 1977, 55–85; p. 85–86: Résumé.

Simonis, Walter: Zum Problem der Begründung sittlicher Normen. – MThZ XXVIII, 1977, 26–46; S. 47–54: Ermecke, Gustav: Katholische Moraltheologie am Scheideweg.

Tödt, Heinz Eduard: Versuch zu einer Theologie ethischer Urteilsfindung. – ZevEth XXI, 1977, 80–93.

Toinet, Paul: Conscience et loi objective. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 577–591.

Weber, Helmut: Der **Kompromiß** in der Moral. Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung. – TrThZ LXXXVI, 1977, 99–118.

Crespy, Georges: Pour une théologie de la **sexualité**. – EThR LII, 1977, 65–124.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Ommeslaeghe, Florent van: Une vie acéphale de S. Jean Chrysostome dans le Batopedinus 73. – AnBoll XCIV, 1976, 317–356; p. 357–386: Esbroeck, Michel van: La passion arménienne de S. Gordius de Césarée.

Cozzolino, Ciro: Origine del culto ai santi martiri **Ciro** e **Giovanni** in Oriente e in Occidente. – Jer: Franciscan Printing Pr. (1976). 269 p.; Lire 5000.

Haas, Alois M.: Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik. – FZPhTh XXIII, 1976, 304–392.

Elizondo, Fidel, OFMCap: Las constituciones capuchinas de **1608**. – Laurentianum XVII, 1976, 153–208.

Ruiz Jurado, Manuel, SJ: La espiritualidad de la **Compañía** de **Jesús** en sus Congregaciones generales. – AHSJ XLV, 1976, 233–290.

Porteman, K.: Mystiek tegenover taal en literatuur in de **17**e eeuw. Een verkenning. – OGE L, 1976, 129–147.

Altenähr, Albert: Dietrich **Bonhoeffer**, Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer. – Wü:

Echter-Verl. 1976. 284 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens VII; kart. DM 29,– [Diss., Rom. Academia Alfonsiana]

Waaijman, Kees: De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van „Ich und Du" van Martin **Buber** – Met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt. – Utrecht: Bijleveld (1976). 608 blz.

Mildenberger, Michael: Spiritualität als Alternative. – OekRu XXVII, 1977, 129–145; S. 146–157: Ulrich, Heinrich-Hermann: „Spiritualität" – oder die Frage nach der Qualität christlicher Existenz.

Rey, Karl Guido: Darauf kommt es an. Über die Selbstverwirklichung des Christen. – Mchn: Kösel-Verl. (1976). 93 S. = Reihe Doppelpunkt.

McRae, William J.: The dynamics of spiritual gifts. – GrR/Mich.: Zondervan (1976). 136 p. = Zondervan books; $ 1.75.

Sudbrack, Josef: Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1977). 176 S. = Herderbücherei MCXI; kart. DM 6,90.

Ferrada, Manuel: La experiencia religiosa en las religiones no cristianas. – REspir XXXVI, 1977, 7–29; p. 31–59: Guerra, Augusto: Experiencia cristiana, hoy: contrastes y motivaciones; p. 61–79: Burgo, Lucio del: Experiencia y vida religiosa; p. 83–91: Cordobés, José Manuel: Verificación de la experiencia cristiana; p. 93–124: Castro Sánchez, Secundino: Los sentimientos de Jesús de Nazaret; p. 125–144: Gaitán, José Damián: Experiencia y pensamiento. Reflexiones para una teología viva; p. 147–179: Maroto, Daniel de Pablo: Oración y experiencia de Dios.

Tavard, George H.: The inner life. Foundations of Christian mysticism. – NY, Paramus, Toronto: Paulist Pr. (1976). 104 p.; $ 1.65.

Staal, Frits: Exploring mysticism. A methodological essay. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1975). XIX, 230 p., 16 tabl.; $ 4.95.

Clément, Olivier: Esprit – Saint et monachisme aujourd'hui. – CCist XXXVIII, 1976, 73–94; p. 95–105: Decros, Bruno: Renouveau charismatique et communauté monastique; p. 106–133: Roberts, Augustine: Méthodes spirituelles dans la vie bénédictine hier et aujourd'hui.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Leroi-Gourhan, André: Interprétation esthétique et religieuse des figures et symboles dans la préhistoire. – ASR XXI, No. 42, 1976, 5–15; p. 17–33: Buchignani, Norman L.: The Weberian thesis in India; p. 35–56: Isambert, François-A.: L'élaboration de la notion de sacré dans l'«école» durkheimienne; p. 57–96: Tranvouez, Yvon: La fondation et les débuts de «La Vie Intellectuelle» ‹1928–1929›. Contribution à l'histoire du catholicisme intransigeant.

Gremillion, Joseph: The gospel of peace and justice. Catholic social teaching since Pope John. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1976). XIV, 622 p.; $ 15.95.

Giers, Joachim: Die Grenzen normativer Aussagen in der katholischen Soziallehre. – MThZ XXVIII, 1977, 1–25.

Miller, Glenn T.: Religious liberty in America; history and prospects. – Phil: Westminster Pr. (1976). 156 p.; $ 4.25.

Kange, Ewane: Le politique dans le système religieux catholique romain en **Afrique** de **1815** a **1960**. – Lille: Atelier Repr. des Thèses, Université Lille III; P: Champion 1976. 513 p.; F 50,– [Diss., Strasbourg]

Stivers, Robert L.: The sustainable society. Ethics and economic growth. – Phil: Westminster Pr. 1976. 240 p.; $ 5.25.

Kaiser, Otto: Der soziale Auftrag der Kirche im Spiegel seiner biblischen Begründung. – NZSTh XVIII, 1976, 295–306.

Sanks, T. Howland., SJ and Brian H. Smith, SJ: Liberation ecclesiology: praxis, theory, praxis. – ThSt XXXVIII, 1977, 3–38.

Hayoit, Pierre: Le mythe de la «politisation» de l'église catholique. – La foi et le temps N.S. VII, 1977, 3–33.

Montclos, Xavier de: De l'utopie sociale à l'exercice du pouvoir, les temps de la démocratie chrétienne. – LumVie XXVI, 1977, 5–19; p. 20–31: Portelli, Hugues: La démocratie chrétienne en Italie; p. 32–48: Chrétiens pour le socialisme de Belgique: La démocratie chrétienne en Belgique; p. 49–59: Ménudier, Henri: La démocratie chrétienne en Allemagne Fédérale; p. 60–73: Vignaux, Paul: Démocratie chrétienne en France?; p. 74–90: Richard, Pablo: La démocratie chrétienne en Amérique Latine. Etude spécifique du cas chilien ‹1938–1976›; p. 91–102: Goureaux, Guy: Pratique et théorie des démocraties chrétiennes; p. 103–117: Balducci, Ernesto: L'église des démocraties chrétiennes, une rupture nécessaire.

Harakas, Stanley S.: Orthodox Church-State theory and American democracy. – Greek Orthodox Review XXI, 1976, 399–421.

Williams, Margaret Todaro: Church and State in Vargas's **Brazil**: The politics of cooperation. – Journal of Church and State XVIII, 1976, 443–462; p. 463–490: Bruneau, Thomas C.: Church and State in **Portugal**: Crises of cross and sword.

Le Bras, Gabriel: L'église et le village. – (P:) Flammarion (1976). 289 p. = Nouvelle bibliothèque scientifique; F 50,–.

Hendriks, J. – A. L. Bijken-Hoevens: De **kerkdienst**. Sociologisch onderzoek naar opvattingen en oordeel over de kerkdienst. – Amst: Instituut voor Praktische Theologie aan de Vrije Univ. 1976. V, 188 blz. = Rapport VI; hfl 10,–.

Krise des Sozialstaats? Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1977). 136 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.

Coste, René: Analyse marxiste et foi chrétienne. – P: Éd. Ouvrières (1976). 296 p. = Collection «La vie des hommes»; F 43,–.

XIII. Kirchenrecht

Carrasco, Salvador, OP: Iglesia y Estado en **España**: ¿Una libertad imposible? – Communio IX, 1976, 131–192.

Schlosshauer-Selbach, Stefan: Staat und Kirche in **England**. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. XVIII, 363 S. = Europäische Hochschulschriften II, 153 S.; sfr 68,– [Diss., München]

Diego-Lora, Carmelo de: Poder jurisdiccional y función de justicia en la Iglesia. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1976. 184 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 450.

Lobina, Giuseppe: **Parrocchia** e **parroco** nei nuovi orientamenti post-conciliari. – Apollinaris XLIX, 1976, 418–449.

Mayer, Adalbert: Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des **Meß-Stipendiums**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1976. XXVI, 286 S. = Münchener theologische Studien III, 34; kart. DM 48,– [Diss., München]

Massimo da Crispiero: Il matrimonio cristiano. – (To:) Marietti (1976). 295 p. = Teologia attualizzata X; Lire 4500.

Huber, Josef: Der **Ehekonsens** im Römischen Recht. Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik. – R: Pont. Univ. Gregoriana Ed. 1977. 176 S. = Analecta Gregoriana CCIV = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio B, n. XXXVIII; Lire 7000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Kelly, William: Pope **Gregory II** on divorce and remarriage. A canonical-historical investigation of the letter "Desiderabilem mihi", with special reference to the response "Quod proposuisti". – R: Univ. Gregoriana Ed. 1976. XXII, 333 p. = Analecta Gregoriana CCIII = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio B, no. XXXVII; Lire 10 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Serrano Ruiz, José María: El derecho a la comunidad de vida y amor conyugal como objeto del consentimiento matrimonial: aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de la s. Rota Romana. – EIC XXXII, 1976, 32–68; p. 69–90: Fedele, P.: L'amore coniugale e la prole nel matrimonio canonico. A proposito di un recente libro [= Gutiérrez, A.: Il matrimonio . . ., Napoli 1974.]

Suárez Pertierra, Gustavo: Ambito personal de obligatoriedad de la forma canónica para contraer matrimonio. – REDC XXXII, 1976, 5–51.

Bersini, Francesco: La dibattuta questione del «Verum Semen». – MonEccl N. S. XI, 1976, 256–278.

Perturbazioni psichiche e concenso nel matrimonio canonico. – R: Officium Libri Catholici 1976. VII, 202 p. = Studia et documenta iuris canonici VII = Annali di dottrina e giurisprudenza canonica IV; Lire 16 000.

Rokahr, Ernst-Günter: Ehe ohne Treue? Die eheliche Treupflicht in der Rechtsprechung der Römischen Rota. – (Mchn:) tuduv Verlagsgesellschaft (1976). XV, 132 S.

Mörsdorf, Klaus: Das Weihesakrament in seiner Tragweite für den verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche. – EThL LII, 1976, 193–204.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Steinen, Ulrich von den: Agitation für das Reich Gottes. Ein Beitrag zur religiös-sozialen Predigtpraxis u. homiletischen Theorie bei Leonhard **Ragaz** unter bes. Berücks. seiner unveröffentl. Vorlesungsmanuskripte. – Mchn: Kaiser 1977. 182 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXVII; kart. DM 25,– [Diss., Bochum]

The new face **Evangelicalism**. An international symposium on the Lausanne Convenant. Ed. by C. René Padilla. – Lo (e.a.:) Hodder and Stoughton (1976). 282 p.; £ 1,–.

Dagras, Michel: Théologie de l'évangélisation. – (P:) Desclée (1976). 220 p.; FB 350.

Ecriture et prédication. – P: Centre Catholique des Intellectuels Français – Desclée [&] de Brouwer (1976). 179 p. = Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français LXXXIV.

Henau, E.: Hoe te preken voor de moderne mens? Recente ontwikkelingen in de homiletiek. – TTh XVII, 1977, 48–66; p. 67: Summary: Recent developments in homiletics.

Jetter, Werner: Homiletische Akupunktur. Teilnahmsvolle Notizen die Predigt betreffend. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 191 S.

Lange, Ernst: Predigen als Beruf. Aufsätze. Hrsg. von Rüdiger Scholz. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1976. 191 S.; kart. DM 22,50.

Otto, Gert: Predigt als Rede. Über die Wechselwirkung von Homiletik und Rhetorik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1976. 184 S. = Urban-Taschenbücher 628. T-Reihe; kart. DM 12,–.

Breuss, Josef: Ostern verkündigen. Entwurf einer Fundamentalkerygmatik. – (Mchn:) Kösel-Verl. (1977). 149 S.; kart. DM 24,–.

Hasselmann, Niels: Predigthilfen und Predigtvorbereitung. Exemplarische Methodenprofile deutschsprachiger evangelischer Predigtvorbereitungshilfen seit 1934 und ein Modell ihrer hermeneutischen und kommunikativen Grundfaktoren samt den sich daraus ergebenden methodischen Kategorien. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 295 S.; kart. DM 64,– [Diss., Bonn]

Cornehl, Peter: Homiletik und Konziliarität. – WissPr LXV, 1976, 490–506; S. 506–517: Steck, Wolfgang: Die Angst vor dem Text. Skizze einer homiletischen Erfahrung.

Agnew, Marie: Future shapes of adult religious education: A Delphi study. – NY, Paramus, Tor: Paulist Pr. (1976). XIV, 259 p.; $ 7.50.

Sauer, Ralph: Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben. – Düs: Patmos Verl. (1976). 207 S.; kart. DM 16,80.

Groome, Thomas H.: «Le carrefour». Un exemple d'éducation religieuse par le partage de la praxis chrétienne. – LumVit XXXII, 1977, 75–102.

Umstrittenes Lehrfach: Religion. Hrsg. von Adolf Exeler mit Beitr. von Joachim Dikow (u. a.) – Düs: Patmos Verl. (1976). 117 S. =

Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXXIII; kart. DM 12,80; [enth. u. a.:] S. 21–45: Link, Christoph: Religionsunterricht im pluralistischen Staat; S. 46–62: Pöggeler, Franz: Religionsunterricht – ein Problem für Eltern; S. 63–94: Feifel, Erich: Schüler und Lehrer im gewandelten Bedingungsgefüge des Religionsunterrichts; S. 95–117: Exeler, Adolf: Religionsunterricht zwischen Slogans und notwendigem Wandel.

Köster, Fritz: Afrikanisches Christsein. Eine religionspädagogische Herausforderung. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1977. 412 S. = Studien zur praktischen Theologie XII; kart. DM 35,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Unterkircher, Franz: Interpretatio Canonis missae in Codice Vindobonensi 958. – EL XCI, 1977, 32–50.

Goenaga, J. A.: Oración litúrgica y acciones eclesiales. – Revista agustiniana de espiritualidad XVII, 1976, 247–279.

Gamber, Klaus: Aus der Liturgie des **Regensburg**er Domes. – Der Regensburger Dom = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg X, 1976, 135–187.

Niedermeier, Hans: Über die Sakramentsprozessionen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Umgänge. – SacrE XXII, 1974/75, 401–436.

Ledit, Joseph: **Marie** dans la liturgie de **Byzance**. Préface d'Albert Martin. – P: Beauchesne (1976). 363 p. = Théologie historique XXXIX; F 99,–.

Lengeling, Emil Joseph: Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern. – Rgb: Pustet (1976). 151 S.

Hatchett, Marion J.: Sanctifying life, time, and space. An introduction to liturgical study. – NY: Seabury Pr. (1976). IX, 215 p. = A crossroad book.

Liturgie et lutte des classes. Le langage symbolique est-il apolitique? – P: IDOC France L'Harmattan (1976). 134 p. = Le Cercle Jean XXIII ‹Nantes› et Jean et Colette Guichard; F 20,–.

Schmidt-Lauber, Hans Christoph: Das eucharistische **Hochgebet** in der römisch-katholischen Kirche heute. – WissPr LXVI, 1977, 19–38.

Talley, Thomas J.: The eucharistic prayer of the ancient church according to recent research: results and reflections. – Studia liturgica XI, 1976, 138–158; p. 159–176: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: The eucharistic prayers in the Roman Catholic Church today: p. 177–185: Bergsma, Joop: Eucharistic prayer in the Non-Roman Catholic Churches of the West today; p. 186–206: Ryan, John Barry: Eucharistic prayers for contemporary men and women.

Thomas, Jean Charles: Réflexions d'un évêque devant la réforme liturgique. – MD CXXVIII, 1976, 7–25; p. 26–44: Gelineau, Joseph: La célébration liturgique en 1976; p. 45–60: Duffrer, Günther: La formation liturgique dans les diocèses et les communautés paroissiales; p. 61–75: Gy, Pierre-Marie: La réforme liturgique de Trente et celle de Vatican II; p. 76–110: Isambert, François-André: Réforme liturgique et analyses sociologiques; p. 111–115: Vergote, Antoine: Eclipse ou renouveau du sens du sacré dans l'actuelle liturgie?

Poortere, Kr. de: Pastorale begeleiding bij schuld. – TLit LXI, 1977, 3–15; p. 16–28: Tromp, Nico: Vergeving van zonden: voorrecht en verantwoordelijkheid van de kerkgemeenschap; p. 29–49: Verheul, Ambroos: Het sacrament van de verzoening door de eeuwen heen; p. 50–57: Brusselmans, Christiane: De inwijding van kinderen in het sacrament van verzoening, gezien in een bredere context; p. 58–77: D'Haese, Peter: Kennismaking met het nieuwe dienstboek voor de boete – de dienst van de verzoening; p. 73–86: Goossens, André: Persoon en gemeenschap in de vernieuwde boeteliturgie; p. 87–102: Bavel, T. J. van: Eucharistie en zondenvergeving; p. 103–111: Hollaardt, A.: De bijdrage van de herziene Quadragesima-liturgie tot de pastoraal-liturgische vernieuwing rond het sacrament van boete en vergeving; p. 112–120: Elderenbosch, P.: Het boetesacrament in de reformatorische kerkgemeenschappen.

Lentini, A.: Vetera et nova pro hymnodia liturgiae horarum propriae OSB. – Benedictina XXII, 1975, 43–71.

Lausberg, Heinrich: Der Hymnus "**Ave maris stella**". – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1976). 151 S. = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften LXI; Lw. DM 56,–.

Michel, Alain: In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine. – Lv: Publ. Universitaires; P: Vander-Oyez 1976. 412 p. = Philosophes médiévaux XX; FB 900.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Petrus Becker OSB, Abtei St. Matthias, Matthiasstr. 85, 5500 Trier; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum-Weitmar; Rev. Père Pierre Benoit OP, École Biblique 6, Rue de Naplouse, B.P. 19053, 91019 Jerusalem (Israel); Dr. Ewald Berning, Dürerstraße 1, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Norbert Brox, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. DDr. Heinrich Flatten, Overather Str. 21–23, 5060 Bensberg; Prof. Dr. Karl Forster, Heigelstr. 4, 8000 München 90; Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Christian Gnilka, Schillerstr. 10, 4401 Altenberge; Dr. Egon Golomb, Heimersfeld 79, 4272 Kirchhellen-Grafenwald; Pater Rhaban Haacke OSB, Michaelsberg, 5200 Siegburg; Prof. Dr. Bengt Häggglund, Galjevängsvägen 3, S-223 65 Lund; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, St. Albert, 5303 Bornheim-Walberberg; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Universität Regensburg, Seminar für Liturgiewissenschaft, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Pastoraltheologisches Institut der Universität, Waldegghofgasse 3–5, A-1170 Wien; Doz. Dr. Paul-Gerd Müller, Ostengasse 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 179, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Lehrstuhl für Christl. Gesellschaftslehre der Universität, Eichleitnerstr. 30, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Akad. ORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Carl-Thiel-Str. 6, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Michael Schmaus, Junkerstr. 5, 8035 Gauting; Doz. Dr. Armin Schmitt, Schlesierstr. 7, 8782 Karlstadt; Prof. Dr. Raphael Schulte OSB, Pötzleindorfer Str. 108, A-1180 Wien; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; Dr. Ludwig Volk, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Weber, Lutfridstr. 20, 5300 Bonn; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Institut für Prakt. Theologie, Lehrstuhl für Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte der Universität, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Flurweg 26, 8411 Sinzing.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Frommann-Holzboog, Stuttgart, und Aschendorff, Münster, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1977 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine 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.

Antonius H. J. Gunneweg

Vom Verstehen des Alten Testaments

Eine Hermeneutik
220 Seiten, kart., einzeln DM 22,—, Subskription DM 19,80. (Grundrisse zum Alten Testament Bd. 5)

Mit welchem Recht gehört das Alte Testament in den christlichen Kanon? Diese Frage ist von der alten Kirche bis in unser Jahrhundert immer wieder gestellt worden. An ihrer Beantwortung entscheidet sich das Gesamtverständnis des Alten Testaments; sie berührt aber auch alle anderen theologischen Fragen, wenn die Schrift als ganze die Grundlage christlichen Lebens, Fundament der Kirche und Medium von Gottes Offenbarung ist. Der Verfasser läßt den Leser nicht nur historisch miterleben, wie das Alte Testament von den Anfängen der Kirche bis heute — oft sehr gegensätzlich — verstanden worden ist, sondern er orientiert seine Darstellung vor allem an den theologischen Hauptproblemen.

Ernst Würthwein

Das erste Buch der Könige, Kap. 1-16

XIV + 204 Seiten, kart. DM 18,—, Leinen DM 24,—, Subskr. kart. DM 15,30, Subskr. Leinen DM 20,40 (Das Alte Testament Deutsch, Bd. 11/1)

Ernst Würthwein, der sich seit langem der kritischen Erforschung der Königsbücher gewidmet hat, legt hier den ersten Teilband seines zweiteiligen Kommentars vor. Er behandelt das Reich Salomos, sein Zerbrechen und seine Nachgeschichte, während der zweite Teilband mit Ahab und Elia beginnen und mit dem Ende Jerusalems und des Königtums schließen wird.
Für den Laien eine lesbare Darstellung und für den Fachmann neue eigenständige und kritische Ergebnisse.

Claus Westermann

Lob und Klage in den Psalmen

5., erweiterte Auflage von „Das Loben Gottes in den Psalmen".
Etwa 212 Seiten, kart. etwa DM 22,—

Diese Auflage wird um die wertvollsten, inzwischen vergriffenen Psalmenaufsätze des Verfassers erweitert, die dem Buch zugleich die thematische Abrundung geben, die für eine theologische Gesamterfassung des Psalters notwendig ist; denn um die beiden Pole Lob und Klage bewegen sich fast alle Psalmen. Die Themen der neuaufgenommenen Kapitel lauten: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament · Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen · Zur Sammlung des Psalters.
Aus früheren Rezensionen:
„Ein weiterer Vorzug dieser Schrift ist es, daß Westermann seine Thesen durch zahlreiche Beispiele aus babylonischen und ägyptischen Psalmen beweist." Bibel und Liturgie

---

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

NEUERSCHEINUNGEN

Walter Jaeschke

Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie

Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese. (Beiträge zur evangelischen Theologie 76) 352 Seiten. Kst. DM 46,50

In Theologie und Philosophie ist die These Gemeinplatz geworden, daß der Ursprung neuzeitlichen Geschichtsdenkens die biblische Eschatologie sei. Ihr entzieht Walter Jaeschke durch Analysen eschatologischen Denkens im AT, NT und in der Apokalyptik das historische Fundament. Zugleich kritisiert er dabei die theologie-politische Intention dieser These, durch die sich Theologie als Kontrollinstanz jeder Geschichtsdeutung zu behaupten sucht. Dagegen bestimmt er die bereits in der Alten Kirche aufgebrochene Dialektik von Natur und Freiheit als motivierendes Problem neuzeitlichen Geschichtsdenkens.

Karl-Fritz Daiber

Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft

Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe. (Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche 23) 264 Seiten. Kst. DM 29,– (In Gemeinschaft mit dem Matthias-Grünewald-Verlag Mainz)

Praktische Theologie als Handlungswissenschaft versteht sich als Theoriebildung im Horizont von Kirchenkritik und Kirchenerneuerung. Daibers Entwurf informiert über neuere Entwicklungen in der Praktischen Theologie, beleuchtet die wissenschaftstheoretische Diskussion und bedenkt den Stellenwert sozialwissenschaftlicher Forschung für die theologische Arbeit. Dialogmöglichkeiten der Praktischen Theologie mit den anderen theologischen Disziplinen werden an Beispielen aufgezeigt.

Zeichen im Gottesdienst

Ein Arbeitsbuch von Günther Schiwy, Helmut Geißner, Herbert Lindner, Heiner Michel, Herbert Muck, Klaus Pfitzner, Rainer Volp. 160 Seiten. 8 Abb. Kt. DM 25,– (In Gemeinschaft mit dem Kösel-Verlag München)

Dieses Arbeitsbuch fragt nach dem ABC, in dem sich jeder Gottesdienst – ob, „konservativ" oder „avantgardistisch" – artikulieren muß, will er bei seinen Teilnehmern ankommen. In einer ökumenischen Konzeption führt dieses Buch vor, welche konkreten Möglichkeiten es gibt, neuere Erkenntnisse der Kommunikations- und Zeichenwissenschaft (Semiotik) bei der Planung, Durchführung und Kontrolle von Gottesdienst anzuwenden.

Hans-Günter Heimbrock

Phantasie und christlicher Glaube

Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse. Mit einem Vorwort von Joachim Scharfenberg. (Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche 22) 144 Seiten. Kst. DM 17,80 (In Gemeinschaft mit dem Matthias-Grünewald-Verlag Mainz)

Heimbrock betrachtet die diversen Phänomene aktuellen religiösen Interesses besonders bei Jugendlichen vorrangig im Blick auf die dabei in ungeahnter Weise frei werdende, aktivierte Phantasie und leistet damit einen brisanten religionspsychologischen Beitrag zur aktuellen Situation.

CHR. KAISER VERLAG

Auer/Menzel/Eser

Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe

Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht

Von Alfons Auer, Dr. theol., o. Professor für theologische Ethik an der Universität Tübingen

Hartmut Menzel, Dr. med., Chefarzt der Anästhesie-Abteilung der Städtischen Krankenanstalten Bielefeld. Hauptarbeitsgebiet: Intensivmedizin

Albin Eser, Dr. iur. utr., M.C.J., o. Professor für Strafrecht, Strafprozeßrecht und Strafrechtsvergleichung an der Universität Tübingen, nebenamtlich Richter am Oberlandesgericht Stuttgart

1977. XI, 154 Seiten, 22 vierfarbige Abbildungen, kartoniert DM 29,–
ISBN 3 452 18172 3

Die gegenwärtigen Diskussionen um eine erweiterte Zulassung der Euthanasie gehen weithin an dem am häufigsten auftauchenden Problem vorbei: dem Sterbenlassen durch Behandlungsverzicht oder Behandlungsabbruch. Nicht das aktive Hand an sich legen, sondern das in Ruhe Sterbendürfen ist die Frage, die im Angesicht eines manipulierbaren Sterbens Arzt und Patient zu Recht bewegt: Bis zu welchem Zeitpunkt und um welchen Preis muß der gesamte Apparat medizinischer Lebenserhaltungsmaßnahmen eigentlich eingesetzt werden?

Unter welchen Voraussetzungen sollte es dem Arzt erlaubt sein, mit oder möglicherweise auch ohne Einwilligung des Patienten von vornherein von einer Behandlung abzusehen oder bereits aufgenommene Lebenserhaltungsmaßnahmen wieder abzubrechen? Diese Fragen versuchen die Autoren aus dreifacher Sicht zu durchleuchten: In einer allgemeinen ethischen Grundlegung geht es zunächst um die Frage, ob und inwieweit der Mensch auf sein Sterben überhaupt Einfluß nehmen darf. Welche Entscheidung der Arzt in solchen Situationen zu treffen hat, wird durch medizinisches Fallmaterial näher verdeutlicht. Wie die aufgeworfenen Probleme rechtlich zu bewältigen sind, versucht der Jurist durch Erörterung der wichtigsten Entscheidungssituationen ärztlichen Handelns aufzuzeigen.

Klar und allgemeinverständlich werden alle Fragen angesprochen, die sich in dem Konflikt zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe ergeben.

Carl Heymanns Verlag
Köln Berlin Bonn München

Christof Gestrich
Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie

Zur Frage der natürlichen Theologie
1977. XII, 409 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 52).
Ln. DM 98.–

Fast lehrbuchmäßig bietet die Arbeit, erstens, ein historisch-kritisches Gesamtbild vom Entstehen und Auseinanderbrechen des Lagers der dialektischen Theologie. Damit erleichtert sie die für heutige theologische Arbeit unerläßliche Bestimmung des Verhältnisses zu den Wegen Barths, Brunners, Bultmanns und Gogartens. Die systematisch-theologische Intention liegt, zweitens, in einer Neuinterpretation der seinerzeit am Problem der natürlichen Theologie aufgebrochenen Kontroversen. Hierzu wird nicht nur ein Strukturvergleich durchgeführt zwischen der Spaltung der dialektischen Theologie im 20. Jahrhundert und dem Geschick der Philosophie des deutschen Idealismus, insbesondere des Hegelschen Denkens, im 19. Jahrhundert. Vielmehr wird auch die sachliche Notwendigkeit einer theologischen Wiederkehr der einst die Philosophie beschäftigenden Probleme dargetan. Neuere Theologie- und Philosophiegeschichte werden hermeneutisch als ein einziger Problemzusammenhang erfaßt. Dadurch werden die Gegensätze, die das Lager der dialektischen Theologie – folgenreich bis in die Gegenwart – zersprengten, zwar nicht relativiert, aber transzendierbar. Die dogmatisch heterogenen Wege erweisen sich als ein bei verschiedenen Aporien des neuzeitlichen Denkens einsetzendes Bemühen um ein Identisches: um ein sanatives Einwirken auf die Dialektik der Aufklärung".

Der Verfasser ist 1940 in Ravensburg geboren; Theologiestudium in Tübingen und Zürich; 1965 Promotion; 1966 lehrbeauftragter wissenschaftlicher Assistent an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen; 1974 Habilitation für das Fachgebiet Systematische Theologie; z. Z. Pfarrer in Rosenfeld-Täbingen und Privatdozent an der Universität Tübingen.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Spuren-sicherung

Warum mir Jesus von Nazareth wichtig ist

Herausgegeben von Wolfgang Teichert

mit Beiträgen von Klaus Eulenberger, Angelika Gerlach-Prätorius und Wolfgang Gerlach, Gertrud Osterloh, Erhard Eppler, Hans Hermann Walz, Frauke Krukenberg, Günter Ewald, Norbert Greinacher, Barbara Brandes, Wolfgang Teichert, Christoph Bartels

72 Seiten, Br. DM 6,80
Bestell-Nr. 31087-6

Da ist ein neuer, aber kein langweiliger Dialog entstanden; suchend noch und vorsichtig, gefangen vielleicht auch noch von mancher Erfahrungsschwäche, keineswegs jedoch nur moralisierend und Jesus als Vorbild nehmend — im Gegenteil: Offenbar wirkt seine Art Mensch zu sein wie ein Kredit, der Kräfte entbindet für Vertrauen, Einsicht, Freiheit, Liebe und Hoffnung.

LVH
LUTHERISCHES VERLAGSHAUS HAMBURG
Mittelweg 111, 2000 Hamburg 13

Theologische Neuerscheinungen

Ein Ereignis!

Der neue Kommentar in der Reihe

REGENSBURGER NEUES TESTAMENT

Das Evangelium nach Lucas

Übersetzt und erklärt von Josef Ernst
732 Seiten, Leinen DM 76,—

Dieser völlig neu erarbeitete Band schließt eine von vielen seit langem schmerzlich empfundene Lücke in der Reihe der lieferbaren Bände des Regensburger Neuen Testamentes. Josef Ernst, Paderborner Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologichen Fakultät, deutet und erklärt die Texte, erarbeitet hier die schriftstellerische und theologische Eigenart des 3. Evangeliums, dessen zentrales Anliegen und pastorale Zielsetzung. Er macht diese in seiner Einleitung, der Einzelexegese und den Exkursen deutlich. Auch dieser neue Kommentar wahrt in Anlage und Stil die Grundprinzipien des Regensburger Neuen Testaments: der Fachexeget erhält eine umfassende Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Forschung, der theologisch interessierte Laie wird in die Gedankenwelt der Bibel eingeführt, dem religiös Suchenden werden Hilfen für den Glauben angeboten.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET 8400 REGENSBURG

Reihe: SCHLÜSSEL ZUR BIBEL

Otto Knoch

Wirst Du an den Toten Wunder wirken?

Sterben, Tod und ewiges Leben im Zeugnis der Bibel
ca. 230 Seiten, kart. ca. DM 18,50

Die Frage nach dem Sterben und nach dem, was danach kommt, ist in der heutigen Zeit neu aufgebrochen. Dieses Werk des bekannten Passauer Exegeten sucht in einfacher Weise, aber mit wissenschaftlich gesicherten Erkenntnissen, den Gang der Hoffnungsentwicklung im Alten und Neuen Testament aufzuzeigen.

Heinrich Groß

Kernfragen des Alten Testaments

ca. 200 Seiten, kart. ca. DM 17,80

Der Autor, ein ausgezeichneter Kenner der Materie aufgrund jahrelanger Tätigkeit in der priesterlichen Fortbildung, versteht es meisterhaft, durch klare Darstellung einzelner Kernprobleme und Schlüsselbegriffe dem Leser Gesamtdurchblicke zu verschaffen, die ihn das Alte Testament insgesamt besser verstehen lassen.

Reihe: STUDIEN ZUR PASTORALLITURGIE

Hans Hollerweger

Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich

576 Seiten, kartoniert DM 68,—

Ziel dieser Forschungsarbeit war es, die geschichtliche Entwicklung und die Zusammenhänge der Josephinischen Gottesdienstreform aufzuzeigen. Hier werden Wesen und Auswirkungen des Josephinismus deutlich.

Manfred Probst

Gottesdienst in Geist und Wahrheit

Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751—1832)
328 Seiten, kartoniert DM 56,—

Der Autor dieser Forschungsarbeit hat sich das Ziel gesetzt, die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Sailers auf umfassender Quellenbasis zu untersuchen und darzustellen. Er möchte gleichzeitig zur weiteren Erhellung der liturgischen Reformversuche im Zeitalter der Aufklärung beitragen.

Reihe: STUDIEN ZUR GESCHICHTE DER KATHOLISCHEN MORALTHEOLOGIE

Paul Klein

Die „kreative Freiheit" nach Nikolaj A. Berdjajew

Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt
269 Seiten, kartoniert DM 48,—

Mit Überraschung wird man feststellen, wie Berdjajew die Erfahrungen der Unfreiheit und Entfremdung im täglichen Leben bloßlegt, darüber aber nicht zum Pessimisten wird, sondern durch das Prinzip der „kreativen Freiheit" diese Objektivationen, wie er sie nennt, in einer eschatologischen Perspektive zu überwinden sucht.

Francisco Prieto Gil

Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht

Zur Geschichte des Rechts und zu einer christlichen Begründung heute
244 Seiten, kartoniert DM 42,—

Wegen der großen Mobilität der heutigen Menschen über die staatlichen Grenzen hinaus, die in den modernen Massenwanderungen der Arbeitnehmer in Europa vor allem beobachtet werden kann, ist die vorliegende Arbeit besonders wichtig, denn diese Wanderungen werfen viele Probleme auf.

Bu V

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 60,–**

Nummer 4 **1977** **73. Jahrgang**

Josef Georg Ziegler: Moraltheologie — Theologie des geistlichen Lebens . . . . . Spalte 263

Exegese des AT und NT . . . . Sp. 271

D. Vetter: Sehersprüch und Segensschilderung (H. Eising)
H. W. Gilmer: The If-You Form in Israelite Law (J. Scharbert)
J. R. Lundbom: Jeremiah (J. Scharbert)
J. L. Crenshaw: Hymnic Affirmation of Divine Justice (J. Scharbert)
A. Ammassari: La religione dei Patriarchi (J. Scharbert)
P. Stuhlmacher: Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie (P.-G. Müller)
Der Tod Jesu. Hrsg. von K. Kertelge (E. Schweizer)
S. Zedda: L'escatologia biblica (K. H. Schelkle
E. Nellessen: Zeugnis für Jesus und das Wort (J. Dupont)
Jesus und Paulus. Hrsg. von E. T. Ellis und E. Gräßer (A. Sand)
F. Mußner: Theologie der Freiheit nach Paulus (A. Sand)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 283

Handbuch der Kirchengesichte. Hrsg. von H. Jedin Bd II/2 (K. S. Frank)
Ch. Wolff: Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum (J. B. Bauer)
E. Feldmann: Der Einfluß des Hortensius und des Nanichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373 (W. Geerlings)
A. D'Alès: La Théologie de Tertullien (A. Stuiber)
U. G. Leinsle: Res et Signum (C. Mayer)
J. Beran: Blahoslavená Anežka Česká (E. Valasek)
I. Backes: Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg (W. Breuning)
Raimundi Lulli Opera Latina Tomus VII (R. Haubst)
Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert. Hrsg. von R. Bäumer (J. Beumer)
Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation. Hrsg. von K. Trüdinger (B. Moeller)
B. R. Hoffmann: Luther and the Mystics (B. Hägglund)
T. H. L. Parker: John Calvin (A. Ganoczy)
H. Scholl: Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jh. (A. Ganoczy)
K. Hengst, Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618) (A. Schröer)
J. Oswalt, Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Geistlichkeit in der Ära Alexanders II (K. Ch. Felmy)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . Sp. 302

H. Bürklin: Ein Gott für Menschen (HJ. Verweyen)
K. Kienzler: Logik der Auferstehung (G. Greshake)
Theologie und Befreiung. Hrsg. von H. Bettscheider (S. Wiedenhofer)
Kirche und Befreiung. Hrsg. von F. Hengsbach und A. L. Trujillo (S. Wiedenhofer)

Pastoraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 308

F. Klostermann: Kirche — Ereignis und Institution (M. Kehl)
N. Glatzel: Gemeindebildung und Gemeindestruktur (N. Mette)
Ch. Morgenthaler: Sozialisation und Religion (N. Mette)
G. Milanesi: Religionssozialogie (P. M. Zulehner)
Pastorale Bildung. Hrsg. von A. Arens (R. Weigand)
G. Bitter: Erlösung (A. Höfer)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 317

Johannis Scoti Eriugenae: Expositiones in Ierarchiam Coelestem (W. Beierwaltes)
K. Albert: Meister Eckharts These vom Sein (L. Hödl)
R. Imbach: Deus est intelligere (L. Hödl)
W. N. Neidl: Thearchia (J. Hochstaffl)
Aktualität der Scholastik? Hrsg. von J. Ratzinger (L. Hödl)
Genf '76. Bearb. von H. Pfeifer (J. W. Mödlhammer)
Religionskritik. Hrsg. von K.-H. Weger (R. Schaeffler)
Verstehen und Verantworten. Hrsg. von F. W. Kantzenbach (P.-G. Müller)
Naturwissenschaft und Theologie. Hrsg. von H. Aichelin und G. Liedke (H. Dolch)

Hinweise . . . . . Sp. 334

W. Jetter: Homeletische Akupunktur (E. Berning)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 335

Moraltheologie — Theologie des geistlichen Lebens

Von Josef Georg Ziegler, Mainz

Im Geleitwort zur Festschrift für den Wiener Moraltheologen Karl Hörmann[1] schreibt Kardinal König: „Der faktische Atheismus, die verbreitete religiöse Gleichgültigkeit im gesellschaftlichen Bereich, bedeutet ja weithin eine Reaktion auf mangelnde Geistigkeit der Christen. Nicht einer defensiv apologetischen Theologie, nicht einer Moraltheologie, die einengt, sondern einer spirituellen Ethik gehört die Zukunft ... die Entscheidungen über unsere Welt werden letztlich auf diesem Gebiet fallen." Die dezidierte Erklärung aus dem Munde des Leiters des „Sekretariates für die Nichtglaubenden", dessen weltweite Aktivitäten bekannt sind, mag nicht wenige überraschen. Sie findet in dem Sammelband mit seinen 15 Beiträgen österreichischer Kollegen eine grundsätzliche, historische oder konkrete Erörterung.

Wenn es von Hörmann heißt: „Das Zentrum seines Denkens aber ist und bleibt die spirituelle Dimension", (s. u. Anm. 1), ist diese Charakterisierung eines Moraltheologen in unseren Tagen nicht gerade alltäglich. Der Geburtsfehler der Moraltheologie zeitigte eine bis heute verhängnisvolle Wirkungsgeschichte. Da bei der Einführung der verschiedenen exemplarischen Fassungen der „Ratio studiorum" der Jesuiten 1586, 1591 und 1599 die „Scholastiker" nicht bereit waren, einen Teil ihrer Vorlesungen über die Summa theol. des Thomas von Aquin an das neu installierte Fach der „Kasisten" abzutreten, konnten diese nur sehr verkürzt in den „normae generales" die an sich notwendige Grundlegung einschmuggeln. Der systematische „Unterbau", die heutige Fundamentalmoral, blieb stoffmäßig bei den Scholastikern. Der aszetische „Überbau" wurde dem Spiritual überlassen[2]. Erst im Zuge der 1774 erlassenen josefinischen Studienreform wurde 1776 in einem 14-Punkte-Pro-

[1] Spiritualität in Moral. Festschrift für Karl Hörmann zum 60. Geburtstag. Schriftleitung Günter Virt. — Wien: Wiener Dom-Verlag (1975) X, 245 S. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd 47. Reihe mystisch-spirituelle Theologie 2) kart.

[2] J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. Bd 17). Regensburg 1970.

UB TÜB
26. SEP. 1977

gramm, das der aufgeklärte Benediktiner F. J. Rautenstrauch unterzeichnet hat, Inhalt und Aufgabe der Moraltheologie neu umschrieben. Zu der bisherigen Materie der Behandlung der Casus conscientiae und der Sakramentenspendung wurden die Traktate De virtutibus theologicis, de actibus humanis und de iure et iustitia gemäß des im Punkt 7 dekretierten „ordo theologiae moralis" aus der „Dogmatica" in die Moraltheologie transferiert[3].

Vermutlich wurden dabei die Anregungen des Innsbrucker Moraltheologen Herculan Oberrauch OFM realisiert[4]. Diese begriffliche und stoffliche Neuordnung fand über die österreichischen Erblande hinaus im deutschen Sprachraum Anklang. Die Handbücher von J. M. Sailer und J. B. Hirscher bezeugen den davon inaugurierten „deutschen Typ" der Moraldarstellung[5]. Nach dem Rückschlag durch die neuscholastische Welle und einigen Anläufen u. a. bei F. Tillmann gelang B. Häring 1954 ein überzeugender Entwurf[6] und weltweiter Durchbruch. Die von ihm angeregte Neufassung des Selbstverständnisses der Moraltheologie wurde in das „Dekret über die Ausbildung der Priester" Art. 16 des Vaticanum II aufgenommen: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll"[7]. Eigenartigerweise fand diese „Magna charta" der katholischen Sittlichkeitslehre in der deutschsprachigen Literatur wenig Echo.

Daß gerade die theologische Komponente der Moraltheologie entgegen mancher landläufigen Meinung besonders interessiert, bezeugt die jüngste Umfrage unter den Priesterkandidaten. 66 % erwarteten im Grundkurs eine Einführung in das geistliche Leben[8]. Solange indes an den deutschen theologischen Fakultäten die „Theologie des geistlichen Lebens", die zwar in der Liturgiekonstitution Art. 16 unter den theologischen Hauptfächern (disciplinae principales) aufgeführt ist, kein Heimatrecht erhält[9], sollte ihr Anliegen wenigstens einigermaßen von den benachbarten Disziplinen wahrgenommen werden. Dazu zählt im besonderen die Moraltheologie als „das szientifische System der Pflichten und Tugenden eines Christen und der Mittel dazu", wie der „Aufklärer" Rautenstrauch unter Hervorhebung der Offenbarung als der Hauptquelle christlicher Sittlichkeitslehre vor der Vernunfterkenntnis definierte[10]. Der derzeitige Wiener Lehrstuhlinhaber vertritt mit seinem spirituell orientierten Moralkonzept ein immer wieder erhobenes Desiderat.

[3] H. Zschokke, Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien. Wien/Leipzig 1894, 41f. Wortlaut des ordo in: E. Hörhammer, Die Moraltheologie J. Laubers (1744–1810) im Zeitalter des Josephinismus. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd 42). Wien 1973, 158–163.

[4] K. H. Kleber, Gerechtigkeit als Liebe. Die Moraltheologie des H. Oberrauch OFM (1728–1808). Mainzer Habilitationsschrift 1976.

[5] Der Ausdruck stammt von J. Leclerq. J. G. Ziegler, Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie: TrThZ 71 (1962) 53.

[6] B. Häring, Das Gesetz Christi. Moraltheologie – dargestellt für Priester und Laien. München/Freiburg 1954. [8]1967. Zur Entwicklung vgl. P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance. MThSt II, 2. München 1950. J. G. Ziegler, Die Moraltheologie: H. Vorgrimler/R. van der Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd 3 (Freiburg 1970) 339: „In der Tat wirkte das vielfach übersetzte Werk Härings wie eine weltweite Initialzündung für die Neubesinnung innerhalb der Moraltheologie." Dazu trug auch die unermüdliche Vortragstätigkeit Härings in allen Kontinenten bei.

[7] B. Häring, Moralverkündigung nach dem Konzil. Theol. Brennpunkte 34. Bergen-Enkheim 1965. J. Fuchs, Moral und Moraltheologie nach dem Konzil. Freiburg 1967. J. G. Ziegler, Moraltheologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche: ThGl 59 (1969) 164–191.

[8] G. Schmidtchen (Hg), Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Studien- und Lebenssituation, Amtsverständnis, Berufsmotive, Einstellung zur Kirche und Gesellschaft. Freiburg 1975. Dazu R. Weigang, ThRv 72 (1976) 494–497.

[9] Lehraufträge für Theologie des geistlichen Lebens gibt es in Wien, Innsbruck und Eichstätt. In Mainz scheiterte die Errichtung eines Ordinariates am Widerspruch der Mehrheit der katholischen Theologen.

[10] F. St. Rautenstrauch, Entwurf zur Einrichtung der theol. Schulen in den k. k. Erblanden. Wien [2]1784, 106. Ausführlich informiert A. Wolkinger, Anton Luby (1749–1802). Ein Moraltheologe der josephinischen Zeit. Grazer Dissertation 1976.

Die Festschrift zu seinem 60. Geburtstag kreist um diese weithin unerfüllten Erwartungen. F. Loidl stellt Friedrich Wessely (gest. 1970) vor, der als Professor für christliche Philosophie und Mystik und Begründer des „Jahrbuches für mystische Theologie", prägenden Einfluß auf eine ganze Theologengeneration, darunter Hörmann, ausgeübt hat (1–18). Er verstand „Mystik als gelebtes Dogma, gelebte Moral ... mystisches Leben als die normale Krönung des christlichen Lebens" (4). Sein Anliegen führt der derzeitige Lehrbeauftragte für „Theologie der Spiritualität", J. Weismayer weiter. Im Anschluß an römische Verlautbarungen stellt er die Frage: „Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität?" (59–77). Soll die theologia spiritualis als Background alle theologischen Disziplinen beseelen oder soll sie als eigene Disziplin ihre Anliegen vertreten? Im Rahmen einer Begriffsbestimmung von Spiritualität, Aszetik und Mystik wird Spiritualität als das sakramental vermittelte „Eintreten in die ‚Lebensform' Christi ... als personale Begegnung mit dem Du Gottes" (64f) charakterisiert. Die angesprochene ontische und ethische Komponente bedingen einander. Die skizzierten Deutungsversuche von L. Bouyer, H. U. v. Balthasar, J. Sudbrack, B. Fraling und F. Ruiz-Salvador konvergieren in der „Vieleinheit von Spiritualität. Die eine Spiritualität des Evangeliums muß in den konkreten Individualitäten ... gelebt werden" (72). Im „Dekret über das Laienapostolat" Art. 2 gelang die Formulierung: „Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung (diversitas ministerii sed unitas missionis)".

Über die Ortsbestimmung der Spiritualität im Gesamt der theologischen Fächer herrscht keine Übereinstimmung. Sie als disciplina auxiliaris der Moraltheologie zu etablieren, wie es die „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis" von 1970 vorschlägt, wäre ein Rückschritt. Sie als „die subjektive Seite der Dogmatik" (Balthasar) oder als „theologische Anthropologie der Erlösten" (Rahner) mit Dogmatik und Moraltheologie in ein einheitliches Fach „Systematik" zu integrieren, ist nicht praktikabel. Dies gilt auch gegenüber dem Vorschlag, in ihr als „Querschnittswissenschaft" (Sudbrack) den existentiellen Ertrag aller anderen Disziplinen abschließend zusammenzufassen. „Vielmehr sollte Theologie der Spiritualität Grundfragen christlicher Existenz mit Blick auf die konkrete Realisierung auf dem Hintergrund der spirituellen Erfahrung in der Kirche behandeln. Der Blick in die Geschichte christlicher Spiritualität kann helfen, das Leben in Christus heute zu leben" (77)[11]. Dies scheint mir eine realistische Zielsetzung. Vorausgesetzt ist das Selbstverständnis der Moraltheologie als Tugend- bzw. Vollkommenheitslehre. Moraltheologie stellt die gnadenermöglichte Entfaltung des sakramental vorgegebenen „Seins in Christus" zu einem ethisch aufgegebenen „Leben in Christus" systematisch dar. Das Fach „Theologie des geistlichen Lebens" – diese Bedeutung empfiehlt sich – führt die dogmatische und moraltheologische Grundlegung christlichen Glaubens weiter, indem sie kritisch die verschiedenen Formen seines Vollzuges an historischen Modellen christusförmiger Gestaltungen (in den verschiedenen geistlichen Schulen[12]) und Gestalten[13] veranschaulicht. Auch dadurch realisiert sich im Lehrangebot des theologischen Fächerkanons der viel beredete Weg von der Orthodoxie zur Orthopraxie.

Aktuelles Interesse wecken die Beiträge von J. Messner „Zur ethischen Grundlagen- und Normendiskussion" (17–31) und von A. Laun „Zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik" (33–58). Der Altmeister der christlichen Sozialethik versucht den Aufweis, „wie sich eine induktiv-ontologische anstelle einer metaphysisch-deduktiven Grundlegung der Ethik denken läßt. Wir gehen nicht von einem Begriff der menschlichen Natur aus, sondern von ihrer Wirkweise, wie sie in den unmittelbaren Erfahrungsbereich des Menschen fällt" (18). Beim Streben nach Selbstverwirklichung, der ersten Grunderfahrung, „sieht die überlegende Vernunft ein, daß die in Frage stehenden Verhaltensweisen allgemein und notwendig Geltung haben müssen, weil nur dann für alle ein Leben nach den Forderungen vollmenschlichen Seins verbürgt ist". Die elementaren sittlichen Vernunfteinsichten bestehen demnach „in synthetischen Urteilen a priori ... d. h. in erfahrungsbedingten aber dann der überlegenden Vernunft unmittelbar einsichtigen Erkenntnissen" (20). Fälschlicherweise würden sittliche Urteile als analytische Ableitungen aus Begriffen z. B. morden =

[11] B. Fraling, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität: ZkTh 92 (1970) 189 bestimmt christliche Spiritualität als „die geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz, in der sich das Leben des Geistes Christi in geschichtlich bedingter Konkretion ausprägt".

[12] L. Bouyer, Histoire de la spiritualité chrétienne I–IV. Paris 1960–1965. A. D. Tanquerey. Grundriß der aszetischen und mystischen Theologie. Paris/Tournai/Rom 1935. M. Viller begründete 1932 DSAM.

[13] Vgl. Die Veröffentlichungen von W. Nigg über vorbildhafte Zeugen christlichen Lebens.

unrecht töten als tautologisch diffamiert. „Die ethische Theorie hat dieses (durch die Wirkweise des menschlichen Seins bedingtes normatives) Verhaltensmuster als Tatsache zu registrieren, sie braucht es nicht aus begrifflichen Vorgegebenheiten zu deduzieren" (22). Entgegen „dem ersten Prinzip eines jeden Positivismus", daß das Sollen nicht aus dem Sein abgeleitet werden könne, gelte: „Tatsächlich ist der Schritt vom Sein zum Sollen für das erfahrungs- und wirklichkeitsnahe Denken logisch unausweichlich" (21)[14]

Die „gesamtmenschliche Einsicht ‚manifestiert sich' in der Menschenwürde als einer allem menschlichen Rechts- und Gesetzgebungswillen vorausgehende (präpositive) Gegebenheit" (23). „Im Bekenntnis zur Menschenwürde als Grundnorm mit absoluter Geltung" kann „die theoretische Ethik eine Art gesetzlichen Willen" sehen, eine Norm, „die nicht über die sittliche Autonomie hinausgeht, aber den Schritt zu einer theonomen Begründung zuläßt durch eine transzendente Sinnbeziehung der Menschenwürde" (24). Aus der Menschenwürde als dem Kriterium der Sittlichkeit ergibt sich das „Gemeinwohl im Sinn der Verpflichtung zur Erstellung einer gesellschaftlichen Ordnung, die allen eine menschenwürdige Existenz ermöglicht" (28). In individualethischer Sicht zeigen sich für die ethische Normfindung unmittelbar zwei Imperative: „Wachsamkeit gegenüber der Trübung der Wahrheitserkenntnis und Wachsamkeit gegenüber lähmenden Einflüssen auf die innere Freiheit" (29).

Ein zweiter Erkenntnisschritt nach der generell gültigen Grundlegung zielt auf eine bestimmte Handlungsanweisung. Dafür ist das Einzelgewissen zuständig. „Weder die Vernunft allein noch die Situation allein kann eine konkrete Norm begründen, immer ist das Vernunfturteil durch die Situation ebenso beansprucht wie durch das Ziel der Selbstverwirklichung des Menschen" (30). „Sache der Ethik ist es, für die individuelle Gewissensentscheidung Orientierungshilfen zu bieten ... Ethik wird daher immer auch Gesetzesethik sein, dies schon deswegen, weil sie die für die Selbstverwirklichung des Menschen schlechthin verbindlichen Wahrheiten darzulegen hat." Die Verantwortungsethik des einzelnen tritt komplementär hinzu. „Dazu wird die Ethik Wege zum Teil erst zu finden haben, weil die Gewissensbildung bisher vorwiegend als Instruktion im Sinne einer Gesetzesethik mit festen Normen verstanden wurde und nicht auch als Ermutigung zur Normfindung des Menschen in eigener Verantwortung" (31).

Die ausgewogenen Ausführungen Messners stellen in dem schwierigen Gespräch über die Autonomie der Ethik und die Existenz absoluter ethischer Normen (besser Prinzipien von primum capere) einen klärenden Beitrag bereit[15]. Im ethischen Bereich ist der Begriff „autonom" mehrdeutig. Er kann die Autonomie des sittlichen Sollens als Objekt der Ethik meinen. Ethik steht als Wissenschaft „in sich", unabhängig von weltanschaulichen, ästhetischen oder metaphysischen Aprioris. Das sittliche Sollen ist weder ein Produkt gesellschaftlichen Zusammenlebens noch psychologisch erklärbarer Erlebnisse oder Selbsteinreden. Auch nach Messner zeigt es sich als erfahrungsunmittelbares Datum. Die Autonomie des Objekts der Ethik begründet die Autonomie der Ethik als Wissenschaft. Darüber handelt die Metaethik[16]. Sittliche Autonomie kann daneben die Autonomie des Subjektes d. h. der Person meinen, grundsätzlich der Freiheit, konkret deren Freiheit im Bereich sittlichen Handelns. Allein letztere steht zur Debatte.

Es ist Messner beizustimmen, daß in der Gewissensbildung des einzelnen die herkömmliche Moraltheologie einen Nachholbedarf hat. Sie befaßte sich fast ausschließlich mit der Findung und Begründung von präzisen Verhaltensregeln. Dabei wurde zu wenig zwischen absoluten abstrakten Prinzipien und konkreten relationalen Normen unterschieden. Folglich wurde der dem einzelnen zustehende Entscheidungsraum bei der konkreten Anwendung der Prinzipien in einer zwar gut gemeinten, aber zu dezisionistisch verstandenen Kasuistik über Gebühr eingeengt. Der nunmehrigen Akzentverlagerung „vom Gesetz zum Gewissen" muß allerdings eine Bewegung „von den Normen zum Prinzip" korrespondieren, will man nicht in das andere Extrem fallen und das Gewissen überfordern. Con-crescere heißt zusammenwachsen. Im Gewissensentscheid wächst ein ethisches Prinzip mit einer existentiellen Befindlichkeit zusammen. Diese Kooperation erfordert, wie Messner überzeugend darlegt, eine Orientierungsmöglichkeit an Prinzipien, für deren Aufweis die ethische Fachwissenschaft zuständig ist (21). Der Moraltheologie stellt sich die dringende Aufgabe, die absoluten abstrakten Prinzipien so weit möglich vorurteilsfrei und deutlich von konkreten relationalen Normen abzuheben. Die sich im öffentlichen Interesse vorschiebende Grundwerte-Diskussion[17] wird von den Moraltheologen eine diesbezügliche Stellungnahme anfordern, der sie sich nolens volens nicht entziehen können[18]. Die von Messner vorgeschlagene induktive Form einer Seinsethik kann dazu hilfreich sein.

Eng verknüpft mit dem Problem sittlicher Grundprinzipien ist die Thematik „zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik". A. Laun kommt mit Thomas von Aquin[19] zum Schluß: „Abgesehen von einer unsichtbaren, überall wirksamen Gnade scheint es kein Proprium einer spezifisch christlichen Ethik zu geben" (41). Gnade sei zwar der empirischen Erfahrung, aber nicht dem individuellen Erlebnis unzugänglich. Schon deshalb könne nur „analog von materialer Gleichheit von naturrechtlicher und christlicher Ethik gesprochen werden" (44). „Rein naturrechtliche Liebe und christliche Caritas sind nach Schüller nicht univok, sondern per analogiam ‚Liebe' zu nennen" (46). Außerdem empfange der sittliche Akt seine Eigenart vom intentional angezielten Objekt. Durch die Offenbarung würde das Objekt sittlichen Handelns, sei es Gott oder der Mensch, in einem neuen Lichte gesehen. „Darum ist es falsch, wenn H. Küng (Christ sein, S. 539) meint, ‚Handeln aus Liebe ... – das können schließlich auch andere' ‚So' wie der Christ können es die Nichtchristen wirklich nicht" (48).

Als „Merkmal einer spezifisch christlichen Ethik" wird neben der eschatologischen vor allem die responsorische Struktur herausgestellt. „Grundsätzlich wird man sagen dürfen, daß diese Veränderungen nicht im Bereich der äußeren Handlung, sondern immer im Bereich der qualitativen Eigenart des sittlichen Aktes zu suchen sind, wobei die neue innere Einstellung sich natürlich auch im Bereich der Handlung bemerkbar machen wird" (56). Es geht Laun um das qualitative magis in Absetzung von einem quantitativen plus. Seine engagierten Ausführungen erfahren neuerdings eine exegetische Vertiefung[20]. Danach fungiere das Hauptgebot der Liebe als oberstes Kriterium. Da es das sittliche Tun und den Lebensbereich der von Gott ausgehenden und auf ihn hinführenden Liebe einbeziehe, gebe es diesem eine spezifische Gestalt. „Insofern geht es bei der christlichen Ethik nicht nur um eine eigene Begründung und eine spezielle Motivierung, sondern es handelt sich um eine auch materialiter eigenständige Ethik" (s. u. Anm. 20, S. 40). Das „Neue" der neutestamentlichen Sittlichkeit beschränkt sich entgegen manchen Behauptungen im Gefolge evangelischer Stimmen bei genauerem Hinsehen nicht auf ein formale tantum. Neben Hahn bringen z. B. B. Fraling oder W. Schrage dafür gute Gründe bei[21].

Für eine spirituell ausgerichtete Moraltheologie sind Diskussionen um die Begründung der Sittlichkeit und ihrer Prinzipien wie um die Klärung des Propriums einer christlichen Sittlichkeit von fundamentaler Bedeutung. Es geht um die Relevanz von Person und Heilswerk Jesu Christi. Auf den christozentrischen Ansatz wies Hörmann bereits 1951 in seiner Habilitationsschrift „Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogmatik und Sitte bei den Apostolischen Vätern" hin. Die nach dem ersten Weltkrieg in den Blick genommene paulinische Christusmystik[22] hatte dazu einen guten Einstieg abgegeben. Das paulinische Indikativ-Imperativschema fußt auf der sakramentalen

[14] Unter naturwissenschaftlichem Aspekt bestätigt H. Sachsse, Technik und Verantwortung. Freiburg 1972, 31: „Der Positivismus leugnet eine gegenseitige Abhängigkeit von Ethik und Erkenntnis, der bestreitet den sogenannten ethisch-kognitiven Zusammenhang ... aber kybernetisch gesprochen läuft vom Erkennen eine Rückkopplung zum Wollen".

[15] Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971. B. Stöckle, Grenzen der autonomen Moral. München 1974.

[16] Vgl. die verschiedenen Aufsätze von H. Juros und T. Styczen, z. B. Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik: Theologische Berichte 4. Zürich 1974, 98–108.

[17] Vgl. die fortlaufende Dokumentation in der Herder-Korrespondenz im Anschluß an „Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Stellungnahmen von Helmut Schmidt, Helmut Kohl und Werner Maihofer": HK 30 (1976) 356–366. Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück. Ein Wort der deutschen Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft vom 7. 5. 1976. Bonn 1976.

[18] Die z. Z. forcierte Propagierung einer utilitaristisch-teleologischen Normtheorie (Wertvorzugsregel) als sozusagen universales reflexes Prinzip bei der Urteilsbildung des Gewissens gibt nicht die erwartete Antwort. Vgl. Concilium Heft 12 (1976) mit Beiträgen über das Thema: „Werteinsicht und Normbegründung".

[19] Thomas von Aquin, Summa theol. I, II, 10, 8, 1.2: „Principalitas legis novae est gratia spiritus sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante ... Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo aut prohibendo, nisi sacramenta."

[20] F. Hahn, neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik: TrThZ 86 (1977) 31–41.

[21] B. Fraling, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen: ThGl 63 (1973) 81–105. W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh 1961.

[22] A. Wickenhauser, Die Christusmystik des Apostels Paulus. Freiburg 1929. ²1956 (Lit.).

Begründung der christlichen Existenz[23]. Diese war zwar immer wieder mehr oder weniger folgerichtig in die Moraltheologie integriert worden (Sailer, Hirscher, Jocham)[24].

G. Virt kann auf verblüffend aktuelle Äußerungen K. Werners aufmerksam machen, der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in St. Pölten und Wien „Christliche Ethik ... auf dem Boden der Heilswirklichkeit" darlegte (88). Das Ineins von christologischer und ekklesiologischer Grundstruktur bezeugt sein Satz, der an die Kirchenkonstitution des Vaticanum II Art. 1 erinnert: „Zufolge seines Einsseins mit dem göttlichen Vater ist Christus der causale Mittler der Liebeseinigung der Glaubenden mit Gott und untereinander" (90). Theonomie und Autonomie seien durch den Sündenfall auseinandergetreten, weshalb die „absolute Relativität des Menschen zu Gott ihr notwendiges Korrelat in der relativen Absolutheit der sittlichen Kreatur hat" (95). „Im teleologischen Prozeß wird der Grund, von dem das Leben ausgeht, zum Ziel" (96).

M. Krautwig und G. Ermecke schlugen neuerdings vor, die Realisierungsformen sakramentaler Christusgleichgestaltung zum Strukturprinzip der Moral zu machen[25]. A. Auer hat einen diesbezüglichen „Versuch eines Systems der Moraltheologie" vorgelegt und in seiner Würzburger Zeit durchgeführt[26]. In Mainz wird eine heilsgeschichtlich konzipierte Moraldarstellung vorgetragen, wobei die Befähigung und darin eingeschlossen Beauftragung zum christusförmigen Handeln aufgrund von Taufe, Firmung und Weihe diskursiv entfaltet wird[27]. Es kommt darauf an, daß der Christ Christus in sich wirken läßt zur Verherrlichung des Vaters. Die perfectio sui wird überhöht zur gloria Dei. Eine derartige „Gnadenmoral", sicher eine Möglichkeit christlicher Moraldarstellung, hat als letzthinniges Moralprinzip das paulinische „in Christus". Ausgangspunkt und Ziel des sittlichen Handelns des Erlösten ist nicht eine nova disciplina oder nova doctrina sondern die nova creatura (2 Kor 5,17. Gal 6,15). Sie deputiert zur Agape, die die Grundbeziehungen zu Gott, dem Nächsten und zu sich selber durch das polare, nicht polarisierte Spannungsverhältnis von Gottes-, Nächsten- und Selbsthilfe optimal verwirklicht.

Der evangelische Systematiker W. Dantine stellt in seinem Beitrag „Spiritualität und Politik. Überlegungen zu einem vergrängten Aspekt politischer Ethik" (101–117) an. „Überall ist das pneumatologische Problem als Frage des einzelnen glaubenden Individuums behandelt worden" (104). Doch habe es mit dem menschlichen Existenzvollzug in der „neuen Schöpfung" zu tun, wozu das Feld der Gesellschaft und Politik gehöre. „Dann aber verlieren die großen und unaufgebbaren theologischen Stichworte der Pneumatologie, wie Berufung, Erleuchtung, Heiligung und Erneuerung ihre herkömmliche Einschränkung auf ausschließlich religiöse Erlebnisprozesse" (115). Sie führten zu einer „Weltdiakonie des Glaubens" (116).

In die „Sauberkeit der Gedankenführung" thomanischer Argumentation führen F. M. Schmölz in seinem Bericht „Über die Hoffnung" (119–125) und R. Bruch in seiner Abhandlung „Über das Wesen der schweren Sünde nach der Lehre des hl. Thomas" (139–156). Sie zeigen, welche zeitnahen Auskünfte geschichtliche Forschungen beinhalten, wenn sie gekannt und beherzigt werden. Unter den übrigen um Einzelfragen kreisenden Beiträgen wie der Euthanasie (H. Rotter), der Sonntagsfeier (F. X. Pettirsch), der elterlichen und ehelichen Sendung (B. Kuhn und K. Böcklinger) und Nietzsches Wertverständnis (F. W. Pressler), sei auf R. Weiler „Arbeit: Fluch oder Utopie? Zur Sinngebung der menschlichen Arbeit" (127–137) hingewiesen. „Die Abschaffung der Arbeit als solche statt ihrer Vermenschlichung ist weder menschlich noch christlich, ob nun für einzelne, für Klassen oder auch für alle als Ziel" (136). P. M. Zulehner, „Priesterliche Spiritualität. Bemerkungen zu den Ergebnissen der österreichischen Priesterbefragung" (167–189) untersuchte die Rolle bestimmter Spielarten von Spiritualität im Leben der Priester. Bei der Verarbeitung von Konflikten stünden spirituelle vor sozialen Hilfen (180). Die Erneuerung priesterlicher Spiritualität fordere eine Ergänzung der überkommenen mehr statisch stabilisierenden Vollzugsform, die auf dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes basiere durch eine mehr dynamisch-reformerische Haltung, wonach Gottes Geist die Freiheit des Menschen trage (189).

Die Festschrift zeigt die weitgefächerte Potenz der österreichischen Moraltheologen. Sie stellt ein zwar verbal immer wieder angemahntes, aber real selten angegangenes Desiderat in die Mitte: die Verbindung von Lehre und Leben in der christlichen Theologie, näherhin Moraltheologie und der Theologie geistlichen Lebens. Damit bietet sie eine not-wendigen Dienst an.

Christusförmige Spiritualität ist gefordert angesichts des „existentiellen Vacuums"[28], das die Menschen unserer Tage in östlichen Meditationspraktiken Zuflucht suchen läßt. „Daraus entsteht die entscheidende Frage: Stellt Zazen den Anspruch, eine mystische Gebetsform zu sein, oder ist Zazen ein Übungsweg dahin, den jeder gehen kann, der dazu entschlossen ist?[29]" Kann die geistige transzendente Gottesvorstellung im Westen mit der kosmischen immanenten des Ostens in der meditativen Versenkung in eine höhere Einheit zurückgeführt werden[30]? Sicherlich sind „loslösende Praktiken" ein gemeinsamer Ausgangspunkt. Allerdings weiß der Christ aus der Offenbarung, daß Gott zu erst den Menschen sucht und liebt und nicht umgekehrt (1 Joh 4,10). Weil überdies „Er für uns sein Leben eingesetzt hat, sind auch wir es schuldig, für die Brüder das Leben einzusetzen" (1 Jo 3,16). „Der Maßstab, an dem der Christ (der Mensch überhaupt) in Gottes Gericht gemessen wird, ist seine Gottes- und Nächstenliebe und nicht der Grad seiner religiösen Erfahrung."[31] Christsein basiert auf der gnadengetragenen Ermächtigung, das Leben aus Christus auf Christus hin zu führen. „Gott wollte ihnen zeigen, wie reich die Herrlichkeit ihres Geheimnisses inmitten der Heiden ist: Christus in (unter) euch, der Grund eurer Hoffnung auf Herrlichkeit" (Kol 2,27). Diese Besonderheit christlichen Daseinsverständnisses ist Ausgang, Weg und Ziel des im Programmspruch Jesu angekündigten „denket um und glaubet" (Mk 1,15 Par). Wie Christus leben zu wollen, wäre zu wenig. Es kommt darauf an, in Christus wie Christus zu leben. Darum führt jede unbedachte Vorbetonung aszetischer Techniken in egoistische Selbstbefriedigung und weg von Gott. Auf dieses Zurechtrücken muß auch gegenüber manchen undifferenzierten Anpreisungen gruppendynamischer Veranstaltungen in Fortbildungskursen für Priester und Ordensleute und Gläubige aufmerksam gemacht werden[32].

Es läßt aufhorchen, daß in den evangelischen Kirchen ähnliche Überlegungen angestellt werden. Bischof Class hat als neugewählter Ratsvorsitzender der EKD in seinem Einführungsbericht eine „Art Umkehrung der Expansion" gefordert: „Wir müssen uns wieder auf das konzentrieren – und darin sieht der Rat eine Leitlinie –, was die Kirche zur Kirche und den Christen zum Christen macht[33]." In einem Gespräch zwischen VELKD mit Vertretern der Konferenz bekennender Gemeinschaften war ein Hauptthema „die Anwendung gruppendynamischer Methoden in der kirchlichen Arbeit, die von den Evangelikalen als Versuch der Selbsterlösung des Menschen kritisiert wird"[34].

Wie dem auch sei: Das Bild zählt mehr als der Rahmen, der Inhalt mehr als das Gefäß. Aber beide bedingen einander. Das Gesetz der Polarität, der Spannungsmitte erweist sich als durchgehendes Gesetz jedweden Lebens, auch des geistlichen Lebens. Daß dabei der Schwerpunkt auf dem Wirken des dreipersönlichen Gottes liegt[35] und daß dieser entscheidend unterscheidende biblische Sachverhalt in der theologischen Wissenschaft zum Ausdruck kommen muß, daran ständig zu erinnern,

[23] L. Nieder, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den Paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur Paulinischen Ethik. MThSt I, 12. München 1956.

[24] H. Weber, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 13. Regensburg 1966.

[25] N. Krautwig, Sittliche Tugend und Sakrament. Wissenschaft und Weisheit 9 (1942) 100–109. G. Ermecke, Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral: Th. Steinbüchel – H. Müncker (Hg), Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann. Düsseldorf 1950, 35–48.

[26] A. Auer, Anliegen heutiger Moraltheologie. ThQu 138 (1958) 305f.

[27] J. G. Ziegler, La morale du chrétien – la morale de Jesus Christ: La table ronde 250. Paris 1968, 144–156.

[28] V. Frankl, Der Wille zum Sinn. Bern 1972.

[29] H. M. Enommiya-Lassalle, Zen-Meditation. Zürich o. J. 162.

[30] C. v. Korvin-Krasinski OSB, Die west-östliche Transzendenz- und Immanenzfrage und die religiöse Krise der Gegenwart: G. Stephenson (Hg), Der religiöse Wandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Darmstadt 1976, 196f.

[31] H. U. v. Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik: W. Beierwaltes – H. U. v. Balthasar – A. M. Haas, Grundfragen der Mystik. Kriterien 33. Einsiedeln 1974, 66.

[32] Vgl. das von H. Günther, C. u. R. Willeke erstellte Gutachten: Die gruppendynamische Bewegung in Kritik und Selbstkritik: IBW-Journal 15 (1977) 3–19.

[33] H. Beckmann, Das andere Profil der Synode: Rheinischer Merkur v. 14. 11. 1975 S. 21.

[34] HK 31 (1977) 162.

[35] Inwieweit die charismatischen Bewegungen mit ihrem Insistieren auf enthusiastische Erfahrungen und Gemeinschaft als Ferment christlicher Spiritualität wirksam werden, wird sich erweisen. J. Ratzinger, Zur theol. Grundlegung der Kirchenmusik: Klerusblatt 55 (1975) 306 betont, daß im Unterschied zur platonisch-plotinischen Vergeistigungslehre auch der Körper samt den Sinnen in die Lebensmacht des Geistes Christi aufgenommen werde und nicht in der Ekstase der Geist in die Sinne. „Die Vergeistigung der Sinne ist die wahre Vergeistigung des Geistes" und nicht die erfahrene Versinnlichung des Geistes. Zum Unternehmen, das Wirken des Hl. Geistes zu verdeutlichen vgl. H. G. Koch, Neue Perspektiven der Theologie des Hl. Geistes? Zu einigen Versuchen einer zeitgerechten Pneumatologie: HK 30 (1976) 456–462.

rechtfertigte bereits ein eigenes Fach „Theologie des geistlichen Lebens".

Neben dem erwähnten Aufzeigen verschiedener Realisierungsmöglichkeiten gnadenermöglichter christusförmiger Lebensgestaltung gehört zu ihrem Aufgabenbereich die kritische, systematische Auseinandersetzung mit außerchristlichen Vollkommenheitsvorstellungen und -bestrebungen, seien sie religiöser (antiker, östlicher, afrikanischer) oder außerreligiöser (humanistischer, psychologischer, politischer) Provenienz. Auch die Beurteilung psychoanalytischer sowie parapsychologischer Deutungen gehört hierher[36]. Ein einziger Lehrstuhl scheint ob der anstehenden Aufgaben bereits überfordert. Kurzum: Wenigstens an einigen theologischen Fakultäten empfiehlt es sich, trotz des derzeitigen restriktiven Kurses ein eigenes Fach „Theologie des geistlichen Lebens" einzurichten. Allein der deutsche Sprachraum macht hierin eine Ausnahme. Lehraufträge oder Zeitschriften[37] und Monographien können bei aller Anerkennung ihres verdienstvollen Einsatzes diese Lücke nicht in der wünschenswerten Weise ausfüllen. Eine spirituell ausgerichtete Moraldarstellung, wie sie in Wien durchgeführt wird, kann ebenfalls für sich allein nur einen, wenn auch grundlegenden Teilbereich abdecken. Auf den diesbezüglichen, gerade in unserer Umbruchszeit besonders spürbaren Mangel des theologischen Lehrangebotes aufmerksam gemacht zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der kenntnis- und erkenntnisreichen Wiener Festschrift „Spiritualität in Moral".

[36] N. Eckert u. J. Scharfenberg (Hg) Psychoanalyse und Religion. Darmstadt 1977 mit umfassender Bibliographie. E. R. Gruber, Einstellungen österreichischer Theologen zur Parapsychologie: ZkTh 90 (1976) 400–421.

[37] Hingewiesen sei auf die unersetzbare Funktion der Zeitschrift „Geist und Leben" (seit 1947), früher „Zeitschrift für Askese und Mystik". Würzburg 1926 ff. Vgl. das französische Pendant: La vie spirituelle (Ligugé, Juvisy) Paris 1869ff.

Vetter, Dieter: **Seherspruch und Segensschilderung.** Ausdrucksabsichten und sprachliche Verwirklichungen in den Bileam-Sprüchen von Numeri 23 und 24. – Stuttgart: Calwer (1974). 151 S. (Theologische Monographien 4) kart. DM 26.–

Die Bileamsprüche von Num 23 u. 24 werden vom Vf. als eigene Form der „Sehersprüche" bestimmt. Da „im Blickfeld der Sprüche ... die Daseinsweise des wandernden Verbandes liegt" (58) entscheidet er sich für eine entsprechend frühe Entstehung, die er auch durch die altertümliche Sprache bewiesen sieht (29). Dementsprechend setzt er die noch nicht ganz unproblematischen Erkenntnisse über die nordwestsemitische Grammatik zur Verbesserung und Deutung der Sprüche ein und rechnet mit Textänderungen aus alter Schreibweise.

Am Anfang der Behandlung jedes der sechs Sprüche steht deren Übersetzung, und zwar aufgrund des vom Vf. rekonstruierten Textes. Änderung der Reihenfolge der Verse, Konjekturen unter möglichster Wahrung des Konsonantentextes usw. ergeben je Spruch Gedankengänge, die an sich deutlicher sind als nach bisherigem Verständnis. Erwünscht wäre freilich, man fände auch den rekonstruierten hebräischen Text, da es nicht leicht ist, sich diesen aus den Anmerkungen, die ihn begründen, vorzustellen.

Der textkritischen Untersuchung folgt ein eingehender Kommentar, wozu die bisherige Forschung in einer Unmenge von Anmerkungen (84–134) berücksichtigt und kritisch gewürdigt wird. Am Schluß der Kommentierung jeden Spruches wird er nach Aufbau und Redeform aufgegliedert, damit die sinnvolle Abfolge der Aussagen offenbar wird.

In einem zweiten Teil der Arbeit geht es um die in den Sprüchen wirksamen Vorstellungen. Daß darin das Motiv der Landverheißung fehlt, paßt sicher zu der „Daseinsweise des wandernden Verbandes" (58) und zeigt nach V. die „Stämmegruppe vor der Landnahme" (61). Ist es aber nicht zuviel gefunden, wenn sogar die Situation „zwischen dem ersten erfolglosen Versuch Angehöriger der aramäischen Wanderungswelle" und „ihrem zweiten Unternehmen, ... nach älteren Einwanderungsgruppen als jüngste Kulturland in Palästina zu finden", dabei aus 24, 23f. herausgelesen wird?

In einem dritten Kapitel der Arbeit geht es um „die formsprachliche Verwirklichung in den Sprüchen" (66ff), wo deren Aussageablauf subtil analysiert wird. Man hat allerdings den Eindruck, daß das Ringen um die Begriffe der Verbalisierung nicht nur für den Autor der Sprüche Bileams ein Problem ist, sondern auch für Vf. Muß etwa das Element „Handlung" in Zusammenhang mit jedem Geschehen so „verbalisiert" werden, daß Formulierungen wie „Sprachhandlung", „Fragehandlung", „Ausrufehandlung", sogar „verbalisierte Verwunderung" usw. (71) dabei herauskommen, wo richtig verstanden „Sprechen", „Frage", „Ausruf" usw. genügt hätten? Überhaupt ist es in diesem Abschnitt auch für den Fachmann nicht leicht, den Ausführungen des Vf. zu folgen. Man wird manchen Satz zweimal lesen müssen, was sich aber lohnt, wie man in Zukunft die Ausführungen von V. zu den Bileamsprüchen nicht wird übergehen dürfen.

Ob man allerdings in der weiteren Diskussion, die über Num 23f. so leicht nicht am Ende ist, die Ergebnisse von V. als endgültig annehmen wird, bleibt die Frage. Vielleicht wird mancher Leser – und es sind dem Buch viele Leser zu wünschen – zuerst nachschauen, wie es um den „Stern aus Jakob" Num 24,17 steht, wo V. übersetzt: Jakobs Sterne herrschen und die Stämme Israels erheben sich" (44). V. bezieht sich dabei auf W. F. Albright. Sicher kann er für sich geltend machen, daß seine Übersetzung „sich auch sinnvoller in die Aussagen aller Bileam-Worte" einfügt (46). Er wird aber kaum allgemeine Zustimmung finden, daß 24,17a „aber nicht jetzt" und „aber nicht nahe" „nicht Ankündigung eines kommenden Geschehens" seien (48). Das Mem vor Jakob beseitigt er dadurch, „daß MT ein ursprünglich enklistisches -m zwischen Nomen regens und Nomen rectum als präfigierte Partikel min mißverstanden" sein soll (44). Dabei übersieht er nicht die den pluralen Subjekten zweimal vorangestellten Singulare der Verben, worin er mit Recht keine Schwierigkeiten findet. Ist es aber wahrscheinlich, daß das den beiden von ihm angenommenen Pluralen folgende Verbum immer noch in Singular stehen kann, wozu man die Erklärung vermißt?

Daß 24,17a die Verben nach herkömmlichem Verständnis ein Suffix der 3. Pers. Sing. tragen, also auf eine Einzelpersönlichkeit hinweisen, dazu werden Num 23,9.19 herangezogen und dort wie 24,17a ein Nun energicum ohne Suffix angenommen (11.17). Wenn für diese Erklärung die „Beziehungslosigkeit der Suffixe" geltend gemacht wird, so darf man doch wohl rückfragen, ob denn eine Beziehung von Num 23,9a auf 23,9b unmöglich ist und ob die „Beziehungslosigkeit" nicht erst durch das Verständnis des Textes bei V. herbeigeführt wird. Ferner wird man sich auch mit Num 24,23f. und dem wesentlich anderen Verständnis als bisher auseinandersetzen müssen, vor allem auch deshalb, weil so viel an diesem neuen Verständnis aufgehängt wird, vgl. oben.

Es sei abschließend nochmal versichert: Es handelt sich hier um eine interessante und wichtige Arbeit.

Münster Hermann Eising

Gilmer, Harry W.: **The If-You Form in Israelite Law.** – (Missoula, Montana): Scholars Press for The Society of Biblical Literature (1975). VIII, 139 S. (SBL Dissertation Series 15) kart. $ 4.20

Lundbom, Jack R.: **Jeremiah.** A Study in Ancient Hebrew Rhetoric. – (Missoula, Montana): Society ob Biblical Literature and Scholars Press 1975. XIV, 195 S. (SBL Dissertation Series 18) kart.

Crenshaw, James L.: **Hymnic Affirmation of Divine Justice.** The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament. – (Missoula, Montana): Scholars Press für The Society of Biblical Literature (1975). XII, 178 S. (SBL Dissertation Series 24) kart. $ 4.20

Diese drei Dissertationen haben trotz aller Unterschiede in Thema und Methode eines gemeinsam: die Einbeziehung des Deuteronomiums und der von ihm ausgehenden geistigen Bewegung in die Argumentation. Sie reihen sich so in die vielen modernen Untersuchungen ein, welche die entscheidende Bedeutung der deuteronomischen Bewegung für die Religions- und Geistesgeschichte Israels herausstellen.

H. W. Gilmer gibt zunächst einen lehrreichen Überblick über die Geschichte der Erfoschung des israelitischen Rechts (1–26) und stellt die These auf: „the If-You formulations in Israelite law are not a late mixture of types, but an old form which had been in use over a long period of time and which is clearly related to the commands and prohibitions" (26). Diese These sucht er nun im weiteren Verlauf der Arbeit zu beweisen.

Zu diesem Zweck untersucht er die Formulierung „Wenn du/ihr das und das tust/tut, wird das und das geschehen" im AT außerhalb der Gesetzestexte, also in den „Geschichtsbüchern", in der prophetischen und in der weisheitlichen Literatur (27–43). Dabei unterscheidet er Bitten Untergebener an Vorgesetzte (‚requests'), Instruktionen und Weisungen Vorgesetzter an Untergebene im Imperativ (‚directives'), Übereinkünfte (‚agreements'), Drohung und Versprechen (‚threats and promises') und Ratschläge (‚counsels'). Alle diese Formen kommen in den „Geschichtsbüchern" vor, hauptsächlich im Singular; die Propheten bevorzugen Drohungen und Verheißungen im Plural; die Weisheitsbücher kennen insbesondere Ratschläge und Weisungen eines Vaters an den Sohn oder eines Lehrers an den Schüler im Singular. Jedenfalls kennen jeweils schon die ältesten Bücher bzw. Schichten die Wenn-Du/Ihr-Formulierung.

Jetzt erst kommt Vf. zum eigentlichen Thema, zur Wenn-Du/Ihr-Formulierung in den atl Gesetzestexten. Diese findet sich zwar gelegentlich schon im Bundesbuch, besonders häufig aber im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz. Sie verrät eine Tendenz zur Paränese. Charakteristisch für sie ist eine Humanisierung des Rechts. Im Deuteronomium aber wird diese Formulierung besonders angewandt in Gesetzen und Vorschriften, die sich auf die Zentralisierung des Kultes und auf den Heiligen Krieg beziehen. Die Kreise, die das Deuteronomium schufen, fanden diese Formulierung für besonders geeignet, ihre Version des israelitischen Rechts vorzulegen. Da sie sich auch im Heiligkeitsgesetz findet, das sicher von levitischen Kreisen herkommt, dürfte Dtn ebenfalls von Leviten stammen; Leviten wirkten in der staatlichen Rechtsprechung der Königszeit mit und müssen in den Schreiberschulen ausgebildet worden sein. Darum ist das Deuteronomium letzten Endes in den Schreiberschulen geschaffenes Recht. Die dafür Verantwortlichen haben aber nicht das im ganzen Alten Orient verbreitete kasuistische Recht („Wenn jemand das oder das tut, hat er das oder das zu leisten") in die Du/Ihr Formulierung übertragen, sondern eher das apodiktische Recht, weil die Gesetzestexte in der Wenn-Du/Ihr-Formulierung viel näher an apodiktischen Gesetzen („Du sollst . . .") stehen.

Ein kurzer Ausblick auf die außerisraelitischen Texte zeigt, daß dort die Wenn-Du/Ihr-Formulierung hauptsächlich in Instruktionen an Kult- und Hofpersonal, in militärischen Anweisungen und in Verträgen vorkommt, hauptsächlich aber in der Weisheitsliteratur. Überlegungen über den Ursprung dieser Formulierung in Israel schließen die eigentliche Untersuchung ab. Letzten Endes stammt diese Formulierung, wie Vf. meint, aus dem Sippen- bzw. Familienethos, d. h. aus der Unterweisung der Jugend durch die für die Erziehung Zuständigen. Von dort wurde sie übernommen von den Weisen, von den Priestern für die kultische Unterweisung, vom König für die Instruktion der Beamten, von den für die Gesetzgebung und Gesetzesunterweisung Verantwortlichen. Das Deuteronomium verrät in dieser Hinsicht „a royal court milieu" (111).

Eine „Conclusion" faßt die Ergebnisse zusammen. Die in dieser Formulierung abgefaßten Gesetzestexte und Weisheitsregeln verraten, besonders in Dtn, „interests of the ruling class" und eine enge „connection between law and wisdom" (115). Eine relativ kurze Bibliographie schließt die Arbeit ab. Die Anmerkungen stehen leider am Schluß. Register fehlen.

Die Arbeit behandelt ein zweifellos wichtiges und interessantes Thema und kommt zu bedeutenden Schlußfolgerungen. Diese sind aber nicht immer überzeugend, weil die Untersuchung viel zu pauschal angelegt ist, kaum Einzeltexte genau analysiert und zu unterschiedliche Textgattungen zusammenfaßt. Der enge Zusammenhang zwischen Wenn-Du/Ihr-Formulierung in den Gesetzestexten und dem sog. apodiktischen Recht hätte an Einzeltexten genauer aufgezeigt und überzeugender bewiesen werden müssen.

Enger und darum in Einzelargumentierung überzeugender hat J. R. Lundbom sein Thema abgehandelt. Er beschränkt sich auf ganz bestimmte Phänomene israelitischer Rhetorik im Buch Jeremia, nämlich nur auf die Inclusio und den Chiasmus, und weist diese an konkreten und in der Regel für seine Zwecke hinreichend eingehend analysierten Texten nach. Er zeigt, daß sowohl größere Textkomplexe, wie etwa Jer 1–20, ja sogar das ganze Buch Jer, als auch einzelne Redeeinheiten, als auch einzelne Abschnitte innerhalb von Redeeinheiten durch Inclusio und Chiasmus strukturiert sind. Weniger überzeugend allerdings ist bei ihm der etwas voreilige Schluß, daß mittels dieser beiden rhetorischen Kunstgriffe der Prophet selbst oder sein unmittelbarer Schüler Baruch die Hörer, und das heißt eine zur kultischen Verkündigung versammelte Gemeinde angesprochen hat. Er schließt das vor allem aus Texten wie Jer 36, wonach Jeremia bzw. Baruch auch umfangreichere Texte vorgetragen haben, die für die Hörer leicht faßbar waren, weil diese infolge der rhetorisch wirkungsvoll eingesetzten Kunstmittel der Inclusio und des Chiasmus die Zusammenhänge und gedanklichen Schwerpunkte der Rede leicht erkennen konnten. Ob aber die Hörer wirklich so weit auseinanderliegende Texte wie 1,5 und 20,18, die die in 1–20 fast unversehrt erhaltene sog. Urrolle des Jeremia einrahmen sollen, als bewußt formulierte Inclusio erkennen konnten, ist doch sehr unwahrscheinlich, zumal die beiden Verse nicht einmal im Wortlaut, sondern nur in zwei Wörtern und sonst nur bei großzügiger Auslegung dem Sinne nach übereinstimmen.Bei kleineren Texteinheiten aber ist die Beweisführung durchaus schlüssig. Überzeugend ist auch der Nachweis, daß die Anwendung der beiden Kunstgriffe durch das Deuteronomium beeinflußt und daß überhaupt die Sprache Jeremias und Baruchs durch das Deuteronomium geprägt worden ist.

Der Analyse der Texte geht eine Einführung voraus, die einen lehrreichen Überblick über die Geschichte der Erforschung der atl Poesie und ihrer rhetorischen Stilmittel gibt. Die Untersuchung schließt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse und einigen Schlußfolgerungen, die allerdings recht kühn sind und sicher nicht von allen Exegeten übernommen werden: Jer 24–45 ist die durch Baruch verfaßte Biographie des Propheten, entstanden bald nach 586 in Ägypten. Jer 1–20 ist die von Jeremia an Baruch diktierte Urrolle, 22f; 30f und 46–51 sind Erweiterungen jener Urrolle, ebenfalls von Baruch hinzugefügt. Überhaupt muß man Baruch als den Hauptredaktor des ganzen heutigen Jer-Buches ansehen. Baruch war „a Deuteronomic scribe", selbst mit der Sprache und den rhetorischen Stilmitteln von Dtn bestens vertraut.

In einem Anhang weist Vf. nach, daß nicht R. Lowth den hebräischen Parallelismus als vorherrschende Eigenart der atl Poesie entdeckt hat, sondern der Gymnasiallehrer aus Frankfurt a. d. Oder Christian Schoettgen in einem 1733 veröffentlichten Werk. Leider sind auch in dieser Dissertation die Anmerkungen an den Schluß des Bandes gesetzt; auf sie folgen aber noch eine ausführliche Bibliographie, ein Autoren- und ein Stellenregister.

Diese Arbeit hat zwar die Jeremia-Forschung sicher nicht zu einem befriedigenden Abschluß gebracht, aber sie gibt doch Anregungen, die weiterwirken werden und das Buch Jer in neuem Licht erscheinen lassen. Auch die Erforschung der atl Poesie kann und muß hier anknüpfen.

Ein noch enger begrenztes Thema behandelt J. L. Crenshaw in seiner 1964 abgeschlossenen und Literatur nur bis zu diesem Zeitpunkt verarbeitenden Dissertation. Es geht hier um die sog. Doxologien Am 4,13; 5,8f und 9,5f. Zu ihrer Aufhellung und besonders zur Klärung der Herkunft des Refrains „Jahwe (der Gott) der Heerscharen ist sein Name" muß Vf. sehr weit ausgreifen und viele atl Texte aus anderen Büchern mitheranziehen.

Er bietet zuerst eine recht ausführliche Übersicht über die Geschichte der Forschung auf dem Gebiet der Doxologien, legt einige Überlegungen zum Vokabular der Amos-Doxologien vor, klärt den Textbestand und gibt eine Übersetzung. Er läßt die Frage offen, ob die drei Amos-Doxologien einmal einen in drei oder mehr Strophen gegliederten Hymnus bildeten oder je für sich zum Zweck des Einbaus in das Am-Buch abgefaßt wurden, Dann versucht er, die Herkunft und Geschichte des Refrains „Jahwe der (Gott der) Heerscharen ist sein Name" zu ergründen. Er findet zwei Typen dieses Satzes und zeigt, daß er immer in Verbindung mit Schöpfungsaussagen im Zusammenhang entweder mit Gerichtsverkündigung wegen Götzendienst, mit der Aufforderung, nur bei Jahwe zu schwören, oder in Aussagen über die rettende Macht Gottes vorkommt. Zwar meint Vf., den Schöpfungsglauben in Israel schon als sehr alt nachweisen zu können. Aussagen in Verbindung mit dem Satz „Jahwe der Heerscharen ist mein Name" und in den soeben dargelegten Zusammenhängen waren aber besonders aktuell in und nach dem Exil.

Die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung führte dazu, die Gerichtsbotschaft der Propheten ernst zu nehmen, das Schwören bei fremden Göttern scharf zu verurteilen, aber die Hoffnung auf Jahwes Vergebung und rettende Macht in Zusätzen zu den Unheilsworten der Propheten anklingen zu lassen. Der Satz „Jahwe der Heerscharen ist sein Name" ist an sich eine alte kultische Formel aus dem Lade-Heiligtum von Schilo; sie kam mit der Lade ins Zionsheiligtum und wird in und nach dem Exil vor allem mit Schöpfungssausagen in den soeben dargelegten Zusammenhängen verbunden. In das Amos-Buch sind die Doxologien mit jener Formel eingefügt worden, um die Amos-Botschaft für den kultischen Vortrag geeignet zu machen. Das geschah wahrscheinlich erst nach dem Exil. Ähnliche Doxologien finden sich auch in anderen Prophetenbüchern; sie wurden in Deuterojesaja ausgeweitet, und sie haben das nachexilische Gebet geprägt, wie die Anfänge der Gebete Esras, Nehemias und in den deuterokanonischen Büchern zeigen.

Eine Einzelauslegung der drei Doxologien in ihrem jeweiligen Amos-Zusammenhang und eine Zusammenfassung schließen die Dissertation ab. Ein Postscriptum erwähnt noch nach 1964 erschienene Literatur. Vf. meint aber, daß diese ihn nicht zur Revision seiner Auffassungen zwingt. Er gesteht freilich, daß er W. Berg, Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch, Bern-Frankfurt 1964, nicht mehr einsehen konnte. Das ist schade; denn eine Auseinandersetzung mit dieser Arbeit wäre interessant gewesen, weil sie in einigen Punkten doch zu anderen Ergebnissen kommt. Ein ausführliche Bibliographie ist am Schluß beigegeben. Register fehlen, obwohl insbesondere ein Stellenregister nützlich gewesen wäre. Die Anmerkungen stehen jeweils unter dem Text, was man sich für alle Bände der Reihe wünscht.

Im ganzen ist es eine lesenswerte Untersuchung, die zeigt, wie man exegetische Einzelprobleme nur in größeren Zusammenhängen lösen kann und wie darum auch thematisch so eng abgegrenzte Arbeiten wichtige Beiträge zur Theologie und Religionsgeschichte, aber auch zur Literaturgeschichte des AT erbringen können. Die Argumentation ist im großen und ganzen überzeugend, wenn man auch in Einzelheiten Fragezeichen anbringen wird. Eine solange zurückliegende Dissertation sollte man aber

doch vor der Drucklegung anhand neuerer Untersuchungen gründlich überarbeiten. Dann hätte die Durchschlagskraft der Argumente sicher gewonnen.

München Josef Scharbert

Ammassari, Antonio: **La religione dei Patriarchi.** Studi biblici. – (Roma): Pontificia Università Urbaniana – Città Nuova Editrice (1976). 305 S. kart. Lit. 4.500

Selten wird man durch den Titel eines Buches so irregeführt wie hier. Man erwartet einen Sammelband mit „biblischen Studien", die wenigstens in der Hauptsache etwas mit den Patriarchen und ihrer Religion zu tun haben. In Wirklichkeit handelt nur die letzte kurze Studie, die den Haupttitel des ganzen Bandes trägt (233–249), von den Partriarchen. Hier vertritt Vf. die Meinung daß man die Patriarchen ruhig als Monotheisten bezeichnen kann, und daß sie mit Recht als die Väter der drei großen monotheistischen Religionen gelten. Man sollte sie aber nicht als Nomaden oder Halbnomaden und ihren Lebensraum nicht als Wüste bezeichnen; sie siedeln sich vielmehr immer in der Nähe der Städte an und betreiben auch Ackerbau und weiden nur ihre Herden in einem größeren Gebiet, das in der Regenzeit bis tief in die Steppe hinein reicht.

Der Gedanke, daß Israel nicht in der Wüste seinen Ursprung hat und kein Wüstenideal kennt, sondern nur notgedrungen zeitweise die Wüste als schützendes Rückzugsgebiet aufsucht, kehrt in mehreren der hier gesammelten Studien wieder, vor allem in der vierten: „L'insediamento di un pastore e la sua fiducia di abitare nella casa del Signore per sempre" (193–202). Hier versucht Vf. die Datierung des Ps 23 in salomonischer Zeit zu rechtfertigen. Der hier geschilderte Hirte lebt in der Nähe der Stadt, hat einst die Gastfreundschaft eines Stadtfürsten genossen und überträgt diese Erfahrung auf den ehemaligen Hirten David, der als König von Jerusalem nun die Gastfreundschaft Gottes, der auf dem Zion wohnt, genießt.

Außer der Studie 6 „Osservazioni sulla storia del testo dell' A. T." (221–231), welche auf die große Mannigfaltigkeit von Textformen des AT hinweist, die anscheinend alle als legitim galten, sind noch zwei weitere Studien Psalmen und je eine dem „Bundesbuch" und den Kapiteln 50 und 51 des Jaremia-Buchs gewidmet.

Die umfangreichste ist die erste: „Ricordati, o Signore, per amore di David ... (Sal. 132): esegesi storica di un salmo" (9–135). Sie bietet eine umfassende Auslegung des Ps 132. Hier wird zunächst sehr eingehend die Textgeschichte untersucht, wobei wieder die Vielfalt der Textvarianten auffällt, welche bereits auf die sehr verschiedenartige Auslegung hinweisen, die dieser Psalm gefunden hat. Ferner werden die Struktur des Psalms, die biblischen und außerbiblischen Motive, die in Ps 132 vorkommen, und die Redaktionen, die der Psalm in 2Chr 6,41f, in 11QPs^a und in der Septuaginta erfahren hat, besprochen. Es folgt eine Vers-für-Vers-Auslegung und die italienische Übersetzung. Ausführlich legt dann Vf. die Auslegungsgeschichte von den Rabbinen bis zu den Kirchenvätern dar und versucht dann die Datierung zu klären. Ein Vergleich des Inhalts mit der Natanweissagung von 2Sam 7 und ihrer Parallelen sowie Spuren sehr alter Orthographie weisen auf die frühe Königszeit; jedenfalls ist traditionsgeschichtlich der Psalm älter als die stark deuteronomistisch gefärbte Natanweissagung, er ist vordeuteronomisch, da er keine Spuren deuteronomischen Stils aufweist. Eine ausführliche Bibliographie beschließt diese Studie.

Mit der Auslegungsgeschichte des Psalms 22 hat es die fünfte Studie „La esegesi giudaica tradizionale del Salmo 22" (203–220) zu tun. Qumran, LXX, Targum, der Midrasch zu Ps 22 und das NT deuten ihn messianisch oder eschatologisch.

Die zweitlängste Studie ist die dritte „Le profezie di Geremia contro Babilonia" (149–191). Hier versucht Vf. das diachronische Verhältnis von Jer 50 und 51 zu klären mit dem Ergebnis: Jer 51 ist einige Jahrzehnte älter als 50 und noch vor dem Einzug des Kyrus in Babylon geschrieben; 50 dagegen ist eine prophetia ex eventu, verfaßt unter den Erfahrungen des Siegs des Kyrus. Unter dem Einfluß dieser beiden Kapitel blieb Babylon bei Juden und Christen Bild für eine selbstherrliche, widergöttliche und unsittliche Weltmacht oder Weltstadt.

Die Studie 2 „La redazione del Codice dell'Alleanza (Es. 20,22 e 24, 3–8) e lo stile degli atti giuridici di Elefantina" (137–148) vergleicht das Bundesbuch, insbesondere seinen Anfang und seinen Schluß, mit den perfektisch formulierten „Vorgeschichten" in den Heiratsverträgen der Elephantine-Texte mit einem überraschenden, aber m. E. wenig überzeugenden Ergebnis: In beiden Textgattungen wirkt das Schama der altorientalischen Vasallenverträge nach, vor allem die Vorstellung, daß der juridisch stärkere Partner die Initiative zum Vertragsabschluß ergreift: der Großkönig gegenüber dem Vasallen – Gott gegenüber Israel – der Heiratswillige gegenüber der Braut.

Abkürzungsverzeichnis, Sachindex, Verzeichnis der zitierten Autoren, Verzeichnis der biblischen und außerbiblischen Quellentexte, Index hebräischer, anderer semitischer, griechischer und lateinischer Wörter und Inhaltsverzeichnis schließen den Band ab. Die recht zahlreichen Anmerkungen stehen jeweils unter dem Text.

Trotz des anfangs kritisierten irreführenden Titels sind die hier gesammelten Studien lesenswert. Einige von ihnen, besonders die zu Ps 132 und zu Jer 50f, sind beachtenswerte Beiträge zur Exegese und zur Geschichte des Textes und der Auslegung. Vf. vertritt zwar manchmal sehr eigenwillige Auffassungen, aber auch sie sollten ernstlich überlegt werden. Die sehr frühe Datierung der Psalmen 23 und 132 sowie die angeblich engen Beziehungen zwischen den altorientalischen Vasallenverträgen, dem atl „Bundesformular" und den Elephantine-Texten, aber auch das Fortleben der Patriarchenreligion in Elephantine, das in der letzten Studie erwiesen werden soll, werden dem Vf. allerdings wenige Fachkollegen abnehmen.

München Josef Scharbert

Stuhlmacher, Peter: **Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 187 S. kart. DM 17.80

Der Band beinhaltet fünf Aufsätze des Vf., darunter zwei unveröffentlichte, zu hermeneutischen Fragen in der neutestamentlichen Exegese und ihrer Geschichte. Es ist Anliegen des Vf., „der gängigen hermeneutischen Naivität der Exegese" (24) zu wehren, und daher bemüht er sich, „eine Sicht der Heiligen Schrift und ihrer Sinnmitte zu erarbeiten, welche zur öffentlichen Bezeugung des Evangeliums ermutigt, ohne aus der wissenschaftlichen Verantwortung der Exegese auszubrechen" (5). Anlaß ist die Diagnose, „daß die Exegese sich in den ungeklärten Prinzipienfragen ihrer eigenen Methoden verfangen hat" (11). Nach der Lektüre der fünf Beiträge in diesem Band hat man zwar einen guten historischen Überblick, wie es auslegungsgeschichtlich zu dieser Situation kommen konnte, aber es werden kaum methodische Wege aufgezeigt, aus der Krise herauszukommen. Von den Impulsen aus der Sprachanalyse und der Kommunikationstheorie, der Textpragmatik und Textsoziologie findet sich in diesem Band keine Spur, obwohl Hermeneutik heute nicht mehr ohne die Hilfe dieser Nachbardisziplinen betrieben werden kann. Die reformatorischen Exklusivartikel Sola Scriptura, Sola Fide und Solus Christus bleiben die konstanten Aprioris dieser Hermeneutik, so daß katholischerseits manche Fragen zu stellen wären. Immerhin weist der erklärte Wille zu einer ökumenisch offenen Problemstellung auf eine verheißungsvolle Zukunft des hermeneutischen Dialogs hin, was sich etwa in der Forderung des Vf. niederschlägt, stärker die Interpretation der Tradition (34) zu betreiben. Zu dem Programm des Vf. gehört daher protestantischerseits auch, „die Ausbildung eines dialogischen Bewußtseins gegenüber der Tradition" (36) zu fördern.

Der erste Beitrag S. 9–49 „Neues Testament und Hermeneutik – Versuch einer Bestandsaufnahme" aus ZThK 68 (1971) 121–161 befaßt sich mit hermeneutischen Grundproblemen historisch-kritischer Textinterpretation seit F. Chr. Bauer. Vf. geht von Luthers Bestimmung des literarischen Schriftsinns als des eigentlich geistlichen aus und setzt dazu die gegen das katholische Traditionsprinzip gerichtete innere Verfestigung des Schriftverständnisses der lutherischen Orthodoxie ab, die dazu führte, daß in der Aufklärung die historische Bibelhermeneutik unter antidogmatischen und antikirchlichen Vorzeichen entwickelt wurde. In dieser Lage versuchte F. Ch. Baur eine Synthese von historischer und theologischer Schriftbetrachtung, wobei er die Theologie des NT als eine Entwicklungsgeschichte des christlichen Bewußtseins verstand. Da hiermit die Problematik einer Konzeption der Universalgeschichte angesprochen ist, untersucht sie Vf. mit Hilfe der von Ernst Troeltsch 1898 vorgelegten Untersuchungen über Kritik, Analogie und Korrelation. Dann werden Karl Barth's und Adolf Schlatter's Stellung zur historischen Kritik untersucht und schließlich Bultmanns Analyse der Vorurteilsstruktur nachgezeichnet.

Der zweite Beitrag „Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese" S. 50–58 stellt ein Diskussionsvotum vom Sept. 1971 dar und war in ZNW 63 (1973) 18–26 abgedruckt. Der dritte Beitrag „Historische Kritik und theologische Schriftauslegung" S. 59–127 ist hier erstmals veröffentlicht und stellt die Thesen des Vf. zur Hermeneutik in einen größeren auslegungsgeschichtlichen Hintergrund, ohne neue Ansätze einzubringen. Eine kurze Sichtung der katholischen Hermeneutik S. 94–99 schildert zutreffend, wenn auch viel zu knapp, die Entwicklung in diesem Bereich. In einer Mammutanmerkung von vier ganzen Seiten (Anm. 48 S. 103ff) geht Vf. mit Gerhard Maier, Das Ende der historisch-kritischen Methode, 1974 ins Gericht, ohne freilich alle interessanten Anregungen und gewagten Thesen dieser Schrift widerlegen oder entkräften zu können. Zum Thema „Mitte der Schrift" und „Kanon im

Kanon" müßte heute in der Tat seitens der Textpragmatik hermeneutisch Neues gesagt werden, was Luther und die Reformation so noch nicht sagen konnten. Der vierte Aufsatz „Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie" S. 128–166 bietet im Kern die Antrittsvorlesung des Vf. in Tübingen vom April 1973 und war in ZThK 70 (1973) 365–403 veröffentlicht. Schließlich folgt am Schluß S. 167–183 noch ein Vortrag vor der bayrischen Landessynode vom April 1975 mit dem Titel „Evangelische Schriftauslegung heute".

Im ganzen stellt die Aufsatzsammlung ein beeindruckendes Zeugnis methodischen Nachdenkens dar, das sich freilich weitgehend im Nachzeichnen theologie- und exegesegeschichtlicher Entwicklungslinien seit der Reformation bis heute erschöpft und daher kaum weiterführt. Anders verhält es sich mit den Thesen des Vf. in seinem Aufsatz „Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments" in EKK-Vorarbeiten 4 (1972) 11–55, wo Bedenkenswertes zur Tradition gesagt wird, um aus der protestantischen Engführung des Sola Scriptura herauszufinden.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 234 S. (Quaestiones Disputatae 74) kart. DM 34.–

Die Frage, wie Jesus selbst, Paulus, Lukas und Johannes den Tod Jesu verstanden haben, wird exegetisch so behandelt, daß die Probleme heutigen Verstehens dabei implizit oder explizit weithin mitbedacht werden. Die Diskrepanz heutiger Exegese tritt am sichtbarsten bei der Behandlung des eigenen Verständnisses Jesu hervor. Zwar wird H. Schürmanns Vorschlag, das letzte Mahl als prophetisch-zeichenhafte Geste zu verstehen, durchweg begrüßt, dann aber scheiden sich die Wege.

J. Gnilka bietet einen Überblick über Kriterien für Echtheitsbestimmung und bisherige Lösungen, sieht im Topos vom gewaltsamen Geschick des Propheten eine sehr alte, aber keineswegs sicher auf Jesus zurückzuführende Anschauung und bespricht besonders das letzte Mahl. Anders als die Zeichen von Einzug und Tempelreinigung ist dieses auf eine Deutung angewiesen. Bei den Deuteworten wie bei vorangehenden Äußerungen Jesu (Mk 10,45) kommen wir aber nicht weiter als bis zu einer offenen Frage. Worte, die vom Sühnetod reden, sind eher von der frühchristlichen Abendmahlsfeier herzuleiten als von Jesus selbst.

Das scheint mir bestätigt zu werden durch A. Vögtles ausgesprochen sorgfältige, fast zu ausführliche Untersuchung aller Möglichkeiten, Jesus selbst eine Deutung seines bevorstehenden Todes zuzuweisen. Der Topos vom Prophetenschicksal ist primär Deutung der Geschichte Israels und schlösse auch Jesu Tod als Regelfall ein, nicht als etwas Außerordentliches; eine jüdische Erwartung einer Himmelfahrt des Märtyrerpropheten bleibt höchst fraglich (vgl. meine Besprechung von K. Berger, die in ThLZ erscheinen soll). Das Menschensohnwort Mk 9,31 mit seiner Vorstellung vom leidenden Gerechten kann schwerlich als jesuanisch erwiesen werden. Am ehesten kämen die Gottesknechttexte Deuterojesaias in Frage; doch müßte dann Jesus die Frage der Einbeziehung der Völker aufgegriffen haben. Vor allem wäre aber das Nebeneinander von Jesu Bußpredigt und seiner Überzeugung von der Sühnkraft seines Sterbens unbegreiflich; hätte er seine Sicht gewandelt, und wäre es erst beim letzten Mahl, müßte er das auch ausgesprochen haben. Dies kann aber weder Mk 10,38/Lk 12,50 noch der Mahlbericht belegen, und die spärlichen Aufnahmen von Jes 53 wie die Diskussion über die Heidenmission in der frühen Gemeinde sprechen ausdrücklich dagegen. Nachösterliche Entstehung der verschiedenen Deutungen des Todes Jesu hingegen ist leicht begreiflich.

Ganz entgegengesetzt argumentiert R. Pesch. Nach einem Forschungsüberblick bespricht er die Abendmahlsüberlieferung mit dem Ergebnis, der markinische Bericht sei entschieden der paulinischen Kultätiologie vorzuziehen und in allen Stücken im wesentlichen historisch wie auch sein ursprünglicher Kontext (Vorbereitung des Passamahles und Ansage des Verrates). Wie die ungenaue Zeitangabe Mk 14,12, die Verwendung von „Jünger" statt „die Zwölf", der seltsame Übergang von V.16/17, wonach Jesus zwei Jünger vorausschickt und „mit den Zwölfen" nachkommt, dann zu erklären ist, wird wohl Peschs Kommentar erweisen müssen. Daß die zwei parallelen Genitivi absoluti („als sie aßen", Mk 14,18.22) sich auf Vorspeise und Hauptmahl beziehen, ist natürlich denkbar; immerhin stoßen sie sich, und daß die Konstruktion für Markus nicht typisch ist, spricht in keiner Weise dagegen, in V.22a den Beginn einer alten liturgischen Einheit zu sehen, die hier eingeschoben wurde. Daß die in Korinth übliche paulinische Form der Deuteworte stärker gräzisiert ist als die bei Markus überlieferte, ist fast selbstverständlich, sagt aber noch nichts über den Inhalt. Mir scheint immer noch die Wahrscheinlichkeit, daß eine nichtparallele Form von Brot- und Becherwort (Paulus) sekundär im liturgischen Gebrauch parallelisiert wurde (Markus, noch stärker Justin und heutige Liturgien), wesentlich größer zu sein als das Umgekehrte. Die große Frage, wieso, falls die parallele Formulierung primär wäre, dann „Leib" und „Blut" nebeneinanderstünden statt dem einzig und überaus häufig nachweisbaren „Fleisch" und „Blut", ist nicht erwähnt. Schließlich beweisen auch 1 Kor 10,16 („Segensbecher") und 11,25 („nach dem Essen") gute historische Tradition in diesem Milieu. Daß hier schon eine Feier mit Brot allein vorausgesetzt sei, bleibt mir ebenfalls sehr fraglich. Für Pesch ist die Todesprophetie Mk 14,25, die noch kein kommendes Messiasmahl „mit euch" (Mt 26,29) anvisiert, das Schlüsselwort. Man müßte dann fragen, was die Tatsache bedeutet, daß Mk 9,1; 13,30; Mt 5,18; 10,23 die gleiche Formalstruktur aufweisen. Im Brot- und Weinwort deute Jesus sich selbst, was im Rahmen der Passaliturgie verständlich werde, und biete mit den Gebegesten sich selbst als den für ganz Israel im Sinne von Jes 53 Sterbenden seinen Jüngern dar, den Stammvätern des neuen Israel. Die Aporie ntl Rückfrage wird klar: unmöglich ist eine solche Rekonstruktion ja nicht, obwohl sie mir (mit Gnilka und Vögtle) recht unwahrscheinlich ist; aber ich fürchte, daß wir hier über, immer auch subjektiv bedingte, Abwägungen nicht hinauskommen.

Der Herausgeber faßt die paulinische Sicht zusammen und betont in einem relativ knappen und präzisen Überblick die Verschiedenheit der verwendeten Bilder und das spezifisch paulinische Verständnis des Kreuzes. J. Beutler behandelt die johanneische Sicht anhand der Bilder von Lamm, Weizenkorn und Hirten, des Kaiaswortes und vor allem der Fußwaschung, bei der er Evangelisten und nachjohanneische Redaktion scheidet. Der Tod Jesu ist hier zwar relativ stark betont, aber als Heimgang des Offenbarers verstanden.

Interessant ist die Zusammenfassung durch R. Schnackenburg, in der auch theologische Sachkritik und hermeneutische Frage zu Worte kommen. Bei Paulus wird die zentrale Bedeutung der Aussage von der Stellvertretung Christi in ganz unterschiedlichen Kontexten durch Hinweis auf Gal 3,13f; 2 Kor 5,21; 8,9, aber auch die Schwierigkeit ihrer Aufnahme bei modernen Menschen aufgezeigt. Das lukanische Weg-schema mit seiner Pro-existenz Jesu, von dem vorher nur sporadisch die Rede war (S. 43f, 60, Anm. 10, besonders bei Vögtle S. 80–87), ist heute leichter verständlich. Ähnliches wäre von der existentialen Ausrichtung des Johannes zu sagen, obwohl dort die dualistische Sprache Schwierigkeiten bereitet. W. Breuning packt schließlich die grundsätzliche Frage nach der Verbindlichkeit ntl Aussagen noch kurz an und erklärt, Lukas übe als Prediger zwar eine wichtige Funktion aus, das reflektierende dogmatische Denken hingegen könne nicht hinter die Aussagen des Paulus zurückgehen.

Genau hier müßte weitergedacht werden. Was bedeutet es, daß Jesus, wie immer man ihn versteht, jedenfalls keine Satisfaktionslehre entwickelt, sondern an ihre Stelle sein ganzes Leben und Sterben und eine Verkündigung in Gleichnissen gesetzt, daß die Gemeinde gerade die am weitesten reichenden Aussagen in der hymnischen Form des Gebetes zu Gott ausgesprochen und daß selbst Paulus dort, wo er lehrhaft formuliert, doch eine ganze Fülle verschiedenster Bilder verwendet hat? Man könnte Breuning wohl zustimmen, wenn man die Verkündigung für das wirklich Entscheidende hält und die reflektierende Lehre als hinterherkommende Klärung, Wegweisung und Abschirmung gegen Irrwege versteht, nicht aber als eigentliche Darstellung des Evangeliums, das nur im lebenden, daher nie definitiv zu fixierenden Wort lebt. Das hat Luther noch gewußt, wenn er die Schrift im Vergleich zur mündlichen Predigt der Erstzeugen und ihrer Schüler als bloßen Notbehelf ansah.

Zürich Eduard Schweizer

Zedda, Silverio: **L'escatologia biblica.** Vol. II: Nuovo Testamento (eccetto i Sinottici). – Bresia: Paideia (1975). 573 S. (Esegesi biblica 7) kart. Lit. 6000

Der erste Band der biblischen Eschatologie von S. Zedda trug den Titel: L'eschatologia biblica. Vol. I: Antico Testamento e Vangeli Sinottici (Bresia 1972).

Der nun vorliegende 2. Band behandelt die Eschatologie der neutestamentlichen Schriften, abgesehen von den synoptischen Evangelien. Das Werk wurde 1967 abgeschlossen.

Ein erster Abschnitt des Buches ist überschrieben: L'eschatologia di San Paolo. Als paulinische Eschatologie wird erhoben: Die Heilsgeschichte trägt alttestamentlich wie neutestamentlich eschatologischen Charakter. Sie läuft auf die Vollendung zu. Die künftige Zeit bestimmt schon die Gegenwart. Diese gegenwärtige letzte Zeit ist die des Geistes und der Kirche. Der noch herrschende Tod ist schon durch das Leben besiegt. Die jetzige eschatologische Zeit ist als Kampf gegen Satan und die Mächte bestimmt. Die Zeit wird beendet durch die Parusie. Auferstehung, Gericht, Strafe oder Lohn sind die endlichen Ereignisse. Den Paulusbriefen angeschlossen ist eine sorgsame Interpretation der Eschatologie des Hebräerbriefes. Ein weiterer Teil des Buches behandelt

sodann die Eschatologie der Apostelgeschichte wie des Jakobusbriefes, der Petrusbriefe (wobei 1. und 2. Petrusbrief voneinander abgehoben sind) und des Judasbriefes. Ein umfangreicher Teil beschreibt die Eschatologie „des heiligen Johannes", also des 4. Evangeliums und der Johannesbriefe. In diesen Schriften ist die Eschatologie vergegenwärtigt als schon geschenktes ewiges Leben. Es besteht in der vom Vater gegebenen und im Geist gewirkten Einigung mit dem verherrlichten Christus. Dies ist „vertikale Eschatologie". Die Gegenwart ist aber im Dualismus gekennzeichnet als Existenz in Welt, Finsternis und Tod. Schon in der gegenwärtigen Zeit vollzieht sich das Gericht. Die Kirche trägt eschatologische Züge. Sie, wie jede christliche Existenz, wird in künftigem Gericht, Auferstehung und Ankunft Christi ewig vollendet werden. In einem letzten Teil wird sehr ausführlich die Eschatologie der Johannesapokalypse behandelt.

Das ganze vorliegende Werk ist in intensivem kritischen Eingehen auf die Texte gearbeitet. Sehr bedacht sind zwei zusammenfassende Schlußkapitel über Eschatologie und Geschichte sowie über Eschatologie und christliches Leben. Es bleiben aber erhebliche Fragen. Die 13 Paulusbriefe werden alle in gleicher Weise nebeneinander als paulinisch angeführt. So ist eine Unterscheidung und geschichtliche Entwicklung innerhalb des Corpus Paulinum kaum möglich. Allenfalls kann zu Phil 1,21–24 gesagt werden, daß neben der Erwartung der nahen Parusie eine Möglichkeit des vorherigen Todes sich andeutungsweise ausspricht. Daß Paulus etwa 1 Thess 4,15–17 die Naherwartung aussage, gilt grundsätzlich und aus den dogmatischen Gründen der Irrtumslosigkeit des Apostels als unmöglich. Paulus hat die Nähe der Parusie nicht gelehrt, allenfalls sie für sich persönlich erhofft. Aussagen über die Nähe der Parusie sind nicht temporal zu verstehen, sondern sie wollen bekunden, daß die Entscheidung durch das Werk Christi gefallen ist und Welt und Zeit im heilsgeschichtlichen Ende angelangt sind. Eine gewisse Entmythologisierung eschatologischer Aussagen wird zugestanden. Doch dürfen Grenzen nicht überschritten werden. Gegen radikale Entmythologisierung und existentiale Interpretation werden Wirklichkeit und apokalyptischer Ablauf von Parusie, Auferstehung und allgemeinem Gericht festgehalten. Reicht dies hin? Die apokalyptischen Motive und Geschichten stammen aus dem Alten Testament und frühjüdischen Apokryphen, überdies auch aus der (orientalischen) Umwelt der Bibel. Insofern sind sie nicht Offenbarung, sondern menschliche Vorstellungsversuche.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Nellessen, Ernst: **Zeugnis für Jesus und das Wort.** Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff. – Köln: Hanstein 1976. XXXIV, 321 S. (Bonner Biblische Beiträge 43) kart. DM 126.–; Ln. DM 136.–

Diese Habilitationsschrift (Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, 1974) beschäftigt sich mit dem Zeugnisbegriff im Lkev und in der Apg. Sie behandelt ein schon oft bearbeitetes Thema, wovon man hätte annehmen können, daß es erschöpfend dargestellt sei. Die aufgestellte These ist nicht in den gewohnten Rahmen einzuordnen. Sie hat aber sicherlich das Verdienst, dazu einzuladen, die vorliegenden Forschungsergebnisse neu zu durchdenken, ohne vorschnell die als gesichert geltenden Interpretationsergebnisse in Betracht zu ziehen. Die Einleitung (1–47) bietet einen guten Überblick über den Forschungsstand (bis 1972), über den Zeugnisbegriff im allgemeinen und genauerhin über den Gebrauch, wie ihn wohl Lk im Zusammenhang mit den 12 Aposteln versteht. Genau über diesen Punkt hielt N. eine erneute Auseinandersetzung für nötig, unter Berücksichtigung der diesbezüglichen Begriffsbedeutung, wo immer er sie im dritten Evangelium und in der Apg auftaucht.

Im gestellten Problemzusammenhang ist es einleuchtend, daß nicht alle Abschnitte im Lkev von gleicher Bedeutung sind. Es wird sich nicht über eine Reihe von Texten aufgehalten, in denen sich ein juristischer oder jüdischer Sprachgebrauch, direkt von AT inspiriert, widerspiegelt: Die Seiten 48–75 ebnen nur den Weg in diese Richtung. Sofort sei auch noch hinzugefügt, daß die beiden letzten Kap. (253–276) sich mit dem zentralen Problem gleichfalls nur am Rande auseinandersetzen: „Zeugnis und Geist" und „Das Zeugnis Gottes". Das wesentliche Kap., das die Hälfte des Buches ausmacht (76–211), beschäftigt sich mit den Texten, wo die Apostel und die Jünger als Zeugen auftreten. Das Kap. „Paul und Stephan als Zeugen" (212–252) macht N. alle Ehre.

Das lange Zentralkapitel kann verstanden werden als eine methodische Widerlegung dessen, was der Autor die „vorherrschende Meinung" nennt, die besonders gut darin zum Ausdruck kommt, was G. Schneider 1970 schrieb: „Im lukanischen Doppelwerk wird die Gruppe der zwölf Jesusjünger mit dem Apostelbegriff zur Deckung gebracht. Lukas schränkt den Apostelbegriff grundsätzlich auf die Zwölf ein. Dazu kommt, daß im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte die Gruppe der zwölf Apostel auch wesentlich mit den Zeugen identifiziert wird" (38). Es geht nicht darum zu bestreiten, daß die zwölf Apostel von Lk als die Zeugen Christi vorgestellt werden, und selbst als privilegierte Zeugen, sei es als Gruppe (Apg 4,33; 5,32; Lk 9,5) oder der eine oder andere als Repräsentant der Gruppe (Apg 2,40; 3,15; 8,25). Was gezeigt werden soll ist, daß die Apostel Zeugen im Inneren einer größeren Gruppe sind, die auch andere Jünger als die zwölf Apostel ansieht.

Nachdem N. die Erklärung Lk 21,13 etwas überraschend eingefügt hat, nimmt er sich die Abschnitte vor, auf Grund deren die „vorherrschende Meinung" glaubt sich stützen zu können: Lk 24,48; Apg 1,8.22; 2,32; 10.39–42; 13,31. Bei jedem Fall meint er feststellen zu können, daß die Gruppe derer, die man Zeugen nennt, größer ist als die der Apostel. Daher wird es also ziemlich leicht einsichtig, daß Lk die Berufung der „Zeugen" auf Paulus und Stephan ausdehnen könnte, ohne sie damit in den Rang von Aposteln zu erheben, noch Paulus zum „dreizehnten Zeugen" (Chr. Burchard) zu machen.

Während wir die Hauptthese dieses Werkes ausführlich betrachtet haben, wurde den Fragen, die sich in ihrem Umkreis befinden, noch keine nähere Beachtung geschenkt, angefangen bei der, die der Titel zum Ausdruck bringt: Die Frage nach der Beziehung zwischen Zeugenschaft und Missionsrede. Die kenntnisreich beurteilten Resultate werden mit wünschenswerter Klarheit in einer kurzen synthetischen Zusammenfassung dargestellt (277–280). Aber das Buch ist natürlich an seiner Hauptthese zu beurteilen. Der Autor ist gut über die Literatur seines Fachgebietes orientiert, und er weiß, daß er gegen den Strom schwimmt; die Tatsache, daß er nicht ganz auf dem neuesten Forschungsstand ist (bis 1972, s. o.), ändert nichts an der Angelegenheit. Seine exegetische Arbeit ist sorgfältig: Die Schwierigkeit, der Argumentation in einigen Punkten zu folgen, betrifft nicht die These selbst: also was die Interpretation von Lk 21,13 (100–106) angeht, die Art „dynamis" in Apg 4,33 zu verstehen (83), oder die Strukturanalyse von Apg 10,34–43 (184f). Eine Mißstimmigkeit bei der Interpretation von Apg 1,22 erscheint schwerwiegender, weil man dort das Herzstück der ganzen Argumentation berührt: Denn, trotz der sehr subtilen Erklärungen, die uns gemacht werden (172–178), wird es recht viel Mühe machen zuzustimmen, daß J. Barsabbas und Matthias schon Zeugen der Auferstehung Jesu waren, und daß die Wahl für Matthias sozusagen nur den Effekt gehabt hat, seine Zeugenschaft einzugliedern in die der übrigen Apostel. Wir meinen, daß diese Interpretation dem Text Gewalt antut. Die Art, wie mit Apg 1,8 (118–128) verfahren wird, ist nicht weniger seltsam. Der Rückverweis auf Lk 6,13 in Apg 1,2 zeigt, daß, bis V. 5 in jedem Fall, Lk die Gesprächspartner Jesu mit den elf Aposteln identifiziert; aber wir folgen nicht mehr, wenn man uns zeigen will, daß ab V. 6 Lk an eine größere Gruppe denkt. Erinnert das übrigens nicht an eine sehr kurzsichtige Logik anzunehmen, daß die Gegenwart von anderen Personen als den Aposteln Jesus notwendigerweise daran hindert, sich namentlich an die Apostel zu wenden? Es scheint ziemlich schwierig, Lk's Denkungsart auf ein solch schmalspuriges Gleis abzuschieben! Mit welchem Recht kann dann bestritten werden, daß Lk 24,48 direkt die elf Apostel betrifft, dieselben, an die sich die Zeugenverheißung des V. 49 richtet, so auch in Apg 1,4?

Zusammenfassend: Die nonkonformistische These, die in diesem Werk verteidigt wird, hat mich nicht überzeugt. Trotzdem erkennen wir dem Autor an, daß er uns Gelegenheit gegeben hat, den Lk-Text nochmal mit größerer Aufmerksamkeit zu lesen, und uns vielleicht zu Nuancierungen einiger Interpretationen angeregt hat. Durch die Diskussion, die das Buch sicherlich hervorrufen wird, dient es der Exegese.

Ottignies Jacques Dupont
(Übers. Robert Himmrich)

Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag. Hrsg. von E. T. Ellis und E. Gräßer. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1975). 411 S. kart. DM 48.–

Im Vorwort zur Festschrift für W. G. Kümmel schreiben die Herausgeber: „Wir grüßen Sie zu Ihrem heutigen 70. Geburtstag

mit großem Respekt vor der Konsequenz, mit der Sie aus theologischer Verantwortung einerseits für diszipliniertes wissenschaftliches Arbeiten am Neuen Testament eingetreten sind, und mit der Sie andererseits der Verfälschung des Auftrages der theologischen Fakultäten hierzulande sich widersetzt haben." Mit dieser Feststellung wird einem allgemein anerkannten und allseits geschätzten Exegeten nicht nur ein verdientes Lob ausgesprochen, sondern in viel stärkerem Maße die Anerkenntnis, daß sein Forschen und Lehren von konsequenter und um größte Objektivität bemühter Sorgfalt geprägt waren.

Wenn zu der vorliegenden Festschrift Schüler und Freunde des Jubilars aus ihrem eigenen Forschungsbereich Untersuchungsergebnisse geliefert haben, so geschah dies nicht zuletzt aus dem Grunde, W. G. Kümmel die von den Hg. ausgesprochene Anerkenntnis zu bestätigen. In 25 Beiträgen (unterschiedlichen Umfangs) wurden zu dem Thema „Jesus und Paulus" Teiluntersuchungen vorgelegt, die weiterführend und vertiefend, z. T. auch eigenständig und sich von Kümmels zu bestimmten Fragen vorgetragener Meinung abhebend Themenbereiche berühren, welchen dieser in seinen „wissenschaftlichen Arbeiten von Anfang an ein besonderes Interesse gewidmet" hatte (Vorwort). Wenn nun im folgenden die einzelnen Beiträge vorgestellt werden, dann unter dem Vorbehalt, daß dem Leser selbst eine kritische Auseinandersetzung darüber überlassen bleiben muß, worüber hier aus Raumgründen nur skizzenhaft orientiert werden kann.

C. K. Barrett untersucht (13–20) einige historische Probleme zu Mk 11,17 („Haus des Gebets und Räuberhöhle") im Zusammenhang der Tempelreinigungsperikope; die übliche Deutung als Räuber wird von B. abgelehnt; gemeint sei vielmehr „a guerilla, a nationalist rebel" (16). Zu den autobiographischen Angaben des Apostels Paulus in Gal 1,11 – 2,14 liefert F. F. Bruce einen die bisherige Diskussion weiterführenden Beitrag (21–29): Paulus gehe es in den genannten Texten nicht um Selbstdarstellung und Selbstrechtfertigung, sondern um die Darstellung seines Evangeliums als des einzig wahren. Aus der Feder R. Bultmanns stammt ein Beitrag über die Auslegungsgeschichte von Mk 4,3–9 (= Gleichnis vom Sämann) seit A. Jülicher (30–34). Zu Röm 9,30–33 äußert sich C. E. B. Cranfield (35–43): hier werde vor allem das Verhältnis des Apostels zum Gesetz betont, und zwar deutlicher, als dies üblicherweise erkannt werde. O. Cullmann betont in seinem Beitrag (44–56) die Nähe des „Stephanuskreises" zum Johannesevangelium; er stellt außerdem fest, daß sich bestimmte Übereinstimmungen auf den „historischen Jesus" zurückführen lassen (so das Tempelwort, die Menschensohnvorstellung und das Interesse für Samarien). Zur schwierigen Stelle Eph 3,18 liefert N. A. Dahl eine Untersuchung (57–75): Im Anschluß an M. Dibelius ist er der Meinung, daß der genannte Text eine Botschaft aussagen will, „which is simple and can be understood by all Christians" (75). Auf drei kürzere Beiträge [G. Delling, Die Bezeichnung „Gott des Friedens" und ähnliche Wendungen in den Paulusschriften (76–84); E. Dinkler, Philippus und der ANHP ΑΙΘΙΟΨ – Apg 8,26–40 (85–96); J. Dupont, Encore la parabole de la Semence qui pousse toute seule – Mc 4,26–29 (96–108)] folgt eine Studie von E. E. Ellis: ‚Weisheit' und ‚Erkenntnis' im 1. Korintherbrief (109–128); ein mythologisches Verständnis der genannten Termini sei abzulehnen, vielmehr sei mit Davies und Dupont ein jüdischer Hintergrund anzunehmen; vor allem aber seien Weisheit und Erkenntnis „in bestimmter Weise zu Christus und seiner eigenen Wirksamkeit in Beziehung" gestellt (127). E. Gräßer setzt sich in seinem Beitrag „Der Mensch Jesus als Thema der Theologie" (129–150) u. a. mit H. Braun, vor allem aber mit L. Schottroff auseinander; dem Versuch, eine „Christologie vom Menschen Jesus her" aufzubauen und das Christentum als Humanismus zu begreifen, setzt er die These entgegen, „daß Jesus die unbedingte Liebe zum bedürftigen Menschen darum gebietet, weil dieser der von Gott geliebte Bruder ist" (145). Zum sog. „Christushymnus" im Phil 2,6–11 stellt M. D. Hooker (151–164) u. a. fest, daß dieser Text den Gegensatz „Christus – Adam" zum eigentlichen Thema habe. Über die „Funktion der Schriftzitate und Anspielungen in Mk 11–16" sagt H. C. Kee (165–188; vgl. seinen umfassenden Überblick 167–171), daß Markus in Analogie zur „Pesher-Exegese" in Qumran das AT zitiert, um eine neue Bestimmung des Bundesvolkes, des Gesetzes als Ausdruck des Gotteswillens und der Erlösungshoffnung zu geben. Einem „Referat" über „Gemeinde und ihre Ordnung bei den Synoptikern und bei Paulus" (189–200) von E. Lohse folgt ein Beitrag von O. Merk: Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften (201–220), mit dem Ergebnis, daß nach dem Lk-Ev das die Gegenwart und Zukunft umfassende Reich Gottes „durch das Wirken des Geistes in der von Gott gelenkten Heilsgeschichte in Jesus bleibend gegenwärtig" ist (218). B. Metzger untersucht „noch einmal" die sog. Nazareth-Inschrift, einen griechischen Text mit dem Titel: Diatagma Kaisaros (211–238); über den historischen Anlaß dieser Strafandrohung gegen violatio sepulchri sei keine Sicherheit zu gewinnen. Nach wiederum zwei kürzeren Aufsätzen [C. F. D. Moule, On Defining the Messianic Secret in Mark (239–252) und F. Mussner, Καθεξῆς im Lukasprolog (253–255)] untersucht I. de la Potterie in einem längeren Beitrag (256–282) χάρις bei Paulus und bei Johannes; beide Verwendungsweisen seien deutlich voneinander unterschieden; zwar habe der Begriff sowohl bei Paulus als auch bei Johannes den Sinn von „Gabe", „mais Paul y voit le plus souvent le don du salut; Jean le don de la vérité" (282). R. Schnackenburg erörtert die oft behandelte Frage nach der Stellung von Röm 7 im Zusammenhang des Römerbriefes (283–300). E. Schweizer wählt als Thema den Text 1 Kor 15,20–28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und stellt die Frage nach ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu (301–314); in dieser Frage sei kein wesentlicher Unterschied zwischen Jesus und Paulus festzustellen. P. Stuhlmacher widmet seinen Beitrag der neueren Exegese von Röm 3,24–26 (315–333); W. C. van Unnik behandelt „Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3–4" (334–343). Dem „eschatologischen Bezug" der Wir-Bitten des Vaterunsers gilt die Untersuchung von A. Vögtle (344–362); dabei richtet er sein Hauptaugenmerk auf die Bedeutung von σήμερον und ἐπιούσιος, welche von Vögtle interpretiert werden: „Gib uns die für heute notwendige Nahrung, damit wir uns um das einzig Notwendige, um die Erfüllung deines Willens, sorgen können" (360). Ein Beitrag über „Gottes geringste Brüder – zu Mt 25,31–46" von U. Willckens (363–383) schließt die Festschrift ab. Ein angefügtes Autoren- und Stellenregister erleichtern das Studium der behandelten Themen.

Der Rez. hat bewußt auf kritische Stellungnahmen zu den vorgetragenen Ergebnissen verzichtet, nicht zuletzt auf Grund der Einsicht, daß er sich als nicht kompetent weiß, die weitgefächerte Thematik dieser Festschrift umfassend würdigen zu können. Er wollte vielmehr den Lesern eine erste Einführung geben, gleichsam als Anregung, sich kritisch mit den vorgelegten Resultaten auseinanderzusetzen. Nicht zuletzt dürfte dies auch die Intention des Jubilars sein, dem auch von dieser Stelle aus der Wunsch für weitere Jahre fruchtbaren Forschens übermittelt werden soll.

Bochum Alexander Sand

Mußner, Franz: **Theologie der Freiheit nach Paulus.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 83 S. (Quaestiones Disputatae Bd 75) kart. DM 12.80

F. Mußner hat in der Reihe „Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament" neben dem Kommentar zum Jakobusbrief auch den zum Galaterbrief geschrieben. Dabei ist es ihm gelungen, zwei ntl Schriften, wenngleich sie auch sowohl ekklesiologisch als auch christologisch einander fast diametral gegenüberstehen, entsprechend ihrer jeweiligen theologischen Eigenart in vorzüglicher Weise zu kommentieren.

Zum Gal-Kommentar war vom Vf. ursprünglich ein Exkurs über das Problem der Freiheit geplant. Wegen des übergroßen Umfangs hat nun M. diesen Exkurs in einer eigenen kleinen Monographie vorgelegt. Doch nicht nur der zu große Umfang war das eigentliche Motiv für eine Sonderpublikation, sondern vor allem die Tatsache, daß das Thema „Freiheit" ein „viel diskutiertes und viel umkämpftes Thema der Gegenwart" ist (Vorwort). In der Tat: Das Thema „Freiheit" bei Paulus gehört zu den meist diskutierten, aber auch am häufigsten unterdrückten Themen paulinischer Heilslehre. In 11 Kapiteln unterschiedlichen Umfangs hat Vf. die Breite der paulinischen Aussagen über das Thema „Freiheit" aufgezeigt. Daß sich dabei Wiederholungen und Themenüberschneidungen nicht vermeiden ließen, ergibt sich nicht zuletzt zwangsläufig aus dem manchmal sprunghaften Gedankengang des Apostels (vgl. Kap. 6: „Die kommende Befreiung der Schöpfung" und Kap. 9: „Freiheit und Zukunft; Zukunft und Freiheit").

Was an der inhaltsreichen und die Gedankengänge des Apostels Paulus sorgfältig nachvollziehenden Studie [„Man darf sagen: Die paulinische Theologie ist in ihrem tiefsten Wesen ‚Theologie der Freiheit'" (14)] besonders auffällt, ist der Versuch einer Umsetzung der paulinischen Gedanken in die Gegenwart. Wenn in Kap. 10 von der „Lehrfreiheit" und in Kap. 11 von „Christlicher Freiheit und kirchlicher Einheit" gesprochen wird, kommt ein bekanntes, den Theologen und Lehrer M. schon lange beschäftigendes Anliegen unüberhörbar zum Ausdruck. „Unfreiheitstendenzen zeigen sich aber nicht bloß in der Welt, sondern auch in der Kirche" (79), und: „Katholische Kirche und katholische Theologie müssen tief erschüttert sein über den Ernst und die Leidenschaft, mit der die Männer der Reformation für die Freiheit des Christenmenschen im Namen des Evangeliums kämpften" (80).

M. begnügt sich also nicht, historisch-kritisch die Aussagen des Apostels Paulus zum Thema „Freiheit" zu analysieren. Vielmehr macht er den Versuch, die damaligen Aussagen mit dem aktualen Jetzt in Zusammenhang zu bringen. Der hermeneutische Einstieg ist unverkennbar: Exegese bedarf der Umsetzung in die Gegenwart. M. hat sich diesem Problem schon seit längerer Zeit gestellt. Auch in diesem Büchlein wird dieses engagierte Anliegen

offenkundig. Eine Frage dazu allerdings kann der Rez. nicht unterdrücken: Genügt es, gleichsam nur anhangsweise, die Brücke vom „damals" zum „jetzt" zu schlagen? Müßte nicht vielmehr der damalige Text schon „von Anfang an" als „Text für heute" interpretiert werden?

Bochum Alexander Sand

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin. Bd II/2: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451–700) von Karl Baus, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig und Hermann Josef Vogt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 352 S. Ln. DM 73.– (Subskr. DM 65.–)

Mit dem Erscheinen dieses Bandes hat die Alte Kirche im neuen „Handbuch der Kirchengeschichte" ihre vollständige Darstellung gefunden. Der hier erfaßte Zeitraum – Auflösung der Spätantike und Hinübergleiten ins frühe Mittelalter – hat seinen eigenen Reiz, freilich für eine zusammenfassende Darstellung auch seine eigene Schwierigkeit. Die alte Reichseinheit ist zerbrochen. Der Osten geht seine eigenen Wege, auch wenn hier der Anspruch auf das volle Erbe Roms erhoben und von Justinian nochmal für kurze Zeit in politische Realität umgemünzt wird. Der Westen dagegen steht ein wenig hilflos da – und sucht nach der „neuen Mitte". Bezeichnend das Schreiben der römischen Synodalen aus dem Jahr 680 (am Vorabend des 6. ökum. Konzils): „Wie kann bei uns, die wir mitten in das Getriebe der Völker gestellt sind und um das tägliche Brot in Unsicherheit körperlich arbeiten müssen, eine umfassende Wissenschaft in den Hl. Schriften gefunden werden, es sei denn, daß wir die Entscheidungen der hl. Väter und der ehrwürdigen fünf Synoden in Einfalt des Herzens und ohne Zweideutigkeiten bewahren" (zu S. 42; 212). Das Heil liegt in der Bindung an die Tradition!

Die Bearbeiter haben sich den Stoff in 2 große Teile aufgeteilt: Die frühbyzantinische Kirche (H.-G. Beck), S. 3–92; die lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter, wobei E. Ewig den ersten Abschnitt: Die Missionsarbeit der lateinischen Kirche (95–179), K. Baus und H. J. Vogt den zweiten Abschnitt: Innerkirchliches Leben bis zum Ausgang des 7. Jh. (S. 80–329) übernommen haben. Zeittafeln: Päpste, Synoden, Kaiser und Könige (S. 330–332) lassen die Vielfalt und Differenziertheit der kirchengeschichtlichen Vorgänge erahnen; das umfangreiche Register (S. 333 bis 352) macht das Handbuch zum informationsreichen Nachschlagewerk.

Die frühbyzantinische Kirche fand durch H.-G. Beck eine ausgezeichnete Darstellung. Das ist besonders zu schätzen, da diese Epoche im kirchengeschichtlichen Unterricht gewöhnlich zu kurz kommt, andererseits die hier erfaßten Vorgänge von eminenter Bedeutung für das Verständnis der Kirchen- und Dogmengeschichte sind: Die unentwirrbare Verbindung von Dogma und Politik ist eindrucksvoll aufgezeigt, und daß „Chalkedon" nicht das Ende der altkirchlichen Theologie war, wird nachdrücklich sichtbar. Da Ost und West getrennt behandelt wurden, ergibt sich manchmal doppelte Darstellung. Das ist von der Sache her unvermeidbar, bringt – dank der Verschiedenheit der Bearbeiter – außerdem den Reiz einer unterschiedlichen Behandlung mit verschiedenen Akzenten.

Die schwierigen Vorgänge der frühmittelalterlichen Mission schlüsselt E. Ewig auf. Man findet hier durchaus Auskunft aus erster Hand. In der England-Mission wird auf die oft übersehene frühe Verbindung von Paris – Kent hingewiesen (165) und die Neuorientierung der kirchlichen Mission unter Gregor dem Großen unterstrichen.

Auch die übrigen Teile des Handbuchs bieten gleich zuverlässige Auskunft. S. 269–271 informieren präzis über die vor nunmehr 40 Jahren aufgebrochene Regula Magistri – Regula Benedicti-Kontroverse und zeigen, wie gelehrte Diskussion schließlich zu sicherem Ergebnis führt. Die auf S. 270 erwähnte Regel des Eugippius von Lucullanum ist inzwischen in CSEL 87 ediert (F. Villegas-A. de Vogüé), die Regula Benedicti-Edition von R. Hanslik erschien jetzt in der 2. Auflage (CSEL 75).

Der Schlußteil ist den letzten lateinischen Vätern gewidmet: Boethius, Cassiodor, Gregor der Große und Isidor. In knappen Zügen – meist unmittelbar aus ihren eigenen Schriften erhoben – wird ihr theologischer Standort gekennzeichnet. Es ist jene schon eingangs zitierte Identifikation mit der theol. Tradition – fast bis zur „Selbstaufgabe". Und doch lassen die vier Väter erkennen, wie in der Treue zur Überlieferung Neues geschaffen wird.

Ein paar Uneinheitlichkeiten in den Quellenbeweisen fallen auf: Während im vorausgegangenen Abschnitt Cassiodors Institutiones nach der Sonderausgabe von R. A. B. Mynors, Isidors Regula Monachorum nach BAC, Santos Padres Españoles zitiert werden, wird hier auf PL verwiesen. Von Gregors Moralia in Job sind inzwischen in den SC zwei weitere Bände erschienen (Nr. 212; 221).

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Wolff, Christian: **Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum.** – Berlin: Akademie-Verlag 1976. XXIII, 264 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd 118) Ppb. DM 54.–

Die Arbeit ist in zwei getrennten Teilen zuerst der Gestalt des Propheten, sodann seinem Buch gewidmet mit dem Ergebnis, daß weder dieser noch dieses allgemein und zu jeder Zeit Interesse gefunden hat.

Eine größere Rolle spielt der Prophet im ägyptischen Diasporajudentum (2 Mkk 2,1ff; Vit.Jer.) und nach 70 n. Chr. in palästinensisch-jüdischen Kreisen (Bar. Syr.; Par. Jer.). Hier finden sich auch die an sich schon seltenen Belege für die Benützung des Jer.-Buches, die mitunter nur indirekt gewesen sein dürfte (mündliche Tradition: Bar. u. Bar. syr. oder Testimoniensammlungen: Offb; Barn; Justin). Folgerung: „Der Nachweis der geringen Verwendung des Jeremia-Buches in frühjüdischen, neutestamentlichen und frühchristlichen Schriften erweist, daß man für deren Interpretation nicht unbesehen den gesamten alttestamentlichen Kanon bzw. auch nur dessen Hauptschriften heranziehen kann. Das Jeremia-Buch jedenfalls war wenig bzw. größtenteils gar nicht bekannt. Deshalb ist dort, wo Anklänge an Jeremia – sei es nun im Wortlaut oder in Gedanken – bestehen, eine eingehende Prüfung notwendig, vor allem, wenn man aus solchen Anklängen sogleich auf Bekanntschaft mit dem Kontext der vermeintlichen Jeremia-Stelle oder aber mit weiteren Elementen der jeremianischen Theologie schließt und diese für die Exegese des zu behandelnden Textes auswertet. Hauptsächlich wird solche Zurückhaltung gegenüber einer Verwendung der Verheißung des neuen Bundes Jer. 31,31–34 für die Interpretation des Neuen Testaments geboten sein." (191). Im frühen Judentum spielte diese Weissagung gar keine Rolle, im NT nur im Hebr. Die Zerstörung Jerusalems brachte die Wiederentdeckung des Jer.-Buches und die Besinnung auf diesen Bußprediger und seine trostvollen Verheißungen: Diesem steigenden Interesse an Jer sind auch die Zitate in Mt, Hebr und Barn zuzuschreiben.

Vf. hat die literarischen Quellen umfassend ausgewertet sowie die einschlägige Literatur reichlich herangezogen und ist so zu einem ebenso beachtlichen wie gutbegründeten Ergebnis gelangt.

Man hätte analog auf die mangelnden Darstellungen des Propheten hinweisen können: H. Leclercq (DACL 8,2230) bemerkt, daß Dan. Ez. Jes. bei den ersten christlichen Generationen geradezu populär waren, während man Jer. vergessen hat. – Entgangen ist dem Vf.: G. Montico, Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana fino a metà del III secolo, Padua 1936, 169 S. –

S. 90 samt Anm. 5 hätte ein Blick in die zitierte Ausgabe von J. S. Assemani S. 71b gelehrt, daß der syrische Text eindeutig lautet „in Pontos in Ägypten": „in Pharo" ist entweder Verlesung der handschriftlichen Vorlage durch den Setzer oder Deutung Assemanis; Pontos scheint nicht nachweisbar. Der Text steht mit geringen Abweichungen („Taphnis" statt „Pontos"; nicht „von Alexander nach Alexandrien ..." sondern „von Thamon", gewiß nicht syrisch „acht", sondern ein nicht nachweisbarer Ortsname, wohl nicht Tammon im Gau v. Oxyrrh. vgl. Pap. Ox. 2283,5) Ephr. op. omn. 2(1740) 98AB. Was davon Ephr. wirklich gehört, ist zweifelhaft, da es sich um einen jakobit. Katenenkomm. des 9. Jhs. handelt (vgl. A. Baumstark, Gesch. d. syr. Lit. 1922, S. 37 u. 44).

S. 165 wird das Vorgehen des Hieronymus zutreffend qualifiziert, aber was soll die Begründung, H. habe zu den „Nazarenern" keinen Kontakt gehabt? H. nennt die judenchristlichen Nazaraei bekanntlich auch Nazareni (über H. und das Evangelium der Nazaraei vgl. J. B. Bauer, Scholia Patristica, Graz 1972, 225–232 = BZNF 4, 1960, 122–128).

Vf. zeigt, daß Justin zwar zur Zeit der Abfassung seines Dialogs das Buch Jer. bereits gut kannte. Aber als er seine Apologie schrieb, hatte er von Jer erst eine indirekte Kenntnis, „wahrscheinlich durch Gemeindetradition" (180). S. 179 wird wiederholt postuliert, Justin zitiere aus dem Kopf und verwechsle Zitate, die er nicht nachgeschlagen habe. Hätte Vf. die subtilen Untersuchungen P. Prigents, Justin et l'A.T., Paris 1964 (bes. S. 78ff, 146, 231f, 278) gekannt, hätte er sich gewiß etwas differenzierter geäußert.

S. 183 Anm. 4 wäre für die Epid. des Iren. die neue Übersetzung von L. M. Froidevaux (SChr. 62, 1959, 101) nützlich gewesen; Laktanzens Werk heißt nicht De Inst. sondern Div. Inst.

Graz Johannes B. Bauer

Feldmann, Erich: **Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373.** – Münster: Im Selbstverlag 1975. Bd I: VI, 734 S., Bd II: Anmerkungen 393 S. (Maschinenschriftliche Dissertation) Ppb.

Über den jungen Augustin, noch dazu über das wichtige Jahr 373 zu schreiben, ist angesichts der schwierigen Quellenlage, sowie der immensen, durch große Namen gekennzeichneten Literatur ein Wagnis. F. legt mit seiner Dissertation über den „Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustin von 373" einen nicht allein vom Umfang her gewichtigen Beitrag vor. Wer die Literatur zur behandelten Frage kennt, wird von vornherein keine leichte Lektüre erwarten dürfen. Schon der Umfang der Arbeit – 734 Seiten Text, 393 Seiten Anmerkungen – verlangt vom Leser einen langen Atem. Vor allem aber die vielen methodologischen Überlegungen, die F. angesichts der schwierigen Quellenlage anstellt, zwingen zur Konzentration.

In einem ersten Teil (2–75) referiert F. die Ergebnisse der Forschung, wobei er sich besonders mit Courcelle und Testard auseinandersetzt. Dieses kritische Referat zeigt eine große Vertrautheit mit der Literatur. Ausgangspunkt der Untersuchung F's. ist die unterschiedliche Einschätzung der Bedeutung des Hortensius für die Entwicklung Augustins. „Dieser disparate Befund, der fast unerträglich ist, rechtfertigt eine neue Untersuchung" (44). Um eine sichere Grundlage für die Bewertung des Hortensius zu gewinnen, unternimmt F. deshalb zunächst einen Rekonstruktionsversuch des Hortensius (77–100). Daran anschließend wird in einem zweiten Teil der heidnische Protreptikos Hortensius dem christlichen Protreptikos, Augustins Confessiones, gegenübergestellt (101–223). Dabei darf allerdings der Begriff des Proteptikos nicht zu eng gefaßt werden, denn die Confessiones tragen „unverkennbare Züge" dieser Literaturgattung, „sprengen (aber auch) seine überlieferte Form" (200). Beiden gemeinsam ist die Frage nach der dem Menschen angemessenen Lebensform.

Die Lektüre des Hortensius hat Augustin nun zum Manichäismus geführt, wenngleich diese protreptische Schrift ihn auch zur Philosophie, konkret zum Platonismus hätte führen können, wie F. selbst einräumt. Zur Klärung dieser Frage müssen deshalb zunächst die manichäischen Quellen, besonders die epistula fundamenti gesichtet werden. Ein Rekonstruktionsversuch der epistula fundamenti schließt also konsequent diesen Teil der Untersuchung ab (239–257).

Der dritte Teil der Untersuchung beschäftigt sich mit der „Analyse der Problemstrukturen" (368–734). Eine detaillierte Untersuchung von Conf. III, 7–8 greift die Lobpreisung des Hortensius auf und beschreibt die Grundlinien der philosophischen Position (369–375). Die daran sich anschließende Analyse von Conf. III bestätigt, daß Augustins Behauptung, die Lektüre des Hortensius habe ihn zum Gebet zu Gott bewegt, „durchaus glaubwürdig" (430) erscheint. Der Glaube der Kindheit enthielt „eine ernst zu nehmende philosophische Frage" (430). Daraus folge, daß Augustin nie reiner Philosoph gewesen sei (ebda.).

Um so interessanter ist nun die Frage, warum Augustin nach der Hortensiuslektüre „innerhalb weniger Tage" sich dem Manichäismus zuwandte und fast zehn Jahre in dieser Sekte verblieb. F. geht diesem Problem in ungewöhnlicher Breite nach (529–711), indem er die Bibel bei den Manichäern, Manis Verkündigung, die manichäische Kritik am AT, die Frage nach dem Bösen, die spezifische Erscheinungsform des nordafrikanischen Manichäismus und die scheinbar christliche Verkündigung der Manichäer mit der dem Manichäismus eigenen Christusfrömmigkeit darstellt. In dieser Breite ist der Manichäismus zur Erhellung des Lebenswegs des jungen Augustin und für die Deutung der Confessiones bisher noch nicht herangezogen worden. Zustatten kommt F. dabei allerdings auch die neuere Gnosisforschung, die durch die Funde der letzten Jahrzehnte einen gewaltigen Aufschwung genommen hat. Wichtig – und von F. deutlich herausgearbeitet – ist in diesem Zusammenhang vor allem die starke christliche Färbung des nordafrikanischen Manichäismus, seine Christusfrömmigkeit der Psalmen und Hymnen. Frends These, der nordafrikanische Manichäismus sei eine paulinische Häresie (JEH 4, 1953, 21) erfährt durch die Arbeit F's. dahingehend eine Korrektur, daß nicht allein paulinische Elemente, vielmehr das gesamte Spektrum der christlichen Tradition vom Manichäismus erfaßt und einbezogen worden war, wenngleich natürlich unter spezifisch gnostischem Interesse.

Dieses kurze Referat kann nicht die reichhaltigen, auch in vielen Nebensätzen und Anmerkungen versteckten Ergebnisse der Arbeit F's. wiedergeben. Sie ist nicht allein für die Augustinusforschung, sondern auch für die Orientalistik bedeutsam. Man darf feststellen, daß F. alles, was man augenblicklich über das Jahr 373, das Hortensiuserlebnis, Conf. III sagen kann, verarbeitet hat und darbietet. Es kann nun nicht die Aufgabe dieser Rezension sein, in eine detaillierte Erörterung von Einzelargumenten einzutreten und beckmesserisch etwas herauszupicken. Statt dessen sollen einige Ergebnisse F's., die für die weitere Erforschung Augustins wichtig erscheinen, aufgenommen werden, da von dort her eine mögliche Revision mancher Positionen der Augustinusforschung sich nahelegt.

Gemeinhin wurde bisher den Ambrosiuspredigten und dem Mailänder Platonismus zugeschrieben, Augustin mit der allegorischen Schriftauslegung vertraut gemacht zu haben. F. weist nun nach, daß der nordafrikanische Manichäismus die allegorische Auslegung als Methode kannte, daß er sie auch handhabte. Augustin hat also nicht erst durch Ambrosius die allegorische Methode kennengelernt (561). „Was er bei Ambrosius entdeckte, war das neue Ziel" (561) woraufhin die Auslegung nun geschah. Die „Entdeckung des Geistprinzips" gibt ihm nun die Auslegungsrichtung an. Wenn also Augustin mit der allegorischen Auslegungsmethode schon von seiner manichäischen Zeit her vertraut war, dann ist für die Bekehrung Augustins die Entdeckung des Geistbegriffs entscheidend. Die Rolle des Ambrosius in diesem Prozeß wird damit zurückhaltender zu beurteilen sein und Augustin hat in den Confessiones wohl eher sein Bischofsideal als die historische Persönlichkeit des Ambrosius und dessen Einfluß auf ihn darstellen wollen. In diesem Zusammenhang der allegorischen Auslegungsmethode ist sehr interessant, wie die manichäischen „Lehrverfahren" (558f, 564ff) sich der Methoden der klassischen Rhetorik bedienten. F. arbeitet dies sehr gut heraus. Für die Geschichte der Allegorese, allgemein für die Auslegungsgeschichte der Bibel, wäre es wichtig, diese Seite der hermeneutischen Tradition weiter zu erforschen. Nicht zuletzt machen die Darstellungen F's. deutlich, welch hoch entwickelte Theologie, einschließlich Christologie und Trinitätslehre, der Manichäismus vertrat, und daß hoffentlich endgültig die Meinung, es handle sich beim Manichäismus um irgendwelche abstrusen Vorstellungen, verschwinde.

Als weiterer Punkte der Diskussion ergibt sich aus der Arbeit von F. die Frage nach dem manichäischen Erbe der augustinischen Anthropologie, der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes. A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 264ff hat in diese Richtung schon Vermutungen geäußert, ohne allerdings überzeugende Abhängigkeiten nachweisen zu können. F's. Untersuchungen zum Urmenschmythos, zum „Dritten Gesandten" (602ff), der vielleicht in Nordafrika durch Christus ersetzt worden ist, machen es wahrscheinlich, daß die Manichäer dort die „Formung des Menschen nach dem Ebenbild Christi" (605) gelehrt haben (doch vgl. auch 570). Bedenkt man nun, daß die Manichäer – wie F. 684ff zeigt – eine entwickelte Trinitätslehre vertreten, ja sogar eine Trinitätsfrömmigkeit (692) aufweisen, dann wird man es zumindest nicht mehr einfach von der Hand weisen können, daß Augustins trinitarisch bestimmte Schöpfungslehre ihre ersten Einflüsse von dorther empfangen haben könnte.

Der dritte Teil der Arbeit, die breite Analyse der Problemstrukturen, macht einsichtig, warum Augustin nach der Hortensiuslektüre zum Manichäismus hat übertreten können. Daß diese Bekehrung paucis diebus erfolgte, erscheint mir jedoch eher eine Frage der augustinischen Psyche als des christlichen Gewandes der Manichäer. Zudem gehörten die manichäischen electi häufig zur Schicht der reichen Großkaufleute, da ihnen zwar Grundbesitz, nicht aber Kapitalbesitz (Schuldverschreibungen, Zinsgeschäfte) verboten war, vgl. En. in ps. 140,12. Sie gehörten also zu den einflußreichsten Schichten u. a. in Rom, Edessa. Für einen emporstrebenden, karrierebewußten Mann wie Augustin ein nicht geringer Anreiz. Es wäre unbillig, dieser umfangreichen Arbeit vorhalten zu wollen, das hätte auch noch untersucht werden müssen. Nur scheint die Hinwendung Augustins zur manichäischen Bewegung nicht allein mit der analogen Problemstruktur erklärt. Daß F's. Arbeit in überreichem Maß diese analoge Struktur herausarbeitet, ist ein unbestrittenes Verdienst.

Die Fragen zum Hortensius, den Rekonstruktionsversuch dieser Schrift zu beurteilen, ist der Rezensent nicht kompetent (cf. dazu jedoch: RE A 22, 1976 335–336). Was den Manichäismus angeht, kann man nur die Kenntnis der Quellen und Literatur, die F. heranzieht, bewundern. Es wäre zu wünschen, daß die Ergebnisse der Untersuchung, vielleicht in verschiedenen Aufsätzen, einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden könnten. Die für die Arbeit unumgänglichen methodologischen Reflexionen könnten dabei entfallen. Abschließend kann man F's. Arbeit als einen bedeutsamen Beitrag zur Klärung des Hortensiuserlebnisses und der augustinischen Hinwendung zum Manichäismus bezeichnen.

Tübingen Wilhelm Geerlings

D'Alès, Adhémar: **La Théologie de Tertullien.** – Brescia: Paideia Editrice (1974). XVI, 535 S. Neudruck der 2. Aufl. von 1905 (Biblioteca classica di studi teologici) kart.

Als erster Band einer Biblioteca classica di studi teologici des Verlages Paideia, Brescia, erscheint der unveränderte Neudruck dieses lange Zeit maßgeblichen Werkes über die Theologie Tertullians. Seiner Zeit hat A. L. Feder SJ in dieser Zeitschrift (ThlRev. 4, 1905, 510/2) eine Rezension veröffentlicht, die A. D'Alès eine gediegene dogmengeschichtliche Leistung in einer erschöpfenden Darstellung bestätigte; Bedenken äußerte er nur gegen die Darstellung der Logoslehre des 2. Jh. Welche Fortschritte inzwischen die Forschung erreicht hat, zeigt der Vergleich mit dem Werk von J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien, 3 Bände, Paris 1966; D'Alès hatte noch die gesamte Theologie Tertullians in einem Band darstellen können, Moingt benötigt allein für die Trinitätslehre drei Bände.

Bochum Alfred Stuiber

Leinsle, Ulrich Gottfried: **Res et Signum.** Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. XXXV, 293 S. (Münchener Universitätsschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 26) kart. DM 32.–

„Res et signum" ist ein Thema, unter das sich alles subsumieren läßt. Denn versteht man im Anschluß an Augustinus, dem Bonaventura in seinem Denken verpflichtet ist, unter „res" jene transzendente Wirklichkeit Gottes, die selbst auf keinen Fall mehr Zeichen für etwas anderes werden kann (vgl. Augustinus, De doctrina christiana, I,2.2), dann umfassen „res" und „signum" das Ganze der Wirklichkeit, das „totum universale" (31). Das vom Vf. bearbeitete Thema verspricht gerade in Hinblick auf dessen universalistische Tendenz zugleich einen guten Einblick in das Denken Bonaventuras überhaupt. Freilich verbergen sich in der Weite des Themas auch einige Gefahren.

Allein schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis bestätigt den kompendienhaften Umfang des verarbeiteten Stoffes, an dessen Gliederung und Darstellung nichts auszusetzen ist: Auf ein grundlegendes Kapitel zum Zeichenverständnis Bonaventuras (7–34) folgt die Erörterung der „res" im spezifischen Sinn (trinitarische Grundlegung, 35–59). Daran schließen sich die Kapitel 3–7 über die zeichenhafte Wirklichkeit an: Schöpfung (60–113), Mensch (114–176), Sündenfall und Erlösung (177–225), Sakramente (226–261). Ein „Die Reduktion der Zeichen" überschriebenes Kapitel (262–278) mit einer Zusammenfassung (279–288) beschließt die Untersuchung.

Bonaventura, der geistesgeschichtlich „im Schnittpunkt zweier Traditionsrichtungen" (8), nämlich der Augustins und der Pseudodionysius' steht, hat keine eigene Abhandlung über das Thema „Zeichen" verfaßt; ebensowenig entfaltete er einen selbständigen Zeichenbegriff. Darin kündigt sich bereits eine nicht zu übersehende Schwäche in seiner Zeichenlehre an, die das Verständnis von Zeichen und zeichenhafter Wirklichkeit von dem Augustins z. B. deutlich abhebt. Während der Bischof von Hippo in seiner Zeichenlehre ständig differenziert und den Begriff „signum" für die Funktion der Verweisung der einzelnen Geschöpfe und auch der ganzen Schöpfung auf ihren transzendenten Ursprung hin fast nie verwendet, steht bei Bonaventura gerade diese Auffassung von Zeichen bei der Betrachtung der Wirklichkeit im Vordergrund der theologischen Reflexion. Hierin zeichnet sich ein geistesgeschichtlich hochinteressanter Wandel an, der für das Wirklichkeitsverständnis der mittelalterlichen Theologie insgesamt bedeutsam ist: Die Analogie, die „similitudo", die Ähnlichkeit bestimmt das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem; die Analogie wird im Unterschied zu Augustin (teilweise sogar im Gegensatz zu ihm) und auch den späteren Reformatoren zum beherrschenden hermeneutischen Aspekt bei der Erörterung der signa. Über diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge wird zwar in der vorliegenden Untersuchung kaum reflektiert, dem kundigen Leser werden sie jedoch nicht entgehen.

Mit Recht stellt Vf. das System der Zeichen in einen größeren Rahmen, indem er deren Verständnis von Bonaventuras Lehre über den Exemplarismus her entfaltet. Danach sind „alle Dinge durch ihre causa exemplaris in Gott selbst urbildlich angelegt" (13). Die geschaffenen Dinge sind als „teilhabende Abbilder" exemplata ihres exemplar und als solche signa – „signa divinitus data" (70). Diese im Exemplarismus gründende Funktion der Zeichen wird von Bonaventura nicht nur auf die Schöpfung, sondern auch auf die Heilsgeschichte übertragen. Die denkbar enge Verflechtung von der Zeichenhaftigkeit des Kosmos und der der Heilsgeschichte kommt gerade darin zum Ausdruck, daß auf der einen Seite die Zeichenhaftigkeit der Heilsgeschichte ebenfalls mit dem Exemplarismus in Verbindung gebracht wird, was vom Kosmos her durchaus plausibel zu sein scheint, nicht dagegen von der kontingenten Heilsgeschichte her, und daß auf der anderen Seite die Zeichenhaftigkeit des Kosmos ebenso „auf eine freie ordinatio divina, auf eine Institution" (281) zurückgeführt wird, was umgekehrt in bezug auf die Heilsgeschichte plausibel zu sein scheint, nicht dagegen in bezug auf den Kosmos. Das verbindende Element zwischen der kosmoshaften Schöpfung und der kontingenten Heilsgeschichte erblickt Bonaventura in der kirchlichen Lehre von der Inkarnation des Logos, des Inbegriffs alles Gestalthaften. Christus wird zum Prototyp der Zeichenhaftigkeit, in ihm fallen signum und signatum zusammen (24). Seine Person und sein Werk bilden die Klammer von Schöpfungs- und Schriftoffenbarung.

Hinter den Begriffen „res" und „signum" verbirgt sich ein geschlossenes ontologisches System. Daß wir es im Denken Bonaventuras mit einem solchen zu tun haben, zeigt Vf. vor allem im Kapitel über die trinitarische Grundlegung. Einige dem Neuplatonismus entnommene Axiome wie z. B. „bonum est diffusivum sui" verraten gleichsam in nuce die Ontologie dieser zeichenhaften Wirklichkeit. Wird nämlich der besagte Satz akzeptiert, so besteht für einen „wahren Metaphysiker" (42), der Bonaventura war, keine Schwierigkeit mehr, im „totum universale" ein „Hervorbringendes" und ein „Hervorgebrachtes" zu unterscheiden und diese Unterscheidung mutatis mutandis sowohl auf die innertrinitarischen Vorgänge wie auch auf die Schöpfung selbst anzuwenden. Vom Vater, der sich als die „plenitudo fontalis" im Sohn als seine „similitudo" ausdrückt, und von dem der Geist als „donum" emaniert, wird im Prinzip die ganze Wirklichkeit zusammengehalten. Das Nichtgeschaffene wie das Geschaffene ist auf ihn, den Quell aller Dinge, ausgerichtet. Diese Konzentration alles Seienden auf seinen metaphysischen Ursprung hin ist auch der Grund dafür, daß die Einzeldinge nicht gesondert für sich, sondern in einem bestimmten Kontext, in einem „Strom von Zeichen" (42) stehen, deren Lesbarkeit freilich die im Glauben zu vollziehende Annahme des Verweisungssystems von signa und res bzw. von res und signa zur Voraussetzung hat. Bonaventura vermag abermals im Gegensatz zu Augustin sogar so weit zu gehen, daß er Gott die „similitudo" seiner Schöpfung nennen kann. Wahrhaft „eine kühne These, die nur durch eine universale Analogie gerechtfertigt ist" (78).

In den Rahmen dieses über alles sich erstreckenden Verweisungssystems lassen sich sämtliche theologische Themen wie Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Gnade, Sakramente etc. bequem unterbringen, und es läßt sich auch die Heilsgeschichte als ein „Weg" interpretieren, der den gefallenen und erlösten Menschen zu Gott zurückführt. Es überrascht nicht, wenn der Autor des „Itinerarium mentis ad Deum", einer Schrift, in der wie kaum in einer anderen das mittelalterliche Symbolverständnis der Schöpfung mit einer typisch franziskanischen Weltbejahung zum Ausdruck kommt, die gesamte zeichenhafte Wirklichkeit als „Weg" verdeutlicht. Zu diesem Weg zählt auch die Fülle der institutionalisierten Zeichen, die Hl. Schrift mit ihren hermeneutischen Regeln (Figuralexegese), die Methoden und Mittel der Askese und selbstverständlich die Sakramente. Wenngleich die Erkenntnis der Transzendenz bzw. Gottes mit Hilfe der Zeichen in diesem Pilgerstand wesenhaft dunkel ist, so läßt doch Bonaventura keinen Zweifel darüber aufkommen, daß dieser „Weg" im Gegensatz zu der von ihm als „curiositas" qualifizierten Lehre der Philosophen (182, 185, 264), der einzige ist, der zum Heil führt. Der Sinn der Beschäftigung mit den Zeichen liegt im Transzendieren der irdischen Wirklichkeit. Dieser transitus vollzieht sich in der Erkenntnis der Zeichenhaftigkeit der Dinge und der Heilsereignisse (274). Solches Transzendieren kann hier schon in der sogenannten „mystischen Antizipation" (270) wenigstens bruchstückhaft erlernt und geübt werden.

Fragt man nach dem Ergebnis der vorliegenden Studie, so legt sich ein Vergleich mit der Zeichenlehre Augustins nahe (286). Während beim Kirchenvater im Verweisungsschema signum-res die beiden Glieder trotz ihrer Bezüge voneinander nicht nur geschieden, sondern auch verschieden sind – eine Analogie ist nicht immer erforderlich –, sind bei Bonaventura die beiden Glieder durch die „similitudo" miteinander verbunden. Die „res" ist stets irgendwie im „signum" vorhanden. Dem Vf. ist es gelungen, diese Eigentümlichkeit in der Beziehung zwischen „res" und „signum" auf beinahe allen Gebieten der Theologie Bonaventuras überzeugend darzulegen. Was in seiner Darstellung zu kurz kommt, ist die Kritik an einem Systemansatz, in dem sozusagen alles glatt aufgeht. Mit Hilfe der vom Vf. in der Einleitung erwähnten Einsicht in den Zusammenhang von Erkenntnis und erkenntnisleitendem Interesse (1, Habermas) könnte man manches im Denken Bonaventuras in Frage stellen. Eine Zusammenstellung und eine kritische Sondierung der verschiedenen Zeichentermini (signum, sacramentum, figura, imago, similitudo, vestigium, umbra, etc.) und auch ein Sachregister hätten die Brauchbarkeit der in klarer Diktion geschriebenen Untersuchung noch erhöht.

Würzburg Cornelius Mayer

Beran, Josef: **Blahoslavená Anežka Česká** (dt.: Die selige Agnes von Böhmen). – Rom: Křestanská akademie 1974. III, 511 S. (Sůl země Bd 7), kart. Lit 4000.

Die Heiligsprechung der 1874 seliggesprochenen Agnes von Böhmen (1205–1282) war dem Prager Kardinalerzbischof J. Beran (1888–1969) ein Herzensanliegen. Während seiner langen Zwangsinternierung (1949–1964) schrieb er eine umfassende Monographie der verehrten Klarissin aus dem Herrscherhaus der Přemysliden nieder, welche die bisherigen Forschungen auf diesem Gebiet von W. Seton, V. Novotný, J. K. Vyskočil O. F. M., J. Votočková-Joachimová und J. Šusta zusammenfaßt, kritisch wertet, manche bisher unveröffentlichte Dokumente (namentlich über den Verlauf des Seligsprechungsprozesses) veröffentlicht und zu weiterführenden Forschungen inspirieren möchte. Die Aussagen der ältesten schriftlichen Quelle, der von Oldřich von Pabčnic, wie Vf. meint (311), auf Geheiß der Königin Elisabeth um 1328 verfaßten „Vita I" werden mit einer Fülle zeitgeschichtlicher Fakten konfrontiert, die das breite Spektrum wechselseitiger Beziehungen zwischen Böhmen, dem Römisch-deutschen Reich, Rom und Assisi aufleuchten lassen.

Agnes, Tochter Königs Přemysl Ottokars I. von Böhmen (1197–1230), Schwester Wenzels I. (1230–1253) und Tante des „goldenen und eisernen" Přemyslidenkönigs Ottokar II. (1253–1278) – der Rudolf von Habsburg als Anwärter auf die deutsche Kaiserkrone entgegengetreten und in der Schlacht auf dem Marchfeld gefallen war (seine Gebeine und Kronjuwelen wurden 1976 im Prager St.-Veits-Dom entdeckt) – wuchs, wie alle Kinder Ottokars, in einer vorwiegend deutsch geprägten Umgebung auf (25), wich königlichen Hochzeitsplänen aus und kam, vielleicht durch die Vermittlung der meist aus dem Reich nach Prag gekommenen Minoriten von St. Jakob (353), mit der franziskanischen Armutsbewegung in Berührung. Nach dem Beispiel der Marburger Spitalgründung ihrer Verwandten, der hl. Elisabeth von Thüringen, stiftete sie um 1233 in Prag ein Spital, an das sich räumlich der Klarissen- und Franziskanerkonvent St. Franz anschloß. Von den ersten fünf Schwestern, die von der hl. Klara aus dem Trienter Konvent, einer Zweitniederlassung von St. Damian in Assisi, nach Prag – in das „Böhmische Assisi" – die älteste Klarissenniederlassung diesseits der Alpen, geschickt wurden, waren gewiß einige auch deutscher Nationalität (36). Um 1234 trat Agnes selbst ein.

Damit nahm aber für sie ein zäher Kampf um die Klarissenordensregel seinen Anfang. Agnes trat nachdrücklich für die strengere Auslegung der „formula vitae" des hl. Franziskus ein, wodurch sie in einen ernsthaften Konflikt mit dem um eine gemäßigtere Auslegung eintretenden Minoritenkonvent von St. Jakob, ja sogar mit der Römischen Kurie, geriet. 1237 ersuchte sie den Papst Gregor IX. durch den Unterhändler Albert von Sternberg (127), das Prager Klarissenkonvent in vollständiger Armut leben zu lassen. Ihr Beichtvater, Konrad von Worms, stand an der Seite des ersten Franziskanerprovinzials in Deutschland, Br. Cäsarius von Speyer, der ebenfalls ein Förderer dieser Richtung war. Um welche Regel ging es überhaupt? Der liberale Historiker V. Novotný stellte die infame Behauptung auf: es hätte sich um eine von Agnes aus purem Ehrgeiz und Begierde nach Heiligenruhm eigens verfaßte Regel gehandelt (109). Dies schließt Vf. schon aus psychologischen Gründen aus. Als Anfängerin war Agnes gar nicht im Stande eine Regel zu verfassen, sondern konnte nur langsam in den Geist des hl. Franziskus hineinwachsen. Die Regel verfaßte nicht Agnes, sondern Klara, die ihr u. a. vier Briefe schrieb und hinter der ganzen Aktion stand (73f). Wahrscheinlich hegte sie die Hoffnung, das Wort einer Königstochter würde beim Papst mehr Gewicht haben als ihre eigenen Bemühungen. Aber der nüchterne Gregor IX. ließ sich nicht verwirren durch den Idealismus zweier begeisterter Ordensfrauen, Klara und Agnes. Er rechnete mehr mit den realen und praktischen Bedürfnissen nicht nur der Zeit, sondern auch der Klarissen, und befahl ihnen die Befolgung der gemäßigten Hugolinregel, welche in Nachahmung der Benediktregel Gemeinschaftseigentum gestattete. Den Minoriten schien es nämlich oft lästig zu sein, der materiellen Unterhaltungspflicht für die besitzlosen Klarissen nachzukommen, und schließlich wollte der Papst nicht ständig neue Ablässe zugunsten der Klarissen ausschreiben (71). Nach diesem Mißerfolg verzichtete Agnes auf die Übernahme der Äbtissinwürde und zog sich in die klösterliche Abgeschiedenheit zurück. Zur Äbtissin wurde eine Deutsche aus Ulm gewählt (77). Als aber ihr Beichtvater Konrad von Worms zum Provinzial der Sächsischen Provinz aufsteigen und damit praktisch aus Prag entfernt werden sollte, griff Agnes energisch ein, worauf auf dem Kapitel zu Magdeburg Markvardus Parvus zum Provinzial gewählt wurde. Das daraus entstandene „negotium sororis Agnetis" wurde zum Gegenstand weiterer Kapitelverhandlungen.

Auch der neue Papst Innozenz IV. zeigte in den Bullen „Solet annuere" (1245) und „Cum omnis vera religio" (1247) für die Armutsbegeisterung der „joculantes Dei" wenig Verständnis. Nur auf besonderes Drängen des Kardinals Rainald von Segni erteilte er der hl. Klara zwei Tage vor ihrem Tode (9. 8. 1253) das „privilegium paupertatis", dies aber nur für sie persönlich und ihr Konvent, keineswegs für den ganzen Orden. Als der nämliche Kardinal, ein Freund der Mendikanten, zum Papst gewählt wurde, unternahm Agnes wiederum einen neuen, diesmal erfolgreichen Versuch: mit der Bulle „Solet annuere Sedes" (1260) wurde ihr endlich das „privilegium paupertatis" für sie und ihr Kloster erteilt. Zwei Jahre später wurde auch für das Breslauer Konvent dieselbe Lösung gefunden. Dies bedeutete zwar einen vollständigen Bruch mit den Minoriten von St. Jakob, aber Agnes konnte nun leben „in egestate voluntarie suscepta" (115). Inzwischen blieben ihr die tragischen Ereignisse in ihrer Blutsverwandtschaft nicht verborgen. Als es 1249 zwischen dem Thronfolger Ottokar II. und seinem Vater Wenzel I. zu einer ernsthaften Auseinandersetzung kam, konnte sie noch rechtzeitig Bischof Konrad von Meißen als Vermittler gewinnen, dem es gelungen ist, eine Schlichtung herbeizuführen (123). Aber die Niederlage Ottokars II. auf dem Marchfeld (1278), die als der eigentliche „Untergang der Přemysliden" bezeichnet wurde, konnte sie nicht verhindern. Als Böhmen in der Folgezeit unter dem Landesverweser Otto von Brandenburg schwere Zeiten zu bestehen hatte, starb die hochbetagte Agnes (1282), schon zu Lebzeiten als Heilige verehrt, und mit ihrem Tod – so schien es – schwand auch der imposante Aufstieg Böhmens zur kulturellen und politischen Größe von europäischer Bedeutung (145). Über die letzte Ruhestätte der Verehrten wurde viel gerätselt. Vf. ist der Auffassung, daß eine von Kaiser Ferdinand III. 1643 gebildete Kommission ihre sterblichen Überreste bei St. Franz in Prag tatsächlich gefunden hatte (176), diese aber zur Zeit der josephinischen Klosteraufhebung 1782 verlorengegangen sind (182).

Im vorigen Jahrhundert, als die um „Národní listy" (Nationalzeitung) sich scharenden liberalen Kreise in Böhmen (429) eine heftige antirömische und antikatholische Hetzkampagne entfesselten, nahm der Ruf nach Agnes' Seligsprechung mächtig zu. Um den 1874 glücklich zu Ende gegangenen Seligsprechungsprozeß haben sich am meisten verdient gemacht: der Deutschböhme J. A. Dreml (1821–1875) aus dem Bistum Leitmeritz (228); der „postulator cause" J. N. Jentsch C. SS. R., ein gebürtiger Rheinländer; der aus dem deutschsprachigen Südböhmen stammende Direktor von Campo Santo und 1874–1887 Rektor der Anima in Rom, Msgr. K. Jänig (217, 431); der tschechische Weihbischof von Prag K. F. Průcha (229); der Kirchenhistoriker und spätere Bischof von Leitmeritz A. Frind (436) sowie der Prager Erzbischof Kardinal F. Fürst zu Schwarzenberg.

An manchen Stellen haben die unseligen Umstände der Internierung ihre Spuren hinterlassen: dem Vf. stand nur ein Apparat zur Verfügung, den er sich noch rechtzeitig vor seiner Verhaftung 1949 vorbereitet hatte, es fehlte ihm die neueste, mit Agnes' Zeit sich beschäftigende Literatur, die Benutzung von Archivquellen wurde ihm verwehrt und die mehrmalige Zwangsdeportierung von einem geheim gehaltenen Ort zum anderen mußte die systematische Arbeit negativ beeinflussen. Trotzdem ist ein umfangreicher Beitrag zur Mendikantenbewegung und die Monographie einer beachtenswerten Ordensfrau entstanden, die bis heute unübertroffen blieb.

Dülmen Emil Valasek

Backes, Ignaz: **Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg.** Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. Jahrh. Teil I: Ulrici Argentinensis O. P. De Summo bono l. V. Teil II: Geschichtlicher Kommentar. – Trier: Paulinus Verlag 1975. XVIII, 230 S./144 S. (Trierer Theologische Studien Bd 29) kart. Teil I/II DM 170.–

Das schon durch seine formale Eigenart auffallende umfangreiche Werk „De summo bono" Ulrichs von Straßburg (– nicht Ergebnis der scholastischen Disputationsmethode oder der Kommentierung eines Grundlagentextes –) ist trotz der Bemühungen bedeutender Forscher der Theologie- und Geistesgeschichte des Mittelalters (Baeumker, Théry, Grabmann, Ehrhard u. a.) weitgehend unbekannt geblieben. Neben kleineren Texten lag eine Edition nur für das 1. Buch als ganzes vor, durch J. Daguillon 1930 besorgt. Einen Traktat des 6. Buches konnte Rez. 1959 veröffentlichen.

Ein Kernstück des Gesamtwerkes hat B. nunmehr mit der Edition des 5. Buches, der Christologie, Soteriologie und Mariologie vorgelegt. Der 1. Teil des hier zu besprechenden Doppelwerks bietet den Text selbst, der im wesentlichen nach den Richtlinien der Albert-Edition erarbeitet ist. Eine nur $3^1/_2$ Seiten umfassende „Introductio" unterrichtet über Stand und Wert bisheriger Bemühungen um die handschriftliche Überlieferung der – wie man Ulrichs Werk mit der Nachwelt nennen darf – „Summa", bzw. gibt Hinweise für das Studium der damit verbundenen Probleme. B. kann sich dabei insbesondere auf eine eigene grundlegende Untersuchung im Hist. Jahrbuch von 1949, 359–386 stützen, welche die Handschriftenbeurteilung gegenüber Daguillon auf eine völlig neue Basis gestellt hat. Die wichtigsten Argumente für die in der

Edition endgültig vorgenommene Bewertung der Hss und der Lesarten kann der Benutzer nun mit Hilfe der Angaben der Introductío selbst überprüfen.

Der Editor, bereits ausgewiesener und anerkannter Fachmann aufgrund seiner Mitarbeit bei der Albertedition, legt auch hier einen Text und Apparat vor, der allen Wünschen und Anforderungen gerecht wird. Nicht zu vergessen sind bei der Vorstellung die Indices für eine fachgerechte Auswertung dieser Edition.

Der 2. Teil führt nicht nur durch den Inhalt der Christologie, Soteriologie und Mariologie Ulrichs sehr prägnant und doch mit Berücksichtigung der wichtigen Details ein, sondern situiert Ulrichs Lösungen auch durch den Vergleich vor allem mit Albert und Thomas theologiegeschichtlich an ihren Ort im Zusammenhang und läßt ihre Bedeutung in Abhängigkeit und Eigenständigkeit unmittelbar erfassen. Für die Auswertung der sehr kompakten Darstellung muß man den Quellenapparat des Editionsbandes heranziehen.

Besondere Erwähnung verdient das Schlußkapitel, das „die wissenschaftliche Individualität Ulrichs im Licht seiner Quellen" behandelt und bei aller Abhängigkeit Ulrichs doch zu einem abgewogenen Urteil über seine eigenständige Bedeutung kommt. Wenn auch Beziehungen Ulrichs zum Neuplatonismus zu erweisen sind, so wird doch das Urteil von Albert Stohr entschieden erhärtet: Ulrich war klar aristotelisch orientiert. Ulrich hat zwar – wie sollte es anders sein – Abhängigkeiten zu seinem Lehrer Albert, aber sein „Lieblingsschüler" war er zumindest nicht in dem Sinn, daß er dessen Lehren besonders pietätvoll übernommen hätte. Das zeigt sich insbesondere bei der schroffen Ablehnung der Albertschen These hinsichtlich des Inkarnationsmotivs. Für beide Teile der Arbeit, die Vorlage des wichtigen Buches Ulrichs, das die Christologie, Soteriologie und Mariologie nach allen damaligen Maßstäben systematisch entfaltet hat, und die kurze, doch alles Wesentliche enthaltende Auswertung darf man dem Editor und Vf. aufrichtig danken.

Bonn Wilhelm Breuning

Raimundi Lulli Opera Latina. Tomus VII: 168–177 Parisiis anno MCCCXI composita. Ed. Hermogenes Harada OFM. – Turnhout: Brepols 1975. XI, 358 S. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XXXII) kart. bfr. 1875; Lw. bfr. 2125

Unter der Leitung von Friedr. Stegmüller begann im Jahre 1959 die Reihe Raimundi Lulli Opera Latina (Abk.: ROL), mit der schon früher angelaufenen Edition von 52 katalanisch geschriebenen Werken die erste umfassende editio critica des gewaltigen Nachlaß-Volumens Lulls († 1315), zunächst in Apartado 17 der Schola Lullistica zu Palma de Mallorca zu erscheinen. Die letzten Opuscula aus Messina und Tunis (Nr. 213–280 = ROL I/II) lagen als erste vor, der Liber de praedicatione v. J. 1304 folgte (ROL III/IV). Zu den Opera Parisiensia aus den Jahren 1309–1311 (Nr. 154–189) hat H. Riedlinger in ROL V (1967) S. 5–258 eine Introductio generalis geschrieben und die beiden ersten editiert. Auch ROL VI mit den Opuscula v. J. 1310 wird noch in Mallorca gedruckt. Für die Fortsetzung der ROL im Corpus Christianorum bedanken sich in der Praefatio zu Band VII H. Riedlinger, Al. Madre und Ch. Lohr vom Raimund Lull-Institut an der Universität Freiburg i. Br.

Die hervorstechende Bedeutung der in ROL VII edierten Opuscula 168–188 vom 10. Dez. 1310 bis Juni 1311 (Bd VIII wird die der 2. Jahreshälfte enthalten) liegt darin, daß der nahezu Achtzigjährige in diesen die damalige Auseinandersetzung mit dem Averroismus aufs schärfste profiliert und durchgefochten hat.

Das gilt namentlich von: der Disputatio Raimundi et Averroistae (Op. 178, Erstedition), dem Liber natalis pueri Christi Jesu (Op. 169), dem Liber Lamentationis philosophiae (Op. 170), dem Liber contradictionis (Op. 171) und dem De syllogismis contradictoriis (Op. 172, Erstedition), sowie vom Liber de divina unitate et pluralitate (Op. 173), den Sermones contra errores Averrois (Op. 174), beides Ersteditionen) und dem Liber de efficiente et effectu (Op. 175). – Den 219 Sätzen, die der Pariser Bischof Stephan Tempier i. J. 1277 verurteilte, galt freilich auch schon i. J. 1298 die Kritik Lulls in der „Declaratio Raimundi ... contra aliquorum philosophorum ... erroneas opiniones" (ed. O. Keicher: BGPhM VII, 4–5, 1909). Seine formelle Konfrontation mit Averroes begann jedoch erst in Op. 164 von Juli 1310, und der Name „Averroista" taucht nach H. Riedlinger (ROL V 33) sogar erst in eben der Disputatio Raimundi et Averroistae (Op. 168) auf.

Der dortige Dialogpartner Lulls nennt sich selbst zwar „verus christianus" und „catholicus", da er die hohen christlichen Glaubensgeheimnisse zwar nicht einsehen könne, aber sie glaube (In ROL VII: Z. 95–104). Lull weist aber auch in dessen philosophischen Aussagen Konsequenzen auf, die zum Glauben in Gegensatz stehen (z. B. Z. 22–226). – Im Liber natalis nennt er es Schimpf und Schande, wenn sich die Christen vom „Nachahmer des Häretikers Averroes" sagen lassen, ihr Glaube sei „weniger probabel als improbabel" (Z. 992–94). – In der Lamentatio philosophiae pointiert Lull: Fides et infidelitas sunt contradictoria. Der „Averroista christianus", der es mit den Sarazenen „secundum modum intelligendi impossibile" nennt, „quod Deus sit trinus et incarnatus", widerspreche sich selbst, wenn er das trotzdem als catholicus „glaube" (Z. 660–670), vgl. Liber contradictionis, Z. 4–34 u. ö.

Im Liber de syllogismis contradictoriis befaßt sich Lull sodann mit einer Liste von nicht weniger als 44 Sätzen, die „der Averroist" „gegen Gott oder gegen den heiligen katholischen Glauben anführe", indem er diese als „philosophisch einsichtig" deklariere (Z. 15–78). Lull widerlegt diese anschließend auch als philosophische Irrtümer.

In der besagten Liste ist dem 2. und 3. Satz „Deus non est trinus" und „Deus non potuit incarnari" die These „Deus non est infiniti vigoris" vorangestellt; die folgenden Sätze betreffen vor allem das Verhältnis Gottes zur Welt bis zu den Thesen: 17. „mundus est aeternus", und: 12. (u. ö.) „Deus non potest facere resurrectionem". Nur in propositio 23 kehrt dagegen die These von der numerischen Einheit des Intellektes bei allen Menschen wieder, die bei den 13 Sätzen, die St. Tempier i. J. 1270 verurteilte (S. Chartularium univ. Parisiensis, ed. Deniffle-Chatelain, Paris 1889, N. 432) an der 1. Stelle stand und mit der sich z. B. Thomas v. A. am ausführlichsten auseinandersetzte: vgl. auch ROL V, 25–27. – In den Sermones contra errores Averrois wählt Lull aus den 44 nur 10 Sätze aus. Abschließend bezeichnet er diese als auch schon durch den Bischof Tempier verurteilt. Inhaltlich konzentriert er sich hier jedoch noch stärker auf die Gegensätze zum christlichen Gottesbild. Nur der 9. Satz „Intellectus non est forma corporis" betrifft noch das Leib-Seele-Verhältnis.

Für den Anhang zu ROL VIII kündigt Harada (163, Anm. 1) die Veröffentlichung einer (nach H. Riedlinger [V 159f] vermutlich von einem Schüler Lulls zusammengestellten) Irrtumsliste an, auf die sich dessen häresiologische Beurteilung des Averroismus i. J. 1311 stütze. Weit wichtiger wird es jedoch sein, die Vermutung Riedlingers (ROL V 33), daß der starre Averroismus des Johannes de Janduno (vgl. V, 55–60 u. 144) für die Polemik Lulls i. J. 1311 das Modell bot, womöglich durch exakten Textvergleich zu erhärten. Nachweislich suchte Lull in den Jahren 1309–11 zu Paris vor allem die Artistenfakultät auch durch seine Lehrtätigkeit gegen den Averroismus zu mobilisieren, u. zw. nicht ohne Erfolg (vgl. ROL V, 135–147), und die Opuscula 169 und 170 sowie 172 und 173 widmete er sogar dem französischen König Philipp dem Schönen mit dem ausdrücklichen Bemühen, diesen für das Einschreiten gegen den Averroismus an der Pariser Universität zu gewinnen (vgl. ROL V, 128–134). So war das letzte Auftreten Lulls zu Paris eine höchst energische Antiaverroisten-Kampagne.

In keiner der letztgenannten vier Schriften beschränkt er sich jedoch auf Polemik. Vor allem der Liber natalis zeichnet sich vielmehr zugleich durch seine elegante Einkleidung in ein Krippenspiel (in 5 Akten) sowie durch die intensive Durchdringung des sublimen Lehrgehaltes mit mystischer Frömmigkeit und tiefer Herzenskenntnis aus (vgl. Harada S. 21f). Auch die Lamentatio bildet eine „großangelegte Allegorie"; vgl. E. W. Platzeck, Einleitung zu: Raimund Lull, Opuscula II (Nachdruck), Hildesheim 1972, S. II–XLIX.

Die Prologomena zu jedem der 10 Opuscula sichern deren Authentizität und Datierung und untersuchen die Handschriften-Filiation, die jeweils (außer bei Op. 168 mit nur 2 Hss.) auch durch ein Stemma illustriert wird. Die Textgestaltung und der sorgfältige Varianten-Apparat sind vorbildlich. Unter den fünf Registern verdient der Indes verborum et locutionum notabilium (347–354) besonderen Dank.

Bei den Literaturhinweisen sind die Nachdrucke von Op. 169 und 175 sowie 171 und die ausführlichen Einleitungen zu diesen von E. W. Platzeck, in: Raimund Lull, Opuscula II (Hildesheim 1972) und III (1973) übersehen. – Abschließend seien auch diese beiden Desiderate für den Fortgang der Gesamtedition ausgesprochen; zunächst ein relativ bescheidenes: Da der den ROL zugrunde liegende Katalog der Werke Lulls weder mit dem von Tomas und Joaquin Carreras y Artau noch mit dem von E. W. Platzeck und auch mit dem von A. Llinarès nicht ganz übereinstimmt, wäre möglichst bald eine Synopse zu wünschen, die auch die Frühwerke umfaßt. Dazu kommt dies: Beim Vergleich mit anderen „kritischen Editionen", z. B. mit den „Nicolai de Cusa Opera omnia" der Heidelberger Akademie-Ausgabe, die auf die Text-

varianten auch einen sorgfältigen Quellen-Apparat folgen lassen (der freilich auch viel geistesgeschichtliche Forschung verlangt), fällt es auf, daß hier fast nur die offensichtlichsten Implikationen von Bibelstellen im Text selbst verifiziert sind. Daß sich der „Parallelen-Apparat" hier auf die von Lull selbst gegebenen Hinweise (supra) beschränkt, ist verständlich. Denn der Parallelen-Nachweis kann ohnehin erst nach dem Abschluß der Gesamtedition mit einiger Vollständigkeit zusammenfassend dargeboten werden. Besonders bei der noch ausstehenden Edition der großen Frühwerke Lulls ist jedoch im Interesse der geistesgeschichtlichen Einordnung auch ein den Text begleitender Nachweis der wichtigsten Quellen Lulls sehr zu wünschen. Partielle Hinweise für die dazu nötige Quellenforschung bietet bereits E. W. Platzeck in seinem großen Werk „Raimund Lull", 2 Bde, Düsseldorf 1962 und 1964; vgl. dazu ThRv 61, 1965, Sp. 217 (bes. 221) – 224, mit ergänzenden Hinweisen von mir auf die Dionysius-Kommentare Alberts d. Gr.

Mainz-Marienborn Rudolf Haubst

Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert. Hrsg. von Remigius Bäumer. – Münster: Aschendorff (1976). 80 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 36) kart. DM 14.–

Daß lehramtliche Entscheidungen von der Theologie aufgenommen werden müssen, ist für diese eine Selbstverständlichkeit. Aber das Lehramt hat auch ein Verhältnis zu der vorausgegangenen Theologie, und das wird hier für das 16. Jahrhundert nachgewiesen.

H. Jedin bringt eine Gesamtdarstellung „Theologie und Lehramt" (7–21). Es versteht sich von selbst, daß auf diesem knappen Raume nur einiges kurz angedeutet werden kann. Zu vermissen ist besonders die Theologie des 19. Jahrhunderts, die in der Auseinandersetzung mit dem Semirationalismus klärend gewirkt hat. Der Sache nach kommt der mutigen Erkenntnis eine große Bedeutung zu: „Man erweist der Sache einen schlechten Dienst, wenn man dem Papst und seiner Glaubenskongregation zumutet, auf seine lehramtliche Autorität zu verzichten, mit Theologen zu diskutieren und, statt wie eh und je seit den Tagen der Apostel, zu entscheiden, was Wahrheit und Irrtum ist, sich in einen theologischen Disput einzulassen, in dem argumentiert, aber nicht entschieden wird. Die erstinstanzliche Entscheidung liegt natürlich bei den Bischöfen als den Trägern des apostolischen Amtes" (19). A. Ganoczy befaßt sich dann mit dem irgendwie neuen Thema „Das Amt des Lehrens in der Kirche nach Calvin" (22–33). Von der Theologie ist hier nicht eigens die Rede, sondern von dem Verhältnis lokaler und universeller Lehrentscheidung. Immer sei die Stellungnahme synodal und pastoral. Unfehlbarkeit kommt für Calvin nicht in Frage, auch nicht für den Einsatz der Gesamtkirche, da die Unfehlbarkeit nur der Schrift, zwar in deren Hauptsache, zuerkannt werden könne. Es ist zu bedauern, daß die Stellung Luthers zu den aufgeworfenen Fragen nicht vorher erörtert worden ist.

„Lehramt und Theologie in der Sicht katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts", so lautet der Hauptbeitrag von Remigius Bäumer (34–61). Die Lehre des Trienter Konzils ist darin eingeschlossen, ebenso die Darstellung und Widerlegung Luthers. Die besprochenen Theologen sind nahezu vollständig, besonders Johannes Eck, Ambrosius Catharinus, Albert Pigge u. a. m. Von den Humanisten wird nur Erasmus genannt und in seiner schwankenden Haltung gekennzeichnet. Es hätte nicht geschadet, wenn noch andere Humanisten zur Sprache gekommen wären. Zu erwähnen wären jedenfalls gewesen Georg Witzel, Julius Pflug und Friedrich Nausea. Die kontroverstheologische Antwort ist aber klar und deutlich: Die kirchliche Lehrentscheidung ist zwar auf mannigfache Weise mit der Theologie verbunden, aber sie wird nicht abhängig davon. Einen guten Dienst hätte erwiesen eine Zusammenstellung der Theologen mit ihren Arbeiten, die auf dem Konzil verwertet worden sind.

U. Horst liefert seinen Beitrag „Die Lehre von der Kirche in den Kommentaren des 16. Jahrhunderts zur theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin" (62–80) zur Ergänzung des bisher Gesagten. Kardinal Cajetan, Francisco de Vitoria, Dominikus Soto, Bartolomé Carranza, Melchior Cano, Diego de Chaves, Pedro de Sotomayor, Juán de la Peña, Mansio de Corpus Christi, Bartholomaeus a Medina, das sind die Dominikanertheologen von Salamanca, die eine spekulative Erörterung des Verhältnisses von Unfehlbarkeit des Lehramtes zu den niederen Instanzen erörtert haben. Nach einigen von ihnen, Francisco de Vitoria und Diego de Chaves, ist der Papst abhängig von einem allgemeinen Konzil, das er einberufen muß, um die anstehenden Fragen zu klären. Die meisten machen aber aus dem „Muß" (opportet) ein „Es ist angemessen" (expedit). Bemerkenswert ist jedenfalls das Bestreben, den Papst nicht von der Kirche zu isolieren. Weiter ist es das Verdienst der Dominikanertheologen, den Sentenzenkommentar als Textbuch durch die Summa theologica ersetzt zu haben.

Das Ergebnis liegt also in einer klaren Vorlage da. Wenn einmal eine Monographie geschrieben wird über das Thema „Lehramt und Theologie", wird das 16. Jahrhundert schon in einer klaren Darstellung zur Verfügung sein. Die Ergänzungen aus der späteren Zeit müssen selbstredend noch hinzukommen.

Frankfurt Johannes Beumer

Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation. Hrsg. von Karl Trüdinger. – Münster: Aschendorff (1975). VIII, 156 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 111) kart. DM 36.–

Diese Tübinger Dissertation aus der Schule von E. W. Zeeden sucht „ein Bild von Luthers Tätigkeit als Reformator und Organisator" zu entwerfen, indem sie die zahlreichen Stücke aus dem Briefwechsel sichtet und interpretiert, in denen Fragen der konkreten kirchlichen Ordnung auf der Ebene der Gemeinden, Städte und Territorien behandelt sind. Nach einer Übersicht über Umfang und Aufteilung des Materials – in der vor allem die Mitteilung lehrreich ist, daß der engste Briefpartner Luthers, Spalatin, nicht weniger als 427 Briefe und damit fast viermal soviel wie der an nächster Stelle folgende, Jonas, empfangen hat – werden im Hauptteil der Arbeit die einzelnen thematischen Bereiche brieflicher Einflußnahmen Luthers auf die lokale und regionale Reformationsgeschichte behandelt: Besetzung der Pfarrstellen, Abschaffung der Messe und Neuordnung des Gottesdienstes, das Problem des Kirchenguts, die Visitationen und Kirchenordnungen, die Stellung zu Schwärmern und Sakramentierern. Die Darstellung ist knapp gehalten, doch sind jeweils auch Einzelbeispiele einbezogen.

Die Resultate sind, obwohl das Thema bisher wenig bearbeitet wurde, nicht sensationell. Was die Vermittlung von Geistlichen angeht, so erscheint Luther in Wittenberg, am Ort des theologischen Ausbildungszentrums der neuen Kirche, als vielbeschäftigt – und, so ließe sich hinzufügen, er besaß, da nun zunehmend das Theologiestudium als Voraussetzung des Pfarramts gefordert war, eine Schlüsselstellung –; dennoch hat er in dieser Sache nach T. keine „dominante Rolle" (34) gespielt. In den Gottesdienstfragen wurde der Grundsatz, es müsse, bevor Reformen durchgeführt würden, zunächst das Evangelium gepredigt werden, jeweils für einige Jahre festgehalten, und Luther achtete mit Sorgfalt auf die rechtlichen Kompetenzen, erkannte jedoch Inkorporationsrechte von Klöstern nicht an. Im Fall der Gutachten zu Kirchenordnungen ist dem Vf. vor allem die Flexibilität Luthers, im Fall der Visitationen dessen Bemühen, die Arbeitslast möglichst zu verteilen, aufgefallen. Für die Verwaltung der Kirchengüter machte der Reformator seit 1525/26 in der Regel die Obrigkeit statt der Gemeinden verantwortlich, in der Stellung zu den Schwärmern fällt der Bruch in der Haltung Luthers, der Übergang zur Empfehlung harter Maßnahmen, nach T. ins Jahr 1530.

Im großen und ganzen erweisen sich die Positionen des Reformators als einheitlich und klar. Vf. hebt hervor, daß Luther in den Fragen der Kirchenorganisation nur selten von sich aus aktiv geworden ist, in der Regel dagegen auf Anfragen und Bitten reagierte; „von propagandistischem Eifer und gezielter missionarischer Aktivität kann bei ihm ... keine Rede sein" (140). Dennoch war er eine „Instanz", und seine Ratschläge hatten, obwohl er immer wieder darauf drängte, sie nicht als allgemeingültig zu betrachten, weiten Einfluß.

Das Buch ist lehrreich, ohne besondere Prätentionen zu entwickeln; es verdient, nachdem die Fragen der Politik und Gesellschaftsordnung auch in der Lutherforschung zunehmend Interesse finden, als zuverlässige Einführung Beachtung.

Ein arger Druckfehler: Seite 5 Mitte „Ablaßthesen".

Göttingen Bernd Moeller

Hoffmann, Bengt R.: **Luther and the Mystics.** A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics. – Minneapolis: Augsburg Publishing House (1976). 285 S. Lw. $ 9.95

Vf., jetzt Professor für Ethik und ökumenische Theologie am Lutheran Theological Seminary in Gettysburg, Penn., hat in dem Bewußtsein gearbeitet, etwas entdeckt zu haben, was in der bisherigen Lutherforschung meistens übersehen oder zur Seite geschoben worden ist. Seine Arbeit ist, ohne die wissenschaftliche Argumentierung zu verlassen, ein scharf profilierter Beitrag zur heutigen Lutherforschung. Sie ist eine engagierte Arbeit, die nicht nur die heutige Situation in der Forschung, sondern auch in der Kirche stark berücksichtigt.

Ein wichtiger Teil des Buches ist eine Forschungs-Übersicht und zugleich eine Auseinandersetzung mit der traditionellen Deu-

tung der Relationen Luthers zur Mystik. Der seit langem vorherrschende Konsensus in der Lutherforschung, daß die Theologie Luthers im Grunde der Mystik wesensfremd ist, obwohl er sich oft auf Autoren der Mystik beruft, ist nach Bengt Hoffmann eine einseitige und irreleitende Deutung.

H. zeigt, daß man zu diesem Ergebnis gekommen ist, weil man durchgehend auf eine unnuancierte und einseitige Definition der Mystik aufgebaut hat und dazu in vielen Fällen die Theologie Luthers allzu sehr in intellektualistischen und objektivierenden Kategorien verstanden hat. Man hat alle theologische Mystik als ihrer Struktur nach einheitlich beurteilt und die Distanz dieser so gefaßten Mystik von der reformatorischen Theologie betont. Die zahlreichen Zeugnisse einer mit der Mystik wesensähnlichen Erfahrung, die wir auch in der Theologie Luthers finden können, werden ignoriert. Vf. untersucht und prüft viele derartige Versuche, die Theologie Luthers so frei wie möglich von jedem mystschen Einfluß darzustellen. Das erste Beispiel findet er schon in Abraham Calovius' für die lutherische Orthodoxie repräsentative Deutung. Sonst ist ja diese Deutung vor allem für die liberale Schule charakteristisch, findet sich aber in variierter Form auch bei vielen anderen neuzeitlichen Lutherforschern.

Gegenüber dieser breiten Opinion innerhalb sowohl der älteren wie auch der neueren Lutherforschung will Vf. zeigen, daß die Anknüpfung zur Mystik in der Theologie Luthers sehr gut integriert ist. Sie stimmt sehr wohl damit überein, daß die mit dem Glauben verbundene Erfahrung sehr oft bei ihm betont wird. Die Relationen Luthers zur Mystik werden aber falsch und einseitig verstanden, falls man die Mystik als eine relativ einheitliche Anschauung auffaßt. Luther selbst macht eine bestimmte Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen der Mystik, von welchen er einige ablehnt, andere aber positiv beurteilt. Seine vorbehaltlose Anerkennung von Tauler und Theologia deutsch steht einer ebenso entschiedenen Ablehnung von Dionysius Areopagita gegenüber. Daraus kann man verstehen, daß Luther selbst gar nicht die Mystik als eine einheitliche Größe verstanden hat.

Bei seiner Neudeutung von Luthers Relationen zur Mystik kann Vf. an einzelne kleinere Beiträge zur neueren Lutherforschung (u. A. von Oberman und Iserloh) anknüpfen. Seine Arbeit ist aber die erste umfassendere Bearbeitung dieses Problems von den hier skizzierten Ausgangspunkten.

Die direkte Darstellung von Luthers Theologie (Teil II) wird zu den zentralen Fragen begrenzt. In ungefähr fünfzig Seiten werden die Hauptfragen der Gotteslehre und Christologie, die Auffassung vom Menschen und die Heilslehre behandelt. Hier konnte natürlich vieles ergänzt werden, nicht nur aus anderen Texten, sondern auch aus anderen Problemkreisen. Vf. hat sich aber nur die Aufgabe gestellt, die Seiten der Theologie Luthers zu behandeln, die mit der Mystik verwandt sind.

Im dritten Teil des Buches wird auf einem weiteren Feld gezeigt, daß die erfahrungsmäßigen Seiten des christlichen Glaubens einen zentralen Platz in Luthers Theologie haben. Während man früher dies oft übersehen hat, findet der Vf. in der neuen charismatischen Bewegung und in entsprechenden Richtungen eine neue Resonanz für die Realität und die erfahrungsmäßige Faktizität des Unsichtbaren und des Übernatürlichen. Es gibt gewisse Seiten in der Theologie Luthers wie auch in der kirchlichen Praxis der Reformationszeit, die wir in diesem heutigen Kontext besser verstehen können, und die wir nicht mehr so leicht übersehen wie das früher geschehen ist. In diesem Teil des Buches behandelt Vf. solche Momente der Theologie Luthers wie Engel- und Dämonenglaube, Heilung von Krankheiten durch Gebet und Händeauflegen, Exorzismus. Unter den überraschenden Texten wozu er hier hinweist, ist z. B. ein Brief an einen Pfarrer in Torgau, in welchem Luther ausführliche Vorschriften gibt, wie man durch Gebet und Händeauflegen einen Mann mit schwerer Melancholie zu heilen versuchen soll, da die Ärzte in diesem Fall keine Heilmittel haben finden können. Zum Schluß wird auch in diesem Teil des Buches die Frage vom Leben nach dem Tode behandelt. H. zeigt, daß Luther den sogenannten Zwischenzustand eher als einen neuen Bewußtseinszustand als einen Schlaf versteht. In wenigen Seiten wird hier neues und wertvolles Material zu diesen selten erörterten Fragen ans Licht gebracht.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß dieses Buch viele wichtige und früher vernachlässigte Fragen aktualisiert. Es verdient, sowohl in der Lutherforschung, wie auch in der heutigen Auseinandersetzung über die Bedeutung der Mystik berücksichtigt und viel diskutiert zu werden.

Lund/Schweden Bengt Hägglund

Parker, T. H. L.: **John Calvin.** A Biography – London: J. M. Dent and Sons 1975. XVIII, 190 S. Lw. DM 36.–

Der bekannte Calvin-Forscher der Durham-University legt eine neue Calvin-Biographie vor, mit dem Vorsatz, Leben und Werk des Reformators so zu interpretieren, wie dies „nach dem II. Vaticanum und nach Karl Barth" (VI) angemessen ist. Mehr als die bisherige Forschung will er dem Prediger und dem Exegeten Calvin seine Aufmerksamkeit widmen, wie auch in ihm den Lehrer der „catholica" entdecken. Außerdem wird der Versuch gemacht, die bislang von der Mehrheit der Forscher angenommene Chronologie der Jugendjahre Calvins zu revidieren und für seine „Bekehrung" die Periode zwischen 1528 und 1530 als wahrscheinlich nachzuweisen (156–165).

Eine große Stärke dieser Arbeit liegt zunächst in der sehr lebendigen und doch auf Sachlichkeit bedachten narratio, die sich auch durch kurze, frappante, oft bildhafte Charakterisierungen eines Sachverhaltes auszeichnet. Hier läßt Vf. seinem intuitiven Urteilsvermögen oft freien Lauf (z. B. S. 42, wo Calvins Theologie als eine „Theologie des Sakraments" bezeichnet wird). Doch vermeidet er dabei sorgfältig, seine Einsichten zu einer thesenhaften Darlegung zusammenzubauen; dem Leser wird immer ein Freiraum zur Gewährung oder Verweigerung seiner Zustimmung zur vorgeschlagenen Interpretation gelassen (vgl. 161).

Wo die benutzten Quellen angegeben sind, erfolgt meist eine kritische Stellungnahme zu ihrem historischen Wert. So vor allem für die Vitae von Bèze und Colladon (16, 18, 163). Ohne Kritik werden dagegen Calvins späte autobiographische Zeugnisse im Vorwort zu seinem Psalmenkommentar (1557) hingenommen. Das entspricht einer gelegentlich zum Vorschein kommenden Idealisierungstendenz: Calvin wird kaum auf die Stichhaltigkeit seiner Behauptungen oder auf die objektive Evangeliumgemäßheit seiner Handlungsweise hin geprüft. Letzteres mag den kritischen Leser besonders im Bericht über den Bekenntniszwang (63) und die Häresieprozesse in Genf (108–123) verstimmen.

In inhaltlicher Hinsicht löst Vf. sein Versprechen durchaus ein, über die Studentenjahre Calvins in Paris, Orléans und Bourges ausführlich und unter Verwendung von wertvollem Informationsmaterial zu referieren (5–29). Interessant sind seine Ausführungen zum Terminismus der Pariser Schule, dessen Fragestellung er mit Aspekten moderner Linguistik verbindet (11). Sehr hilfreich ist auch die Schilderung der Entwicklung, die das juristische Studium und die Rechtswissenschaften überhaupt vor dem Aufenthalt Calvins an den Universitäten Orléans und Bourges durchgemacht haben; die so entstandene linguistisch-historische Gesetzinterpretation ist in der Tat nicht ohne Einfluß auf die calvinische Hermeneutik im theologischen Bereich geblieben (15–20).

Da der Rezensent selbst an einer Erforschung der Hermeneutik Calvins arbeitet, nimmt er dankbar viele diesbezügliche Erkenntnisse des Vf. an. So die Erkenntnis, daß Calvin die Problematik der biblischen Theologie in mehrfacher Hinsicht besser gemeistert hat als etwa Melanchthon und Bucer (73). Während ersterer das Hauptgewicht auf die Loci communes legte und dabei oft den festen exegetischen Boden unter den Füßen verlor, während letzterer sich mit langen Textinterpretationen nur mühsam zu systematisch-theologischen Aussagen durchrang, fand Calvin einen methodologisch saubereren Weg der biblisch-theologischen Arbeit; er arbeitete parallel an seinen Schriftkommentaren und den immerweiter ergänzten Ausgaben seiner Institutio, ohne daß diese rein methodische Trennung der „Fächer" den Erkenntnisprozeß in einem der beiden Bereiche behindert hätte. Vielmehr konnten sich auf diese Weise Detailanalyse und Gesamtüberblick harmonisch ergänzen und gegenseitig stimulieren.

Hermeneutisch wichtig ist auch die vom Vf. klar herausgearbeitete Erkenntnis Calvins, daß die von Luther hervorgehobenen Prinzipien der Selbstauslegung und der Selbstevidenz der Schrift nur in Verbindung mit einer klar erfaßten zentralen Botschaft der biblischen Gesamtüberlieferung recht funktionieren (75). Schließlich kann alles, was Vf. vom calvinischen Verständnis der Bezugsreihe „Verbum Dei – Scriptura – praedicatio – praedicator" sagt, höchst anregend sein für jeden, der sich mit der Interpretationskunst des exegetisch, historisch und dogmatisch am besten ausgerüsteten Reformators beschäftigt (76f, 90f). Wieweit Calvin sich in jedem Fall dem Text der Schrift gehorsam unterwarf (94) und von jeder dogmatischen Nötigung der Textvorlage frei war, bleibt nach wie vor problematisch. Daß Vf. bei der sonst sehr klaren und verständlichen Darlegung der Lehre Calvins in seiner Institutio jeden Hinweis auf Quellen und Einflüsse (Luther, Bucer, Melanchthon, Zwingli, die Humanisten) schuldig bleibt (eine einzige Ausnahme für Bucer: S. 74), wirkt leicht unbefriedigend. Wie kann man Calvins Schriftauslegung richtig einschätzen, wenn man verschweigt, was er von seinen Vorgängern übernommen hat und worin

er originell ist? Darüber hat übrigens die Forschung bereits Gesichertes vorgelegt!

Als selbst in der Diskussion stehender Forscher kann der Rezensent die Ausführungen Parkers zur „Bekehrung" Calvins nur mit höchster Aufmerksamkeit verfolgen. Bei aller Achtung für die gekonnte und einfallsreiche Analyse, welcher Vf. die einschlägige Stelle des Vorwortes des Psalmenkommentars (557) unterwirft, kann er sich nicht überzeugen lassen.

Diese Stelle aus dem Jahre 1557 mit dem berühmten Stichwort „subita conversione" (Parker übersetzt es: „unexpected conversion") könnte erst dann als zwingender Beweis für den, von Parker auf die Periode 1528–1530 datierten) offenen Bruch Calvins mit der römischen Kirche angenommen werden, wenn ihr Inhalt durch die Zeugnisse, die aus dieser Zeit selbst stammen, bestätigt würde. Dies ist aber kaum der Fall. Weder die Korrespondenz des jungen Calvin, noch sein Griechisch-Studium mit Melchior Volmar, noch sein Kommentar zu Senecas De Clementia, noch die Cop-Rede spiegeln einen solchen klar vollzogenen Bruch wider. Darin ändert auch eine nochmalige Zuhilfenahme der ebenso alten wie unverifizierten Hypothese von einer (lutherischen) Predigertätigkeit Calvins zur Zeit seines Bourges-Aufenthaltes (21f, 165) nichts, auch nicht der Hinweis auf den 1534 (warum erst dann?) erfolgten Pfründenverzicht (31, 165). Bis auf weiteres, d. h. solange keine sicheren Beweise vorliegen, bleibt m. E. die Hypothese von einer langen Gärung bis zur bewußten und offenen Parteinahme für die Reformation zur Redaktionszeit der ersten Institutio durchaus haltbar und historisch plausibler als alle anderen Erklärungs- und Datierungsversuche.

Doch spricht hier schon der engagierte Vertreter einer Hypothese gegen den Autor einer anderen. Abgesehen von dieser Kontroverse und den oben gemachten Vorwürfen (Idealisierungstendenz und Nichtbeachtung der Quellen) hat der Rezensent gute Gründe, ein äußerst positives Urteil über das Buch Parkers zu fällen. Vf. hat es fertiggebracht, nach so vielen informationsreichen Calvin-Biographien (W. Walker, F. Wendel, W. F. Dankbaar, usw.) neue Erkenntnisse und Interpretationshilfen der Forschung und zugleich dem nicht spezialisierten Leser zur Verfügung zu stellen. Dafür verdient er höchste Anerkennung.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Scholl, Hans: **Calvinus catholicus.** Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 240 S. (Ökumenische Forschungen. Ekklesiologische Abteilung Bd VII) Lw DM 38.–

Beim nachkonziliaren Rückgang des ökumenischen Interesses mit wissenschaftlicher Tragweite ist diese Studie eine tröstlich-erfreuliche Erscheinung. Sie zeichnet jene Entwicklung nach, die katholische Gelehrte und Theologen seit dem Beginn unseres Jahrhunderts vom konfessionellen Vorurteil zum sachlichen Urteil in der Bewertung des französischen Reformators und seiner Theologie durchgemacht haben.

Nach einem Blick auf die Vorgeschichte der katholischen Calvinforschung (36–44) wird zunächst das historische und theologische Grundverständnis Calvins in katholischer Sicht analysiert (45–114), danach folgt eine themenzentrierte Darstellung: Christologie (115–137), Soteriologie (139–152), Ekklesiologie (153–193), Sakramentslehre (194–220). Ein Schlußwort und ein ausführliches Literaturverzeichnis beenden das Werk.

In welchem Sinne soll die Formel „Calvinus catholicus" verstanden werden?... Calvin, wie er von den Katholiken gesehen wird? Oder nach seinem eigenen Bekenntnis zur „catholica"? Oder nach irgendeiner Theorie von kirchlicher Katholizität? Obwohl diese Fragen eingangs keine gründliche Klärung erfahren und kein eindeutiges Kriterium für das Katholische gegeben wird, ergibt sich im Laufe der Studie eine recht überzeugende Idee von den Gründen, aus denen einige katholische Forscher der Gegenwart bei Calvin Lehrelemente entdeckt haben, die einem Grundbestand der katholischen Tradition durchaus entsprechen. Recht verstanden und interpretiert können diese Lehrelemente, insbesondere im Rahmen einer durch das II. Vaticanum erneuerten Theologie, „katholisch" rezipiert werden.

Wie ich selbst es in meinen Arbeiten (Calvin und das II. Vaticanum, Wiesbaden 1966; Ecclesia ministrans, Freiburg-Basel-Wien 1968) nachzuweisen suchte, eignet sich vor allem die Ekklesiologie des Reformators dazu, mit der des Konzils positiv zu korrespondieren. Christologische Untermauerung stark entwickelter pneumatologischer Dimension, Charismen, Dienstcharakter der Ämter, Vielfalt der Dienste, Katholizitätsbegriff, den man mit dem Ausdruck „vielfältige Einheit des pneumatischen Christusleibes" gut wiedergeben könnte: an allen diesen Punkten werden weitgehende Berührungspunkte sichtbar.

In Sachen Christologie zeigt sich eher die Verwandtschaft Calvins mit einer streng chalzedonisch orientierten, scholastisch ausformulierten Lehre. Hier erscheint der Reformator weniger als Vorläufer einer modernen Vertiefung der biblisch fundierten dogmatischen Tradition. Mit der calvinischen Lehre von der Rechtfertigung, der Taufe und der Eucharistie steht es ähnlich: die Forschung klärt zwar Mißverständnisse, die in der Vergangenheit einigungswidrig wirkten, entdeckt jedoch nur in wenigen Punkten echt wegweisende Aspekte, die, wie im Fall des Kirchen- und Amtsverständnisses, zu einer echten Erneuerung der katholischen Tradition in einem neuzeitlichen Problemhorizont beitragen könnten.

Dem Vf. gebührt hohe Anerkennung für seine umfassende Dokumentation, seine wissenschaftliche Akribie und seinen kritischen Sinn. Seine Kritik richtet sich vor allem gegen eine Reformationsforschung, die von der hermeneutischen Fragestellung glaubt absehen zu können, indem sie die Texte ohne Rücksicht auf ihren geschichtlichen Zusammenhang interpretiert. Solange katholische Theologen und Historiker Calvin z. B. mit einer thomistischen oder antimodernistischen oder gar vereinnahmend „ökumenischen" Brille lasen, geriet bzw. gerät heute noch die Forschung in Sackgassen. Das Grundanliegen der einzelnen Lehrelemente läßt sich nicht enthüllen, das Ganze des Sstems tritt kaum in Erscheinung. Ein gutes Beispiel für eine solche unhermeneutische Lektüre des Reformators liefert die uferlose Debatte über seine Prädestinationslehre.

Dankbar mag der interessierte Leser auch die Hinweise des Vf. auf die bisher bezeichnenderweise nicht behandelten Themen annehmen. „Soteriologisch-pneumatologische Aspekte treten in den Hintergrund, die zentrale calvinische Propädeutik, die Lehre von Schrift und Geist, die Theologie des Wortes im engeren Sinne wird kaum berührt. Man vermißt auf weite Strecken katholische Ausführungen zu Calvins Lehre von der christlichen Freiheit, zur allgemeinen und speziellen Ethik, zu Calvins umfassender Lehre vom Gebet. Zur Eschatologie Calvins und zu vielen anderen Einzelheiten fehlen katholische Stellungnahmen" (211).

Noch wichtiger scheint mir aber der Hinweis auf die Kriteriumfrage zu sein. In einigen kritischen Sätzen wird angedeutet, daß es nicht genüge, Calvins Äußerungen mit dem Maßstab der Konzilien, der Kirchenväter oder einer näher nicht bestimmten katholischen Dogmatik zu messen. Es sei vielmehr heute unerläßlich, eine mit allen Mitteln der historisch-kritischen Exegese biblisch durch und durch fundierte ‚forschende Dogmatik' einzusetzen. Damit entsteht zwar die Gefahr, einen Theologen des 16. Jahrhunderts mit Hilfe von zu seiner Zeit noch nicht existierenden Forschungsergebnissen zu befragen. Doch ist damit andererseits die einzige formale Instanz gegeben, die Calvin, selber Exeget und Hermeneut, durchaus akzeptiert hätte, um seine Rechtgläubigkeit prüfen zu lassen. Reformationshermeneutik aufgrund einer von den Reformatoren selbst intendierten (wenn auch nicht vollständig ausgearbeiteten) Bibelhermeneutik: mit diesem Wunsch zeigt Sch. die methodische Marschroute für eine jede zukünftige, konfessionell mitbedingte oder gar überkonfessionelle Reformationsforschung an. (Das entspricht übrigens auch dem Ziel meines eigenen Forschungsprogramms über die Hermeneutik Calvins).

Das vorliegende Werk besitzt den Wert einer gründlich erstellten und mit Intelligenz vorgetragenen Bilanz. Schon aus diesem Grunde kann man es jedem warm empfehlen, der am Weitergang der Calvinforschung interessiert ist. Das Buch enthält wertvolle Anregungen für diese Arbeit.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Hengst, Karl: **Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618).** Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und Katholischen Reform in Westfalen. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 326 S. 8 Abb., 1 Bistumskarte (Paderborner Theologische Studien Bd 2) kart. DM 38.–

Das Bistum Paderborn wurde schon früh in die reformatorische Bewegung hineingezogen. Erste von Hessen ausgehende Kontakte mit der lutherischen Lehre sind in den ganz bzw. teilweise zum Paderborner Bistum gehörigen Grafschaften Lippe und Waldeck bereits in den zwanziger Jahren des 16. Jh.s nachweisbar. Aber auch im Bereich des Hochstifts konnte die Neulehre unter Bischof Erich v. Braunschweig-Grubenhagen (1508–32) und dem Admini-

strator Hermann v. Wied (1532–47) nach anfänglichem Zögern zunehmend Fuß fassen. Der Reformbischof Johann v. Hoya (1568–74) und Salentin v. Isenburg (1574–77) brachten diese Bewegung zum Stillstand. Aber unter dem evangelischen Administrator Heinrich v. Sachsen-Lauenburg (1577–85), gleichzeitig Erzbischof von Bremen und Bischof von Osnabrück, der 1578 das Augsburger Bekenntnis freigab, erlitt die katholische Sache einen schweren Rückschlag.

Nach dem Tode des Lauenburgers wählte das Paderborner Kapitel am 5. Juni 1585 einstimmig seinen Propst Dietrich v. Fürstenberg (1585–1618) zum Bischof. Der Gewählte mußte in der Wahlkapitulation geloben, das Bistum der katholischen Religion zu erhalten, die Häresie samt Prädikanten und „ausgesprungenen Mönchen" zu beseitigen und künftig religiöse Neuerungen zu unterbinden. Hat der Bischof sein Versprechen eingelöst? Dieser Frage geht Vf. in der vorliegenden Untersuchung nach.

Vf. hat außer den gedruckten Quellen das Vatikanische Archiv, die Bistumsarchive von Paderborn und Münster, die Staatsarchive Detmold, Marburg und Münster, eine Reihe von Vereins-, Stadt- und Adelsarchiven sowie zahlreiche Pfarrarchive des alten Fürstbistums Paderborn benutzt. Das Buch ist übersichtlich gegliedert. Im Mittelpunkt des ersten Kap. stehen die Träger der kirchlichen Reform, der Bischof selbst (Elternhaus und Erziehung, Pfründen und Ämter, Fürstbischof) und seine Mitarbeiter: die Offiziale, Weihbischöfe (auswärtige) und Archidiakone. Es folgt im zweiten Kap. eine Darstellung der Ziele und Methoden der Reform (Visitationen und Sendgerichte, Diözesansynoden, die Agende von 1602). Das dritte Kap. behandelt die Reform des Seelsorgsklerus (Bildung und Weihen, Zölibatsverordnungen sowie die sittliche Haltung des Seelsorgsklerus und dessen Einstellung zu den Reformen) und das vierte Kap. schließlich die Reform der Seelsorgestellen und Hilfen für die Gemeindepastoral. Der Anhang enthält wichtige Quellentexte, ein Pfarrerverzeichnis, Abbildungen und eine Bistumskarte.

Hervorzuheben sind die Ergebnisse der Visitationen des Domkantors und des Domkämmerers aus dem Jahre 1586. Zum Sendgericht des ersteren waren von 17 Seelsorgern 7 erschienen, unter denen sich kein Konkubinarier, aber vier Anhänger des Laienkelches befanden. Zum Send des Domkämmerers hatten sich von 19 Geistlichen 12 eingefunden. Je drei von ihnen waren beweibt und bekannten sich zum Laienkelch. In zwei Gemeinden waren die Bewohner überwiegend protestantisch (Diese Zahlen sind jedoch nicht repräsentativ, da sie nur einen Teil der Geistlichkeit – und zweifellos den besseren – erfaßten. Das gleiche gilt von der Statistik zur Lebensführung des Paderborner Seelsorgeklerus S. 132).

Aus den Ergebnissen der Visitationen erwuchsen die Anordnungen und Statuten der Diözesansynode, die in Paderborn nach altem Herkommen jährlich zweimal stattfand. Im Vordergrund der bischöflichen Mandate standen die Residenzpflicht und der Zölibat (87ff). Es ist Vf. gelungen, in der 33jährigen Amtszeit Dietrichs 24 Diözesansynoden nachzuweisen, ein Zeichen, welch hohen Wert der Bischof dieser Klerusversammlung beimaß. Allerdings war der Besuch der Synode nur mäßig. Die Zahl der Teilnehmer aus 110 Gemeinden schwankte zwischen 19 und 37.

Ungewöhnlichen Weitblick bewies der Bischof auf dem Gebiet der geistlichen Bildung. Bereits als Dompropst hatte er sich für die Berufung der Jesuiten eingesetzt, die 1580 in Paderborn eintrafen und fünf Jahre später das Gymnasium Salentinianum übernahmen. Der Bischof förderte die Lateinschule des Busdorfstiftes und die Stadtschule in Warburg. Von höchster Bedeutung für die geistige und geistliche Formung des Priesternachwuchses wurden der Ausbau der Jesuitenniederlassung (1592 Kolleg, 1596–1605 neues Gymnasialgebäude) und im September 1614 die Errichtung einer eigenen Universität. Beide Gründungen waren geeignet, eine durchgreifende Reform des Klerus auf weite Sicht zu gewährleisten.

Ernstlich behindert wurden die Reformen durch die Forderung der Ritterschaft nach Freistellung der Religion (offenbar aufgrund der Declaratio Ferdinandea) und den politischen Machtkampf des Bischofs mit der nach Autonomie strebenden Landeshauptstadt Paderborn. Dieses Ringen wurde 1604 mit der Verurteilung und Hinrichtung des Bürgermeisters Wichard, der die Obergerichtsbarkeit und das ius gladii an sich gezogen hatte, zugunsten des Landesherrn beendet.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Dietrich v. Fürstenberg die Erneuerung der Paderborner Kirche nach den Grundsätzen des Tridentinums grundgelegt hat. Dies ist sein geschichtliches Verdienst. Dietrich schuf das Fundament, auf dem Ferdinand v. Bayern (1618–50) weiterbauen konnte. Aber er war und blieb wohl doch in erster Linie der Landesherr, der sich vornehmlich von der Staatsraison leiten ließ. Man wird ihn kaum als eine betont religiöse, geistlich geprägte Persönlichkeit bezeichnen können. Fürstenberg begnügte sich als Domherr und sogar als erster Dignitär des Domkapitels mit den niederen Weihen und entschloß sich erst vier Jahre nach seiner Bischofswahl zum Empfang der Subdiakonats-, Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe. Außer an den beiden letztgenannten Weihetagen zelebrierte er nie die Messe. Er erteilte selbst keine Weihen, unterließ es aber auch, einen Weihbischof zu berufen, so daß das Bistum stets auf die Aushilfe fremder Weihbischöfe zurückgreifen mußte. Dies war in Anbetracht der hohen pastoralen Bedeutung des weihbischöflichen Amtes zweifellos ein schwerwiegendes Versäumnis. Der Bischof beteiligte sich persönlich nie an der Generalvisitation. Er überließ vielmehr (auf Verlangen des Domkapitels?) die Handhabung dieses wichtigen Reformmittels den Archidiakonen, die großenteils kaum die erforderlichen menschlichen und geistlichen Voraussetzungen dazu mitbrachten.

Vf. hat mit Recht auch auf diese negativen Gesichtspunkte aufmerksam gemacht, es aber leider unterlassen, sie in der zusammenfassenden Bewertung der Reformtätigkeit des Bischofs zu berücksichtigen. Insgesamt bringt die methodisch einwandfreie Arbeit wichtige neue Erkenntnisse zur Geschichte der Katholischen Reform des Bistums Paderborn. Sie stellt eine erfreuliche Bereicherung der westfälischen Kirchengeschichte dar.

Münster Alois Schröer

Oswalt, Julia: **Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung.** Soziales Reformdenken in der orthodoxen Geistlichkeit in der Ära Alexanders II. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975, 137 S. (Kirche im Osten. Monographienreihe Bd 12) brosch. DM 26.–

Im Berich der abendländischen Kirchen gilt die Orthodoxe Kirche weithin als ein Ort zeitloser Beschaulichkeit, allein ausgerichtet auf das liturgische Gebet und mönchische Spiritualität, im Denken unbeweglich, ohne Sinn für die politische Verantwortung des Christen und ohne jedes Verständnis für soziale Probleme; in ihrer Weltabgewandheit ein Korrektiv in den Augen derer, die übertriebenen Aktivismus verwerfen; ein abstoßendes Beispiel starrer Weltfremdheit denen, die solchen Aktivismus billigen oder gar fordern.

Daß sich die Orthodoxe Kirche vielfach so darstellt, unter den ihr seit Jahrhunderten, besonders aber in der Gegenwart auferlegten erschwerten Bedingungen oft so darstellen muß, ist unbestritten. Dennoch läßt sich dieses Erscheinungsbild nicht einfach aus dem Wesen der Orthodoxie heraus erklären. Ganz im Gegenteil hat die Orthodoxe Kirche nicht nur in ihrem gottesdienstlichen Leben zu allen Zeiten einen Freiraum geboten, in dem die Relativität aller irdischen Ordnungen bezeugt und gelebt wrrden konnte. Vielmehr hat sie unter günstigeren äußeren Umständen auch einen starken Willen zur geistigen Bewältigung der Probleme der Gegenwart und zu Veränderungen vor allem im sozialen Bereich erkennen lassen. Von daher allein bereits verdient das Buch Julia Oswalts, das sich dieser Seite der russischen Orthodoxie widmet, die bisher nur in Georgij Florovskijs Werk „Wege der russischen Theologie" (Puti russkago bogoslovija, Paris 1937) gestreift worden war, unsere besondere Aufmerksamkeit.

In einem I. Kapitel, „Anfänge einer Diskussion sozialer Fragen in der Geistlichkeit nach dem Krimkrieg", zeigt die Vf.in, wie die Lockerung des Drucks, der in der Ära Nikolajs I. (1825–1855) auf dem geistigen Leben Rußlands lastete, zu einer z. T. äußerst lebhaften Diskussion von Gegenwartsproblemen in den seit 1860 im ganzen Land für jede Diözese entstehenden „Eparchialnachrichten" und in den nun geschaffenen kirchlichen überregionalen Zeitschriften führte. Während eine in Leipzig erschienene, in Rußland aber fleißig gelesene „Beschreibung der Dorfgeistlichkeit" aus der Feder des Priesters I. S. Belljustin schonungslos deren Probleme aufdeckte, spiegelt die übermäßig harte Polemik zwischen Archimandrit Fedor Bucharev und I. V. Askočenskij den nicht nur damals schwierigen und zugleich folgenschweren grundsätzlichen Streit um die Frage, wieweit die von den beiden Gegnern herausgestellte „Gleichheit aller vor dem Altar" zu Konsequenzen für das Leben im Alltag führen kann und muß, ohne ihren Modellcharakter in den Untiefen der Alltäglichkeit zu verlieren.

Daß die immer wieder neu aufgewärmte These von dem angeblich völligen Versagen der russischen Orthodoxie gegenüber der sozialen Frage in dieser Zugespitztheit unhaltbar ist, zeigt die Vf.in eindrücklich im II. Kapitel „Verstärkung der Diskussionsimpulse durch die veränderte Lage der Bauern". Anders als die Slawophilen, deren schwärmerische Hingezogenheit zum ein-

fachen russischen Bauern hauptsächlich von Unkenntnis bestimmt war, zeichneten die Priester auf dem Lande ein schonungsloses Bild der Lage der Bauern und ihres moralischen Zustandes. Daß die Priester, die in den kirchlichen Zeitschriften ihre Stimme für die Bauern erhoben, die Anfänge einer systematischen kirchlichen Sozialarbeit (in spontaner Weise war sie in der Orthodoxen Kirche immer geleistet worden) von Aufklärungs- und Bildungsarbeit begleitet wissen wollten, ist ein Ruhmesblatt dieser Bemühungen, die im übrigen der Verbesserung der Stellung der Frau und der weiblichen Bildung besonderes Augenmerk schenkten.

Die Kapitel III–V sind der Diskussion der zu Beginn der Reformzeit bestehenden Gemeindeverfassung, praktischen Versuchen zur Reform des Gemeindelebens und der Beendigung dieser Bemühungen durch die Maßnahmen der Regierung gewidmet. Die Vf.in zeigt (Kap. III), wie die Geistlichen dieser Zeit mit überraschender Offenheit in den kirchlichen Zeitschriften die seit den Reformen Peters I. entstandene Situation der Kirche bloßgelegt haben: die Veränderung des Priesterbildes von einem durch die bischöfliche Weihe kirchlich eingeordneten und für seine Aufgabe gesegneten Repräsentanten der Gemeinde zu einem Staatsbeamten, der ohne dafür wenigstens die finanzielle Unabhängigkeit von der Gemeinde zu erlangen, vom Staat zu administrativen Diensten, die im Gegensatz zu seiner eigentlichen Bestimmung standen, herangezogen wurde. Offen beklagten sie die Verkehrung des vormaligen Zusammenwirkens von Geistlichen und Laien in die Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Daß die Gemeinde am Ort nicht über die Rechte einer juristischen Person verfügte und ihr diese Rechte auch in der Reformära nicht verliehen wurden, hat in den Augen der Vf.in den heutigen Mißverhältnissen in der Sowjetunion vorgearbeitet. Sie hätte dies zu Recht auch für die ungeheuerliche Verpflichtung der Geistlichkeit zum Bruch des Beichtgeheimnisses bei politischen Tatbeständen herausstellen können.

Während sich der zaristische Staat die Pfarrgemeinde als Verwaltungseinheit nutzbar zu machen suchte, entwickelte der St. Petersburger Priester Aleksandr Gumilevskij in der Zeitschrift „Duch Christianina" Gemeindevorstellungen nach dem Leitbild „einer Kommune, in der eine gleichmäßige Verteilung der geistigen und materiellen Güter verwirklicht werden" sollte (Kap. IV). Mit dem Plan einer Fortsetzung der gottesdienstlichen Gemeinschaft in einer gemeinsamen Mahlzeit, der Einrichtung eines Mittagstisches für Arme und der Gründung sozialer Institutionen widerlegte er die Vorstellung, die Orthodoxe Kirche sei von sich aus unfähig zur Lösung sozialer Probleme und gab er Anregungen, die sich auch heute noch hilfreich auswirken könnten – auch über den engen Bereich der Orthodoxie hinaus. Freilich spielte die soziale Herausforderung seiner Pläne letztlich den Reformgegnern in die Hände.

Wie der Staat schließlich die Vorstellungen für eine Selbstverwaltung der Gemeinde ausnahm und verfälschte, untersucht die Vf.in im V. Kap. ihrer Arbeit. Indem er nicht obligatorischen Bruderschaften und Gemeindekuratorien, die nur entstanden, wo sich Initiatoren dazu fanden, die Rechte einer juristischen Person gewährte, die er der Gemeinde selbst vorenthielt, und den Gutsbesitzern unabhängig von deren kirchlicher Einstellung einen maßgeblichen Einfluß im Gemeindeleben sicherte, verurteilte er die Versuche der Reformgeistlichen, die Gemeinden zu Eigenverantwortung und Eigeninitiative zu führen, zum Scheitern.

Mit ihrer Darstellung hat die Vf.in ein ausgezeichnetes Muster einer Diss. vorgelegt, die auf engem Raum neue wesentliche Erkenntnisse vermittelt.

Während einer Diss. in der Regel noch der Prozeß abzuspüren ist, in dem der Vf. Kenntnisse auf seinem Arbeitsgebiet gewonnen hat, hat die Vf.in u. a. durch die Ausgewogenheit und Sicherheit ihres Urteils bewiesen, daß sie diese Kenntnisse bereits besessen hat, als sie ihre Arbeit aufnahm.

Nur gelegentlich hat sich dies freilich auch als nachteilig ausgewirkt. Die Knappheit ihrer Ausführungen wird zur schmerzlich empfundenen Klarheit, wo der Leser allzu wenig über die der Reformära vorausgehende Zeit erfährt. Zwar erwähnt die Vf.in schon S. 12 und später des öfteren die Abgeschlossenheit des geistlichen Standes, nicht aber seit wann und worin diese bestand. Etwas mehr über die offenbar auch vor der Reformära bei allen Mängeln doch umfassende Art der Ausbildung der Geistlichkeit würde der Leser ebenfalls gern erfahren. Denn bei aller geistigen Enge haben die Ausbildungsstätten den Priestern doch das Rüstzeug für die von der Vf.in untersuchte geistige Auseinandersetzung vermittelt.

Wie ist schließlich das Scheitern der Reformen noch vor Ablauf der Reformära Alexanders II. zu erklären? Beruhte das in den kirchlichen Zeitschriften bekundete Reformdenken auf einer nicht tragfähigen, weil zu dünnen Schicht weiterdenkender Priester? Allein mit der verfehlten Gesetzgebung in bezug auf die Pfarrgemeinde und dem Mißbrauch der kirchlichen „Bruderschaften" für politische Zwecke (Kap. V) läßt sich doch nicht erklären, daß die Reformbestrebungen so bald kläglich im Sande verliefen. Hat eine vielleicht doch übertriebene Ehrfurcht vor einem theologischen Genie wie Georgij Florovskij die Vf.in die Auseinandersetzung mit ihm meiden lassen auch da, wo sie wie in den Fällen Fedor Bucharev und I. S. Belljustin – anscheinend mit guten Gründen – zu anderen Urteilen kommt als er? Warum nennt sie so selten die Verfasser der zitierten Zeitschriftenartikel beim Namen oder warum verschweigt sie andernfalls die Anonymität vieler Artikel? Zuweilen vermißt man auch eine kritische Stellungnahme zu den Thesen der von ihr angeführten Reformgeistlichen, etwa wenn diese manche Mißstände allzu unmittelbar auf Peter d. Gr. zurückführten? Übrigens dürfte die Gemeinde als „freiwilliger Zusammenschluß der Gläubigen" (S. 101, ähnlich S. 95) ekklesiologisch nur sehr unzureichend beschrieben sein, wenn diese individualisierende Fehlinterpretation auf dem Hintergrund eines Mißverständnisses der Pfarrei als Verwaltungseinheit auch begreiflich ist.

O. hat dessen ungeachtet in ihrem Buch eine bisher zu Unrecht vernachlässigte Seite im Leben der russischen Orthodoxen Kirche beleuchtet. Und es ist nur zu hoffen, daß sie viele aufmerksame Leser finden wird, die auch bereit sind, vorgefaßte Meinungen durch das Gewicht der hier vorgetragenen historischen Tatsachen korrigieren zu lassen, um ein z. T. neues farbigeres und reicheres Bild von der Geschichte der Orthodoxie in Rußland zu gewinnen.

Erlangen Karl Christian Felmy

Bürklin, Helmut: **Ein Gott für Menschen.** Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 332 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 104). kart. DM 56.–

Obwohl eine Vielzahl von Philosophen und Theologen – bis hin zu Heidegger und Bonhoeffer – wesentliche Anregungen von Pascal empfingen, kann B. mit Recht feststellen, daß die Rezeption seines Werks, aufs Ganze gesehen, bisher doch recht mangelhaft geblieben ist. Von seiner „in die heutige Problemlage eingebetteten systematischen Darstellung des – in den ‚Pensées' (= ‚Gedanken' zu einer Apologie des Christentums) ‚nur' als eine Sammlung von Aphorismen sich uns darbietenden – Pascalschen Entwurfs einer (ausdrücklich auch an Atheisten sich richtenden) Glaubensbegründung" erhofft er sich eine positive Wende in der Pascal-Forschung. Zugleich ist damit eine Glaubensbegründung konzipiert, die „(1) der Herausforderung des Atheismus philosophisch-anthropologisch und theologisch mit Pascalschen Argumenten und Methoden wirksamer begegnet" und „(2) den nach einer letzten Sinnerfüllung seines Lebens Suchenden eine ihn wirklich an-sprechende Orientierungs- bzw. Entscheidungshilfe bietet" (12f).

Nach einleitenden Bemerkungen zu der Persönlichkeit Pascals, der Entstehung der „Pensées" und der beim Entwurf einer christozentrischen Anthropologie auf der Grundlage Pascalschen Denkens einzuschlagenden Methode stellt Vf in zwei Hauptteilen „Menschsein als Frage" und „Christus als Antwort" gegenüber und macht sich in einem kurzen, dritten Teil abschließend Gedanken über den Weg des einzelnen von der Frage zur Antwort. Im Anschluß an die Pascalsche Dreiheit der Ordnung „corps – esprit – coeur" wird zunächst der Mensch als Glied des Kosmos, als erkennendes und als liebendes Wesen betrachtet, sodann in einem vierten Kapitel noch einmal eigens auf die Komplexität dieses seines Wesens abgehoben. Von hierher gewinnt Vf. eine zusammenfassende Aussage über die Transzendenz der menschlichen Natur und findet dann den Übergang in eine Erörterung der Gefallenheit des Menschen (Kap. 5).

Im zweiten Teil bietet B., nach einem kurzen Seitenblick auf die unzureichenden Versuche einer Sinndeutung ohne Christus (Kap 6), zunächst eine ausführliche Darstellung der zeitlich-irdischen Existenz Jesu Christi, in der er Pascalsches Denken in den Rahmen einer sich von der heutigen Exegese nahelegenden neutestamentlichen Christologie einträgt (Kap 7). Im ebenso zentralen achten Kapitel werden Pascalsche Gedanken dann in einem ersten Schritt ähnlich in den Abriß einer Theologie des Alten Testaments eingebettet. Der darauffolgende Abschnitt über das Fortwirken Christi im neutestamentlichen Gottesvolk ist vor allem auf die wesentlich am Leib-Christi-Gedanken ausgerichtete Ekklesiologie Pascals und seine Kirchenkritik konzentriert. In einem dritten Abschnitt wird besonders das Verhältnis von alttestamentlichem und neutestamentlichem Gottesvolk im Blick auf Pascals positive Einschätzung der fortwährenden wichtigen Rolle Israels in der Heilsgeschichte thematisch. Das neunte Kapitel faßt das Ergebnis

zusammen, daß Christus wirklich „ein Gott für Menschen" ist, „dem man sich, sobald man ihm begegnet, ‚ohne Dünkel nähert' und ‚ohne Verzweiflung beugt'" (284). Im dritten Teil (Kap 10) wird abschließend der dreifache Weg zum Glauben: Vernunft, Gewohnheit, Eingebung skizziert und bei der Darstellung des „Glaubens als Weg mit Gott" vor allem auf den Umbruch in der Pascalschen Gnadenlehre von einer jansenistischen Verkürzung zu einer katholisch akzeptablen Auffassung verwiesen, wie sie treffend in dem Wortspiel „(Dieu incline le coeur de) celui qui L'aime – celui qu'Il aime" zum Ausdruck kommt.

Das bemerkenswerte Eindringen des Vf. in Pascalsches Denken erweist sich bis in feinste Details seiner (häufig von Wasmuth abweichenden) Übersetzung. Besonders gut erscheinen mir die Ausführungen über den Menschen im Kosmos, die Kreuzestheologie Pascals und seine Stellung zum Judentum. Die Dreiteilung des fundamentaltheologischen Entwurfs – der, wie Vf. anmerkt, ein zweiteiliger Ansatz bei Pascal gegenübersteht (26) – halte ich für ein wenig gezwungen. Darüber hinaus erheben sich Einwände hermeneutischer Art. So ist etwa die Darstellung der Erkenntnistheorie eher an einem eklektisch aus einzelnen Artikeln des LThK gewonnenen Konzept orientiert, als daß sie die Position Pascals wirklich deutlich werden läßt. Ähnliches gilt für die nicht recht gelungene Zusammenschau heutiger Bibelexegese und Pascalscher Schrifttheologie. (So mutet es z. B. eigenartig an, wenn Vf. es für seine Darstellung „an sich" notwendig erachtet, „die im AT lebendige Tradition von den Anfängen Israels Punkt für Punkt historisch-kritisch zu verifizieren", 236, und dann Pascal wegen seiner allegorischen Schriftauslegung rügt, 252f). Abgesehen von solchen Mängeln, die mit der prinzipiellen Schwierigkeit des Versuchs einer historischen und doch zugleich systematisch-aktualisierenden Pascaldeutung zusammenhängen, wird man das Buch als einen wertvollen Beitrag zur Pascalforschung wie als den engagierten Versuch, das Zentrum des christlichen Glaubens dem heutigen Menschen näherzubringen, empfehlen dürfen.

Essen Hansjürgen Verweyen

Kienzler, Klaus: **Logik der Auferstehung.** Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 279 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 100) kart. DM 46.–

Das vorliegende Werk, das 1974 in Freiburg beim jetzigen Aachener Bischof Klaus Hemmerle als Dissertation eingereicht wurde, ist in religionsphilosophischer Absicht geschrieben. Religionsphilosophie versteht sich dabei als zwischen Theologie und Philosophie stehend, „indem sie den Glauben auf sein Verstehen hin und die Philosophie für die Möglichkeiten neuen Verstehens (Sprechens, Denkens, Erfahrens) eröffnet" (12). Dieses Programm will die Arbeit am zentralen theologischen Thema „Auferstehung" durchführen. Hier soll theologisches Verstehen mit Verstehen überhaupt (= mit philosophischem Verstehen) konfrontiert werden.

Drei Verstehensmodelle von Auferstehung aus der neueren protestantischen Theologie, die von Bultmann, Ebeling und Pannenberg, werden dafür auf dem Hintergrund des jeweiligen philosophischen Vorverständnisses kritisch dargestellt. Geprüft wird an den Leitbegriffen Philosophie, Theologie und Geschichte, wie dieses Vorverständnis jeweils in das genuine theologische Verstehen Eingang findet und dieses durchdringt und mitgestaltet. Weil die Auferstehung so etwas wie ein „Schlußstein" der drei Theologien ist, werden an ihrem Verstehen sowohl die Konsequenzen und Tragweite der einzelnen Ansätze offenbar, aber auch ihre inneren Widersprüche. „Die Auferstehung ist die Krisis der Systeme. So zerfällt am Begriff der Auferstehung Bultmanns dialektischer Zusammenhang von Historie, Geschichte und Eschatologie, wird Ebelings hermeneutischer Zeugnisbegriff leer und Pannenbergs Historienbegriff vage. In all dem bekundet sich, daß dem philosophischen Vorverständnis jeweils die Priorität im Gesamtprogramm eingeräumt wird" (145). Oder anders gesagt: Die Integration philosophischen und theologischen Verstehens gelingt bei keinem der drei behandelten Theologen vollständig; „sie kommt weithin nur durch die Reduktion des theologischen Ansatzes zustande" (144), wenn auch „der Zusammenhang der Theologen und ihrer Programme als eine stete Fortentwicklung der Positionen" begriffen werden kann (145).

Ich halte diesen ersten, mit Abstand ausführlichsten (120 von 260 Seiten) und durchgearbeitetsten Hauptteil der Arbeit, der in eigener Zählung der zweite Teil ist, (da die kurze Einleitung unter Teil 1 läuft) auch für den gelungensten, obwohl die kritische Analyse der drei behandelten Theologen nicht gerade zu neuen Einsichten kommt, sondern die auch sonst schon geäußerten kritischen Einwände, freilich nun aber sehr gründlich, differenziert und das philosophische und geistesgeschichtliche Vorverständnis mehr als üblich akzentuierend herausarbeitet.

Fragwürdig bleibt mir die Pannenberg-Kritik, die der Autor allerdings zunächst nur in vorsichtiger Frageform vorbringt, um sie dann freilich als These weiterzutragen. M. E. dürften folgende Fragen total an Pannenberg vorbeigehen: „Folgt nicht aus dem Begriff der Geschichte als dem einzigen und voraussetzungslosen Medium der Offenbarung die Reduzierung des Gottesbildes auf den Gott, der ‚Macht über alles' ist und sich in der Geschichte ausweisen muß? Ist das wahrhaft die Mitte der christlichen Botschaft von Gott? Bedeuten nicht vielmehr Bund, Verheißung, Liebe, Gerechtigkeit und Treue Gottes die Mitte dieser Botschaft? Und sind nicht gerade sie geschichtsbildende Wirklichkeiten, an denen nicht zuletzt auch der ‚Geschichtsbegriff' Pannenbergs zu korrigieren wäre?" (131). Wie anders können aber Bund, Verheißung usw. in Erscheinung treten denn als geschichtswirksame Macht Gottes im Sinne Pannenbergs? Vollends fragwürdig scheint mir die Bemerkung: „Letztlich bleibt ... die Frage offen, ob bei Pannenberg die Geschichte nicht nur zum Grund der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, sondern auch Grund der Wirklichkeit Gottes geworden ist" (132). Nicht besonders glücklich dürfte auch die Einsicht sein: „Aus dem Gesagten geht ... hervor, daß bei Pannenberg Geschichte und das Verständnis von Geschichte der Interpretationen und Übersetzungen bedarf, d. h. daß es sich bei seinem geschichtstheologischen Konzept letztlich doch um ein latent hermeneutisches Modell handelt, dessen „hermeneutischer Zirkel" eben jene paradoxe Rede vom ‚historischen Ende' (nämlich die Betrachtung des Historischen im antizipatorisch-eschatologischen Horizont) ist" (143). Denn die Qualifizierung der „Latenz" des Hermeneutischen geht doch wohl an der Sache vorbei: Es ist ja gerade die erklärte Intention Pannenbergs, das Hermeneutische und das Universalgeschichtliche zu vermitteln. Ob das nun ganz gelungen ist oder nicht, sei hier dahingestellt; aber von einer Latenz (oder S. 146 vom „versteckt hermeneutischen Ansatz") kann doch wohl kaum die Rede sein!

Nachdem sich für K. gezeigt hat, daß das Sprechen von Auferstehung bei Bultmann, Ebeling und Pannenberg sich jeweils am philosophischen Vorverständnis orientiert und dabei – trotz aller zu würdigenden positiven Ansätze – in die Enge geführt hat, soll in den folgenden Teilen des Buches der Weg „geradezu in umgekehrter Richtung gegangen werden. Wir sehen unsere Aufgabe darin, streng von der Auferstehung her zu denken und uns von daher die Fragen der Theologie, Philosophie und Geschichte stellen zu lassen" (148).

Damit ist die Problemstellung des folgenden vorgegeben, nämlich die Beschäftigung mit den Schriftaussagen der Auferstehung selbst. Wie spricht die Schrift von der Auferstehung? Kurz das Ergebnis des zweiten Hauptteils: Die Schrift spricht von Auferstehung wesenhaft im Modus der Bezeugung, des Zeugnisses. So klar auch vordergründig dieser Übergang zum zweiten Hauptteil zu sein scheint: von einem Auferstehungsdenken, das sich am philosphischen Vorverständnis orientiert, zu einem Denken von der Auferstehung selbst her, so problematisch zeigt sich dieser Übergang bei näherem Zusehen. Hat der Autor vergessen, daß es um ein „Denken" der Auferstehung geht? Denken aber kann nicht ohne (philosophisches) Vorverständnis geschehen. Deswegen kann die Alternative nicht heißen: Denken der Auferstehung orientiert am Vorverständnis oder Denken der Auferstehung von der Auferstehung her (wobei sich gewiß alle drei Theologen dagegen wehren würden, unter das erste Glied vereinnahmt zu werden), sondern nur: Ist ein (unabweisbar an ein philosophisches Vorverständnis gebundenes) theologisches Denken weit genug, das Schriftzeugnis voll zur Geltung zu bringen, oder fallen bestimmte Dimensionen aus, sind bestimmte Momente unterbelichtet und kommen nicht zur Geltung?

Daß bei K. selbst in seiner Herausarbeitung und Analyse der fundamentalen Struktur des Zeugnisses in der biblischen Rede von der Auferstehung ganz massive philosophische Vorentscheidungen wirksam sind, zeigt nicht nur die durchaus diskutable Übersetzung des ὤφθη von 1 Kor 15,5f, sondern auch der ganze folgende dritte Hauptteil: „Phänomenologie des Zeugnisses". Hier werden im gewohnt esoterischen Sprachstil und Denkduktus der Welte-Schule die Strukturen des Zeugnisses philosophisch-phänomenologisch herausgearbeitet, um daran die Defizienz des Zeugnisbegriffes von Bultmann, Ebeling und Pannenberg zu messen, einen Verstehensvorbegriff für die Zeugnistheologie des NT (vor allem des Lukas und des johannäischen Schrifttums) zu gewinnen und den Zeugnisbegriff mit neueren Sprachtheorien zu konfrontieren (vierter Hauptteil).

Unbestreitbar finden sich in diesem letzten Teil der Arbeit vorzügliche Beobachtungen, Hinweise und Analysen, die zu referieren hier zu weit führen würde. Unbestreitbar ist auch, daß

der biblische Fundamentalbegriff des Zeugnisses in der Theologie der Gegenwart zu ihrem Schaden nicht gerade eine bedeutende Rolle spielt. Insofern thematisiert die vorliegende Arbeit eine „weiße Stelle" gegenwärtiger theologischer Begriffsbildung. Zu wünschen wäre aber, daß die hier vorgelegten Ansätze sich selbst auf ihr eigenes philosophisches Vorverständnis noch einmal befragen lassen würden, wie K. das umgekehrt in so vorzüglicher Form mit den von ihm behandelten Theologen tut. Sonst kann nicht ganz jener Verdacht der Schwarzweißmalerei verdrängt werden, der sich in der schon erwähnten, m. E. falschen Alternative kundtut: Vom Denken der Auferstehung, das sich orientiert am philosophischen Vorverständnis, zum Denken der Auferstehung von ihr selbst her (vgl. 148).

Wien Gisbert Greshake

Theologie und Befreiung. Hrsg. von Heribert Bettscheider. – St. Augustin: Steyler Verlag 1974. 123 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 24) kart. DM 19.80

Kirche und Befreiung. Hrsg. von Franz Hengsbach und Alfonso López Trujillo. – Aschaffenburg: Pattloch (1975). 144 S. (Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung) kart. DM 11.80

Das Jahr 1973 stellt einen gewissen Einschnitt in der deutschsprachigen Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung dar. Übersetzungen, Übersichten und Stellungnahmen häufen sich, obwohl einzelne Beiträge bereits seit 1969 bekannt wurden und erste Übersichten schon 1972 erschienen sind. Auf das Jahr 1973 gehen auch die beiden hier vorzustellenden Sammelbände zurück.

Der von Heribert Bettscheider hrsg. und eingeleitete Band „Theologie und Befreiung" enthält die Referate einer Tagung der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD in St. Augustin bei Bonn über die Theologie der Befreiung (14.–17. Juni 1973). Der von Bischof Franz Hengsbach und Weihbischof Alfonso López Trujillo eingeführte Band „Kirche und Befreiung" stellt die erste Veröffentlichung des neugegründeten, international zusammengesetzten Studienkreises Kirche und Befreiung dar, einer Gruppe von 20 Theologen, Soziologen und Exegeten, die sich erstmals am 12. und 13. Okt. 1973 in Mülheim/Ruhr getroffen hat. In beiden Bänden kommen Vertreter lateinamerikanischer und deutschsprachiger Theologie zu Wort. Der erste Band bietet außerdem eine Übersicht über Ansätze einer Theologie der Befreiung in einem asiatischen Land.

Die Tagung in St. Augustin setzte mit einer dreifachen Selbstdarstellung der Theologie der Befreiung ein. Den Anfang machte der mit der theologischen Szenerie Lateinamerikas eng verbundene Salesianer Giuglio Girardi (Philosophische Voraussetzungen einer Theologie der Befreiung, in: Theologie und Befreiung 12–38), der knapp vier Monate später wegen seiner marxistisch inspirierten Philosophie und Theologie seinen Lehrauftrag am Institut Catholique in Paris verloren hat. Girardi geht es um eine theoretische Explikation der impliziten philosophischen Grundlagen bisheriger Befreiungstheologie (19).

Die Aufgabe der Theologie der Befreiung besteht nicht darin, zu erörtern, „wie ein Christ sich politisch engagieren soll, sondern wie ein Mensch, der in revolutionärem Sinn politisch engagiert ist, Christ sein kann" (13). Die revolutionäre Praxis ist folglich nicht Thema und Gegenstand dieser Theologie, sondern ihr Horizont und Standort. Deshalb ist diese Theologie auch nicht eine Erweiterung der bisherigen, sondern eine Alternative dazu (14, 16).

Diese fundamentale Voraussetzung der Theologie der Befreiung wird dann in Konzentration auf den Begriff der Wahrheit (= Sinn von Existenz und Geschichte) näher entfaltet: Es gibt keine bloß theoretische, autonome Wahrheit. Der Wahrheit ist vielmehr die Wahrheit der revolutionären Praxis selbst und daher interessiert, klassenbezogen, konfliktgeladen, befreiend, universalistisch, umfassend, verändernd und leidenschaftlich (19–30).

Man ist natürlich gespannt, welche Gestalt und Funktion die Theologie im Rahmen solcher (marxistisch getönten) Auffassung von Wahrheit erhält. Die diesbezüglichen Ausführungen in der Schlußfolgerung (34–38) sind nicht ganz klar: eine mit dem göttlichen Ursprung motivierte Autonomie des Glaubens beruht auf der bereits desavouierten ‚spiritualistischen' Lesart der Geschichte und der Wahrheit (34). In der ‚materialistischen' Lesart, in der das Ökonomische den Primat innehat, ist die religiöse Sphäre nur relativ autonom. D. h., die Theologie ist insofern der revolutionären Kultur partiell untergeordnet als die Glaubensauffassung in ständiger Korrelation zu ihren Produktionsbedingungen steht und als die Erfordernisse der revolutionären Praxis das grundlegende, wenn auch nicht hinreichende Kriterium für die Wahrheit des Glaubens bilden. Das bedeutet für eine Theologie der Befreiung, daß sie erstens eine Klassenanalyse der herrschenden Theologie impliziert, also eine ideologiekritische Funktion gegenüber der Theologie und ihrer Geschichte hat, und daß sie zweitens Ausdruck eines parteiischen, klassengebundenen und militanten Glaubens – eben eine Front im Klassenkampf – ist (35–37).

Im zweiten Referat bot der bolivianische Jesuit Miguel Manzanera eine knappe, aber sehr informative Übersicht über die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Das Referat ist abgedruckt als zweiter Teil des Aufsatzes von M. Manzanera, Theologie der Befreiung. Ansatzpunkt-Ziel-Methode (in: Theologie und Befreiung 39–73, 52–66).

Zunächst wird auch hier der epistemologische Bruch mit der bisherigen Theologie in der nun vorausgesetzten Einheit von Glaube und Praxis (Theologie als ‚Orthodoxopraxis') gesehen, wobei Praxis theoretisch durch die ‚Globalität' und ‚Rationalität' der Politik (52–54), praktisch durch die faktische Situation Lateinamerikas (beschrieben durch die Begriffe „Unterdrückung" und „Abhängigkeit") (54–58) bestimmt ist.

Diesem Ansatz entsprechend ergibt sich das Ziel dieser Theologie (Befreiung) gleichzeitig aus der konkreten Geschichte (Hoffnung auf Befreiung aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit und Unterdrückung) und aus dem Glauben als Verwirklichung der Liebe (Einheit von eschatologischer und politisch-sozialer Befreiung) (58–60). Dementsprechend ist auch die Methode durch eine Option für die Armen sowie für die unterdrückten Klassen und Völker qualifiziert (60–66).

Was hier bereits angeklungen ist, nämlich die (etwa im Verhältnis zu Girardi) stärkere Betonung des theologischen Charakters der Theologie der Befreiung, wird im ersten Teil des Aufsatzes (I. Theologie der Befreiung als „praktische" Theologie, 41–52) – ursprünglich ein Referat beim wiss. Kongreß „Praktische Theologie" 1774–1974 (Wien, 2.–5. Jan. 1974) – näher ausgeführt. Die Praxisorientierung der Theologie der Befreiung, die das dialektische Theorie-Praxis-Verhältnis auf sich anwendet, ist theologisch legitimiert durch den Gedanken der mitten in die Geschichte eingetretenen Liebe Gottes, die als Wesen des Christlichen in den Mittelpunkt der theologischen Methode rückt. Ihre konkrete Gestalt erhält diese Liebe aus dem Kontext der Geschichte als Befreiungsgeschichte (41–48). Daraus wird dann eine neue Sicht der Praktischen Theologie und der Praxis der Kirche abgeleitet (48–52). Der Aufsatz schließt mit einer thesenartigen Zusammenfassung (66–68) und Literaturhinweisen zur Theologie der Befreiung im deutschsprachigen Bereich (68–73).

Das dritte Referat, vom Fundamentaltheologen am Seminar zu Tagaytay bei Manila, Hans Füllenbach SVD, gehalten (Entwicklung-Erlösung-Befreiung, in: Theologie und Befreiung 74–84), ist deswegen von Interesse, weil hier zum erstenmal Ansätze einer Theologie der Befreiung in einem asiatischen Land (Philippinen) vorgestellt werden.

Ausgangspunkt war auch hier die gesellschaftliche Situation, die zu einer kritischen Reflexion über Orthodoxie und Orthopraxis führte. Anfangs hielt man sich stark an europäische Autoren (wie Moltmann, Metz, Pannenberg), dann mehr noch an südamerikanische Autoren sowie an den Maoismus als Instrument gesellschaftspolitischer Analyse. Im Gegensatz zu einem radikalen Flügel und zur südamerikanischen Theologie wurden jedoch immer mehr die kirchlichen Dokumente zum Ausgangspunkt der theologischen Reflexion (74–77). Mit diesen werden die ‚Zeichen der Zeit' zum methodischen Ansatzpunkt der Theologie (77–80), wird der Einsatz für die Gerechtigkeit zu einem wesentlichen Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums überhaupt, was kurz am Verständnis der Begriffe Erlösung, Entwicklung und Befreiung demonstriert wird (80–84).

Dieser Selbstdarstellung der Theologie der Befreiung folgten die Stellungnahmen zweier deutscher Theologen, des Exegeten Karl Kertelge (Jesus als Befreier, in: Theologie und Befreiung 85–103) und des Jesuiten Hans Waldenfels (Befreiung und Erlösung. Systematisch-theologische Überlegungen, ebd. 104–122).

Kertelge untersucht zunächst die Begriffe Befreiung und Freiheit im NT (87–91). Freiheit stellt sich ihm dar „als christologisch-theologisch begründetes Heilsgeschehen", „in das der Mensch hineingenommen wird und an dem er gnadenhaft Anteil gewinnt" (91). Dann wird erhoben, in welcher Weise Jesu Handeln als befreiendes Handeln gedeutet wird (91–98). In der Ganzheit dieser Befreiungsintention sieht Kertelge (gegenüber einer Verselbständigung des Exodus-Motivs) die theologische Begründung christlicher Freiheitspraxis (98–101).

Waldenfels beginnt mit einer Erörterung der kritischen Funktion des neuzeitlichen Befreiungsbegriffes in der Theologie (105–110) und fragt dann (im Anschluß an Moltmann und Metz), ob dieser theologisch rezipierte Befreiungsbegriff nicht die Totalität der politischen Emanzipationsdialektik übersehe, die den theologischen Charakter der Theologie faktisch verdecken müsse (111–114). Für das christliche Verständnis von Erlösung und Freiheit ist dagegen etwas anderes kennzeichnend (Unmöglichkeit der Selbsterlösung, Gehorsam als Erlösung zur Freiheit usw.) (114–119), so daß der Erlösungsbegriff neben dem Befreiungsbegriff bestehen bleiben muß (119f), will eine Befreiungstheologie Theologie bleiben.

Ein Sachregister (123) schließt den Band ab.

Auch in dem vom Studienkreis Kirche und Befreiung veröffentlichten Band gibt es zwei Darstellungen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Dazu gehört die ausgezeichnet dokumentierte bibliographische Übersicht des in Lateinamerika tätigen flämischen Jesuiten Roger Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ein Literaturbericht (in: Kirche und Befreiung 104–126), die zuerst in der Internationalen katholischen Zeitschrift 2 (1973) 434–448, erschienen war.

Behandelt werden vor allem der lateinamerikanische Charakter dieser Theologie, ihre Genese, ihr Zusammenhang mit der kirchlichen Entwicklung auf katholischer und evangelischer Seite, ihr Verhältnis zur nordatlantischen und europäischen Theologie (insbesondere zur Theologie der Revolution).

Der wichtigste Beitrag des ganzen Bandes ist aber zweifellos die kritische Darstellung der Befreiungstheologie durch den Weihbischof von Bogotá und Generalsekretär der lateinamerikanischen Bischofskonferenz, Alfonso López Trujillo, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg (in: Kirche und Befreiung 47–103).

Die Besonderheit dieses instruktiven (leider aber sehr schlecht übersetzten) Beitrags besteht darin, daß hier die Entwicklung der Theologie der Befreiung aus der Sicht eines maßgeblichen Vertreters der kirchlich-offiziösen Befreiungstheologie, wie sie sich in den Dokumenten der zweiten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 niedergeschlagen hat (53–64), beschrieben und kritisiert wird. Von dieser bischöflichen Befreiungstheologie unterscheidet Bischof López einen zweiten, in der Öffentlichkeit sogar dominierenden Hauptstrom, der, stark marxistisch inspiriert, die politische Dimension in den Vordergrund rückt (64–71, 71–74). Mit dieser Strömung setzt er sich im folgenden kritisch auseinander.

Auf der Ebene der Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit Lateinamerikas wird die dogmatische Verabsolutierung marxistischer Theorien und Theorieelemente (Dependenztheorie, Klassenkampf, Revolution, Sozialismus) kritisiert, die nicht mehr unterscheide zwischen dem, was diese in der wissenschaftlichen Analyse bestimmter Aspekte kapitalistischer Ordnung leisteten, und ihrer vorwissenschaftlichen fragwürdigen ideologischen Einrahmung. Gerade diese aber verführt zu einer monokausalen Simplifikation gesellschaftlicher Probleme und Lösungen (74–87).

Auf der Ebene der Theologie wird dann abschließend als Folgeerscheinung eine neuerliche (nur mit einem umgekehrten Vorzeichen versehene) Ideologiesierung und Politisierung von Theologie und Kirche konstatiert, in der die eigentlichen Kriterien theologischer Arbeit (Offenbarung, Schrift, Lehramt) durch das alles beherrschende Kriterium der antikapitalistischen revolutionären Praxis überlagert werden (87–103).

Genau in die gleiche Richtung zielen auch die kritischen Beiträge der beiden deutschen Vertreter katholischer Gesellschaftslehre, des Augsburger Ordinarius Anton Rauscher (Befreiung. Christliche und marxistische Interpretation, in: Kirche und Befreiung 29–46) und des Münsteraner Ordinarius Wilhelm Weber (Marxismus – ein für Kirche und Theologie annehmbares gesellschaftskritisches Interpretament?, ebd. 127–139), deren Argumentation und Diagnose weitgehend identisch sind.

In sozialwissenschaftlicher Hinsicht erfährt die Theologie der Befreiung Kritik, sofern sie die marxistische Gesellschaftsanalyse, der zwar bezüglich bestimmter historischer Situationen bzw. bestimmter Teilaspekte durchaus wissenschaftlicher Erkenntniswert zuerkannt wird, die aber als Gesamttheorie durch die gesellschaftsgeschichtliche Entwicklung in Europa eindeutig als widerlegt betrachtet wird, global übernimmt. Der zweite Argumentationsstrang ist theologisch-dogmatischer Natur. Die Theologie der Befreiung übersieht in ihrer marxistischen Grundoption den unüberbrückbaren Unterschied zwischen marxistischer Ideologie und christlichem Glauben, zwischen autonomer politischer Selbstbefreiung und gnadenhafter Befreiung von Schuld und Sünde durch Gott und tendiert daher zu einer innerweltlichen sozialen Heilslehre (Immanenztheologie).

Diese theologische Fundamentaldifferenz steht auch im Mittelpunkt des Beitrags des Essener Bischofs Franz Hengsbach (Befreiung durch Christus – wovon und wozu?, in: Kirche und Befreiung 10–28).

Unterschiedenheit und Verbindung von Glaube und gesellschaftlicher Freiheit werden hier abschließend auf die Formel gebracht: Proprium und Prius der kirchlichen Tätigkeit ist die in Wort und Sakrament erfolgende Verkündigung der Erlösung durch Christus; der soziale Dienst ist das Consecutivum (25–28).

Der Band wird abgeschlossen mit einem bio-bibliographischen Anhang (141–144).

Eine zusammenfassende Würdigung der gerade referierten Diskussion sieht sich – nicht nur wegen der Mannigfaltigkeit der Positionen, ihrer Unabgeschlossenheit und ihrer mangelnden theoretischen Distinktion – vor eine schier unlösbare Aufgabe gestellt. Ist doch eine ganze Kollektion grundlegender theologischer Fragen angesprochen. Ein paar Hinweise müssen daher genügen.

Das Zentrum der Diskussion läßt sich unschwer in der Frage der theologischen Methode lokalisieren. In ihr hat die eine Hauptströmung der Befreiungstheologie auch den Alternativcharakter ihrer Theologie fixiert. Begründet wird dort die neue Methode einmal mit einer dialektischen Fassung des Theorie-Praxis-Verhältnisses und zum anderen (damit freilich zusammenhängend) mit einer Neubestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade bzw. gesellschaftlicher Existenz und christlichem Glauben. Dadurch erhalten die Analysen der politischen, sozialen und ökonomischen Situation ein entscheidendes Gewicht für die Gestalt der Theologie, weil sie den Ansatzpunkt für die konkrete geschichtliche Vermittlung von Glaube und weltlicher Existenz abgeben, dadurch verändern sich dann auch die Inhalte des Glaubens, insofern sich etwa die Schwerpunkte (z. B. vom Glauben zur Liebe) verschieben, was deutlich in Soteriologie, Eschatologie und Ekklesiologie zu verfolgen ist.

Dieses methodologische Grundmuster ist im wesentlichen bereits aus der deutschsprachigen politischen Theologie bekannt. Es verwundert daher nicht, wenn auch in diesem Zusammenhang im Prinzip die gleiche Kritik auftaucht. Gegen die Identität von Glaube und politischem Handeln wird auf der Differenz beider Größen gepocht; die Verbindung wird als streng konsekutive gedacht. Alte kontroverstheologische Themen (Glaube-Werke, sola fides-fides caritate formata) erhalten plötzlich an ungewohnter Stelle eine neue Brisanz: Sieht man auf der einen Seite in der Protestantisierung den Grund dafür, daß die europäische katholische Theologie zu keiner politischen Option aus dem Glauben kommen könne (J. L. Segundo), so sieht man auf der anderen Seite in der Rekatholisierung den Grund für die „Werkerei" der Politischen Theologie im protestantischen Bereich (W. Schmithals). Noch grundsätzlicher ist freilich die Kritik an den philosophischen Voraussetzungen. Ist die materialistische Dialektik und in ihrem Gefolge auch das Politische nicht derart umfassend und total, daß eine christliche Theologie auf ihrem Boden höchstens noch eine begrenzte politische Funktion haben kann? Bei Girardi ist dieser Eindruck (trotz einiger Differenzierungsversuche) nicht ganz von der Hand zu weisen. Auf der anderen Seite wird aber auch in den kritischen Stellungnahmen nirgendwo sichtbar, wie die Theologie der Idealismuskritik wirksam begegnen könnte. In der Idealismus-Materialismus-Diskussion dürfte daher das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Nicht sehr ergiebig ist auch die Diskussion in gesellschaftswissenschaftlicher Hinsicht. Der Hinweis auf die gesellschaftsgeschichtliche Entwicklung in Europa als Widerlegung der marxistischen Gesamttheorie läßt nämlich offensichtlich auch das Kapitalismusproblem als solches aus dem Blick kommen – eine m. E. nicht nur im Blick auf Südamerika fatale Konsequenz.

Wenn auch in diesem Gespräch zwischen den beiden Theologien wirklich in die Zukunft weisende Gedankenlinien noch kaum zu erkennen sind (aber sollte man das von einem ersten Anfang überhaupt erwarten?), so muß man doch für die Veröffentlichung der beiden Bände dankbar sein. Sie dokumentieren einige wichtige Positionen und fordern so zu weiterer Diskussion heraus.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Klostermann, Ferdinand: **Kirche – Ereignis und Institution.** Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche. – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1976. 156 S. Pb. DM 21.80

Dieses neue Werk des Wiener Pastoraltheologen basiert auf Gastvorlesungen, die Klostermann 1975 in Linz zu diesem Thema gehalten hat. Sein besonderes Anliegen besteht darin, von der praktischen Theologie her die unabdingbare Einheit jener beiden Seiten der Kirche aufzuzeigen: Daß sie sowohl Glaubensereignis als auch Institution ist.

Die ersten beiden Kapitel gehen auf die ereignishafte Dimension der Kirche ein. Der Rahmen wird weit gezogen: Kirche hat einmal ihren Ort innerhalb der religiösen Erfahrungsgeschichte der Menschheit, womit die menschlichen Grunderfahrungen von Sinn und Transzendenz gemeint sind. Sodann muß Kirche näherhin im Prozeß der Glaubensgeschichte des Alten Bundes gesehen werden. Innerhalb dieses religions- und glaubensgeschichtlichen Kontextes erscheint Kirche dann als „Ereignis des Glaubens", und zwar jenes Glaubens, der sich auf Personen und Bot-

schaft Jesu, auf sein Leben und sein Geschick in Tod und Auferstehung gründet. Gerade dieser „Ostererfahrung" der Jünger, die zugleich eine „Geisterfahrung" darstellt, verdankt die Kirche ihr Dasein und ihre alle Glieder umfassende geist-liche Dimension. Im Verkünden dieser Glaubenserfahrung, in der sakramentalen Vergegenwärtigung dieses Christus-Geschehens und in der bezeugenden Diakonie innerhalb und außerhalb der Glaubensgemeinschaft findet die Kirche deswegen ihren Sinn und ihre Aufgaben.

Dieser grundlegende ekklesiologische Ansatz des 1. Kapitels wird im 2. Kapitel dann konkretisiert auf die Verwirklichung des Sinnes der Kirche hin: Nur als Gemeinde kann das „Glaubensereignis Kirche" existieren. Der grundsätzliche Zusammenhang von Kirche und Gemeinde, die heute notwendige und optimale geschichtliche Gestalt von Gemeinde und schließlich die Vielfalt von Diensten und Funktionen in der Gemeinde bilden den Inhalt dieses Kapitels.

Das Schwergewicht der Untersuchung liegt jedoch im 3. Kapitel, in dem es um das Problem von Herrschaft und Instiution in der Kirche geht. Die Begriffe Macht, Gewalt, Herrschaft, Legitimität, Organisation, Institution, Amt, Autorität werden erst einmal von neueren soziologischen Erkenntnissen her geklärt (z. B. von Max Weber, N. Luhmann, M. Schelsky, J. Habermas, R. König, F. X. Kaufmann, P. L. Berger-Th. Luckmann, A. Gehlen u. a. m.).

Die Vertrautheit des Vf. mit der Soziologie und die weitgestreute, jede Einseitigkeit vermeidende Rezeption bestimmter soziologischer Definitionen und Theorien für die Theologie fällt wohltuend auf.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über das Phänomen der neuzeitlichen Institutionskritik innerhalb der Kirche wendet sich Klostermann dem Neuen Testament zu; am Beispiel der „Exusia" Jesu und der davon abgeleiteten und sie allein zur Geltung bringenden „Exusia" der Jünger und des Apostels Paulus wird der spezifisch kirchliche Charakter von Autorität dargelegt, nämlich im Dienst der Sendung durch den Vater die Menschen zu befreien und zum Heil der Gottesherrschaft zu führen, welche jede menschliche Herrschaft relativiert und sie als ein vorläufiges Mittel erfahren läßt. Die sich daran anschließenden systematischen Überlegungen stellen sich nun die Frage, inwieweit die oben genannten und geklärten Begriffe (Macht, Gewalt, Herrschaft etc.) auf die Kirche Jesu Christi anzuwenden, zu modifizieren oder abzulehnen sind. Der Grundtendenz dieser Überlegungen ist durchaus zuzustimmen: Leitungsfunktionen und institutionelle Strukturen sind in der Kirche durchaus als notwendig zu bejahen, weil sie zur geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche gehören und dabei keineswegs der Botschaft Jesu widersprechen, sondern ihr gerade dienen können und sollen. Insofern widersetzt sich Klostermann einer verbreiteten undifferenzierten Institutionskritik. Jedoch sind solche Strukturen nur soweit christlich legitimiert, als sie den Menschen „die Chance einer befreienden Freiheit geben" (85). Von daher bestimmen sich auch alle sinnvollen und notwendigen Veränderungsvorschläge für die konkrete Gestaltung kirchlicher Strukturen in der Gegenwart. Der überzeugendste Abschnitt scheint mir hier das über „Autorität" Gesagte zu sein, wo der Vf. in 10 Thesen sein eigenes Autoritätsverständnis ausführlich darlegt.

Im einzelnen wird man bei manchen dieser systematischen Überlegungen Fragen anmelden dürfen. Gerade weil K. sich hier auf eine große Bandbreite von Autoren und Disziplinen stützt (Kirchenrecht, Moraltheologie, Exegese, Dogmatik, praktische Theologie; Kl. Mörsdorf, V. Eid, J. Hainz, W. Thüsing, G. Hasenhüttl, P. Huizing, F. X. Kaufmann, M. Kehl, P. L. Berger-Th. Luckmann, H. Schelsky, J. M. Bochenski, J. B. Metz, K. Rahner, A. Müller u. a. m.), läßt sich eine gewisse Unausgeglichenheit und Unvermitteltheit der verschiedenen Gesichts- und Standpunkte nicht verleugnen. Sie scheinen manchmal mehr aneinandergereiht als gründlich diskutiert oder miteinander vermittelt zu sein.

Z. B. S. 82f: Das Verhältnis von Ordinations- und Hirtenvollmacht bleibt ungeklärt; überhaupt wird die Hirtenvollmacht, die auf S. 102 mit der „Weisungsautorität" fast in eins gesehen wird, m. E. viel zu äußerlich, zu rechtlich, zu wenig theologisch betrachtet – im Gegensatz zu neueren theologischen Ansätzen, die die Einheit aller Dimensionen des Amtes gerade unter dem theologisch-spirituellen Gesichtspunkt der „Leitung" des Hirtendienstes zusammenfassen (z. B. W. Kasper, H. U. v. Balthasar). Oder S. 84f: Inwieweit Kl. Mörsdorf und V. Eid in ihrem „Hierarchieverständnis" überhaupt vereinbar sind, bleibt fraglich. Oder S. 91f: Die ausgesprochen „konservativen" Institutionstheorien von A. Gehlen und H. Schelsky dürften kaum so einfach mit K.s eigenem Institutionsverständnis zu vermitteln sein, wie es hier den Anschein hat. Oder S. 98: Die Kritik am jesuitischen Gehorsamsverständnis läßt sich kaum durch die einfache Unterscheidung von Sach- und Weisungsautorität begründen. Das eigentliche Problem, das dahinter steht, stammt aus der von Ignatius übernommen altchristlichen Tradition des „pater spiritualis", dessen Rolle bei Ignatius mit der Rolle des Oberen teilweise zusammenfällt.

Wie dem auch sei: Die Stärke des Buches liegt eindeutig da, wo Vf. sein eigentliches Metier, die praktische Theologie, ausdrücklich betreibt. Und das geschieht vor allem im 4. Kapitel, in dem die „Früchte" für die gegenwärtige Praxis der Kirche aus den vorhergehenden Kapiteln eingesammelt werden. Unter der Frage „Kirche in der Krise?" werden hier sehr detailliert sowohl die Phaenomene des Unbehagens an der Kirche (bei den Christen allgemein, bei Amtsträgern und Ordensleuten, bei den Theologen) wie auch ihre Ursachen dargestellt. Dieses Kapitel zeichnet sich aus durch hervorragende Informiertheit, durch klarsichtige und ausgewogene Beurteilung der Situation, durch eine treffende Konzentrierung auf die entscheidenden Gründe der „Krise" und durch einen praktikablen Aufweis von Wegen aus ihr heraus. Das letztere gerät dabei etwas kurz, was aber im Hinblick auf die anderen diesbezüglichen Veröffentlichungen des Vf. durchaus zu rechtfertigen ist.

Im ganzen kann man K. sicher bescheinigen, daß es ihm gelungen ist, das „und" zwischen „Ereignis" und „Institution" (vgl. S. 10), also den inneren, notwendigen Zusammenhang zwischen beiden Dimensionen der Kirche gerade für die Praxis deutlich und überzeugend aufgewiesen zu haben. Da das Buch sehr verständlich und flüssig geschrieben ist, wird ihm ein breiter Leserkreis gewiß sein können.

Frankfurt Medard Kehl

Glatzel, Norbert: **Gemeindebildung und Gemeindestruktur.** Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens. – (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 14). München, Paderborn, Wien: Schöningh (1976). 214 S. kart. DM 24.–

Das Thema „Gemeinde" wird gegenwärtig viel erörtert; aber man wird nicht sagen können, daß die Diskussion bereits zu einer theoretisch befriedigenden und praktisch belangvollen (Pastoral-) Theologie der Gemeinde geführt hat. Einen beachtenswerten Schritt in diese Richtung stellt die nun veröffentlichte Dissertation von Norbert Glatzel dar: Unter den Leitbegriffen „Gemeindebildung" und „Gemeindestruktur" wird in dieser Untersuchung der Frage nachgegangen, „welche bedeutsame Rolle die sozialen Faktoren in einer christlichen Gemeinde spielen und welche Bedeutung ihnen deshalb auch im theologischen Kontext zukommt" (13). Die Diskussion über die „Gemeinde" leidet vielfach darunter, daß sie sich ausschließlich auf theologische Fragestellungen konzentriert. Die soziale Wirklichkeit „Gemeinde", „die sich als Folge der Berufung in der Zustimmung zu Glaubens- und Werthaltungen sowie in sichtbar darauf bezogenen Handlungen dokumentiert" (12), kommt dabei nur am Rande oder überhaupt nicht in den Blick. Indem diese Arbeit demgegenüber das Anliegen verfolgt, die Theologie der Gemeinde nicht losgelöst von ihrer Soziologie zu behandeln, sondern im Gegenteil die soziologischen und theologischen Überlegungen miteinander in Beziehung zu setzen, bildet sie angesichts der übrigen Diskussionsbeiträge ein bemerkenswertes Korrektiv.

Vf. entfaltet sein Thema in vier Kapiteln.

Im ersten Kapitel entwickelt er, ausgehend von der gegenwärtigen Diskussion um die kirchlichen Gemeinden, die Problemstellung für die folgenden Überlegungen. Er fragt, welche Ergebnisse diese Diskussion, die einen ersten Höhepunkt auf dem 83. Deutschen Katholikentag 1970 in Trier und einen zweiten Höhepunkt bei den Verhandlungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gefunden hat, erbracht hat: Welche weiterführenden Ansätze sind in Theorie und Praxis zu verzeichnen? Welche Fragen und Aporien haben sich im Verlauf dieser Diskussion eingestellt? Vf. sichtet dabei u. a. die verschiedenen Überlegungen zur kirchlichen Neuordnung sowie neue Gemeindemodelle. Gewarnt wird davor, die Kritik an der heutigen Gemeindesituation zu sehr im Vordergründigen zu belassen, wie es nach Meinung des Vf. nicht selten in der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion zu beobachten ist; das führe nämlich leicht zu bloßen Scheinalternativen. Aufschlußreich ist die Analyse der Behandlung der Gemeindethematik auf der Gemeinsamen Synode, obwohl man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß G. hier zu sehr auf die unterschiedlichen Akzentsetzungen der entsprechenden Vorlagen abhebt und dabei zu wenig die fundamentalen Gemeinsamkeiten würdigt, zu denen die Synode in einem langwierigen Prozeß mühsamen Ringens schließlich gelangt ist.

Das zweite Kapitel geht nach einer kurzen Begriffsklärung dem Gemeindebegriff in soziologischer und theologischer Betrachtungsweise nach. Soziologisch beruft sich Vf. vor allem auf die Soziologie der Gemeinde, wie sie von R. König entwickelt worden ist, sowie – weiterführend – auf die Symboltheorie von H. J. Helle. Fragen der Organisationsform und der Gemeindezugehörigkeit stehen im Vordergrund.

Den soziologischen Überlegungen zur Struktur der Gemeinde wird das theologische Gemeindeverständnis gegenübergestellt, wobei drei Ansätze unterschieden werden: der dogmatisch-ekklesiologische, der biblisch-urkirchliche und der kritisch-utopische Ansatz. Trotz unterschiedlicher Beurteilung hält G. diesen Ansätzen vor, sie kämen darin überein, daß es keinem von ihnen zufriedenstellend gelingt, „theologische und soziologische Elemente miteinander zu verbinden. Deshalb werden sie entweder der sozialen Wirklichkeit nicht gerecht oder sie verkehren ... Theologie in Humanität. Beides aber kann nicht dazu beitragen, eine in der Praxis tragfähige Theologie der Gemeinde zu entwickeln" (101).

Im dritten Kapitel steht ebenfalls die Struktur der Gemeinde im Vordergrund, diesmal zugespitzt auf die Problematik: die Gemeinde und ihre Leitung. Vf. meint, daß diesem Thema in den theologischen Gemeindeansätzen bislang nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gewidmet worden sei. Zunächst geht er das Problem der Führung von der Soziologie her an: Der mikrosoziologische Ansatz zeigt, daß, sobald Gruppen eine bestimmte Größe erreicht haben, sie ohne Führungsfunktion nicht auskommen können; hier stellt sich lediglich die Frage nach dem für eine christliche Gemeinde angemessenen Führungsstil. Der makrosoziologische Ansatz hebt demgegenüber stärker ins Bewußtsein, daß christliche Gemeinden in umfassendere Strukturen eingebunden sind und daß darum die Leitungsfunktion im Blick auf diese Bezüge gesehen werden muß. G. diskutiert zwei Führungskonzeptionen (das Modell des Vorgesetzten nach N. Luhmann und das des charismatischen Führers nach M. Weber) im Hinblick auf ihre Ergiebigkeit für die christliche Gemeinde. Zusammenfassend können nach ihm die soziologischen Überlegungen „viele Einzelaspekte verdeutlichen, nicht jedoch gesonderte Überlegungen über die Amtsstruktur ersetzen" (125). Diese stellt er im theologischen Abschnitt dieses Kapitels an. Das „Amt" als anvertraute Aufgabe bildet nach ihm die spezifische Ausprägung der Führungsaufgabe in der Kirche. Gegenwärtig trifft man vor allem auf folgende theologischen Interpretationen: Amt als Leitungsdienst (W. Kasper), Amt als Dienst am Wort (K. Rahner), Amt als apostolische Sendung (J. Ratzinger). Vf. hebt in seiner Darstellung und Kritik dieser Ansätze jeweils besonders darauf ab, inwieweit in ihnen die Zuordnung von Amt und Gemeinde gelingt, ohne deren notwendiges Gegenüber zu nivellieren.

Das vierte Kapitel befaßt sich mit den gemeindebildenden Faktoren. G. erörtert unter diesem Stichwort zunächst die Frage, wann davon gesprochen werden kann, daß ein einzelner oder kleine Gruppen zu einer christlichen Gemeinde gehören. Das Kriterium dafür bildet nach ihm: Identifikation mit den Werten, von denen eine Gemeinde getragen ist, und Übereinstimmung in Handlungen, die als Ausdruck für Kooperation gewertet werden können. Voraussetzung dafür, daß ein Mensch in die Gemeinde eingegliedert werden kann, ist dessen Sozialisation in ihre Wert- und Normenstrukturen, die direkt und indirekt erfolgen kann. Im zweiten Abschnitt geht Vf. dem Problem nach, wann im Gegensatz zu Handlungen von einzelnen oder Gruppen ein „Handeln" der Gemeinde vorliegt. Denn daß Handlungen dem kirchlich-gemeindlichen Bezugssystem zugeschrieben werden können, ist für die Präsenz und Identität von christlichen Gemeinden in der Gesellschaft notwendig. G. weist auf, daß es drei mögliche Verknüpfungsbedingungen von Einzelhandlungen zum „Handeln" der Gemeinde gibt: thematische, personale und räumliche Beziehungen. Je nach dem, welche Bindung bevorzugt wird, sehen die Konsequenzen für das Handeln der Gemeindeglieder in ihrer Gemeinde anders aus.

Zum Schluß gesteht Vf. ein, daß gegenüber dem Anliegen, „die grundlegenden Prozesse aufzuzeigen, durch die eine schon bestehende christliche Gemeinde als soziale Größe in Erscheinung treten kann" (193), die theologische Begründung etwas zurückgetreten ist. Damit ist also das Ziel, soziologische und theologische Überlegungen nicht bloß nebeneinanderstehen zu lassen, sondern miteinander in Beziehung zu setzen, nicht ganz erreicht worden. Gleichwohl gehen von dieser Arbeit wichtige Impulse für die weitere Reflexion über das Thema „Gemeinde" aus. Einige seien besonders hervorgehoben:

1. Insbesondere mit dem Thema „gemeindebildende Faktoren" hat G. die Theologie auf ein wichtiges, von ihr bislang kaum behandeltes Problem hingewiesen: Wie wird Gemeinde als soziale Wirklichkeit konstituiert? G. versucht, einen Zugang zu dieser Frage zu gewinnen, indem er zwischen der Perspektive des einzelnen und der sozialen Perspektive differenziert: „Gemeinde ist ... aus der Sicht des einzelnen eine soziale Wirklichkeit, mit der er immer wieder neu in Verbindung treten kann. Aus sozialer Sicht ist sie dagegen als Gefüge von Handlungen zu definieren, das aufgrund von Verknüpfungsbedingungen als Einheit aufgefaßt werden kann und in das sich Einzelhandlungen einordnen lassen." (150) Mit Hilfe dieser Differenzierung vermag Vf. Probleme aufzugreifen, die pastoral von elementarer Bedeutung sind, sie in einem neuen theoretischen Bezugsrahmen zu stellen und weiterführende Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen: z. B. Fragen, die mit dem Grad der Identifikation mit der bzw. der Distanz zur Gemeinde verbunden sind („Kerngemeinde", „Fernstehende"); Gruppe als Substruktur einer Gemeinde; die Problematik von kirchlicher Sozialisation (Gemeindekatechse); die Bedeutung von thematischer, personaler und räumlicher Bindung (Territorial-, Personalgemeinde etc.).

2. Auch in dieser Arbeit wird noch davon ausgegangen, daß für eine Theologie der Gemeinde innerhalb der Soziologie die sog. Gemeindesoziologie die größte Relevanz besitzt. Ob es von einer theologischen Begriffsklärung her zulässig ist, profane und christliche Gemeinde einfach einander zuzuordnen, erscheint jedoch fraglich. Der Verfasser deutet allerdings, indem er den symbolischen Interaktionismus als weiteren theoretischen Bezugsrahmen heranzieht (Die Ausführungen dazu können jedoch nicht ganz befriedigen.), eine Perspektive an, die ergiebiger sein dürfte als die Bezugnahme auf die Gemeindesoziologie und die darum in weiteren Forschungen ausgebaut werden sollte.

3. Vf. klopft immer wieder die theologischen Ansätze daraufhin ab, inwieweit sie der sozialen Realität Rechnung tragen. Denn – so sagt er – „theologische Spekulationen und Aussagen über kirchliche und gemeindliche Strukturen und Prozesse müssen sich ... stets fragen lassen, ob sie den soziologisch erfaßbaren Gesetzlichkeiten entsprechen ..." (12). In vielem, was G. diesbezüglich an Kritik äußert, wird man ihm zustimmen müssen. Entschlossen führt er manche Spekulationen und utopische Zielsetzungen auf den Boden der Realität zurück; das wirkt vielfach heilsam ernüchternd.

Der Verfasser wird sich aber auch fragen lassen müssen, ob nicht das Realitätskriterium bisweilen allzu stark in ein Praktikabilitätskriterium umschlägt, so daß also Praktikabilität nun auf einmal zum Bezugspunkt und zur Richtschnur theologischer Überlegungen erhoben wird. Ist es demgegenüber für christliche Gemeinden nicht gerade chrakteristisch, daß sie sich nicht bloß soziologischen „Gesetzmäßigkeiten" – besser spräche man von Konventionen – unterwerfen, sondern diese immer wieder durchstoßen hin zu neuen, menschlicheren Formen des Zusammenlebens? Besteht nicht darin ihr Auftrag? Auch wenn die Theologie sich öfters von der Soziologie sagen lassen sollte, was geht und was nicht geht, kann das nicht bedeuten, daß sie jegliche Phantasie und Kreativität aus ihrem Denken und Handeln verbannen müßte. Hier müßte Vf. seine eigene Forderung ernster nehmen, nämlich daß „auch soziologische Struktur- und Ablaufmodelle daran zu messen sind, ob in ihnen, theologisch gesehen, der Sinn zum Tragen kommt, den sie verkörpern sollen" (12).

Münster Norbert Mette

Morgenthaler, Christoph: **Sozialisation und Religon.** Sozialwissenschaftliche Materialien zur religionspädagogischen Theoriebildung – (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus Mohn (1976). 259 S. kart. DM 58.–

Die Begegnung zwischen Religionspädagogik und Sozialisationstheorie steckt noch in den Anfängen. Mißtrauen und Vorurteile auf beiden Seiten beherrschen weithin die Szene. Halten die einen Religion für ein mittlerweile überholtes, aber auch gar nicht notwendiges und darum nicht beachtenswertes Moment im Prozeß der Sozialisation, so gehen die anderen davon aus, daß die Sozialisationstheorie das „Eigentliche" innerhalb der religiösen Erziehung sowieso nicht zu erfassen vermag und daß ihnen darum keine allzu große Aufmerksamkeit geschenkt zu werden braucht. Oder aber man beschränkt sich auf die Rezeption dessen, was den eigenen Ansatz ergänzt und bereichert, nicht aber in Frage stellt.

In dieser Situation wird man dankbar sein müssen für jeden Versuch, zunächst einmal umfassend über den Problem- und Forschungsstand der jeweils anderen Wissenschaft zu informieren und auf dieser Grundlage Perspektiven für eine mögliche und ergiebige Zusammenarbeit zu entwickeln. Einen bedeutsamen Beitrag in diese Richtung leistet die hier veröffentlichte Dissertation von Ch. Morgenthaler. Ihr Anliegen ist es, vom religionspädagogischen Erkenntnisinteresse her eine Gesamtdarstellung der wichtigsten Ansätze zur Theorie und Erforschung von Sozialisation und Religion zu entwickeln und von dorther integrierende Perspektiven einer Theorie religiöser Sozialisation auszuziehen.

Die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens liegen auf der Hand. Sie ergeben sich nicht bloß daraus, daß die Begegnung zwischen Sozialisationstheorie und Religionspädagogik bisher nur sehr unzulänglich ist und deshalb erst einmal ein möglicher Bezugsrahmen für die

Aufnahme der Sozialisationsforschung innerhalb der Religionspädagogik konzipiert werden muß. Sondern sie verschärfen sich, weil es innerhalb der Sozialwissenschaften weder eine einheitliche Sozialisationstheorie noch eine einheitliche Theorie der Religion gibt. Es müssen darum sehr verschiedene Theorieansätze berücksichtigt werden. „Das heißt zugleich, daß die Begriffe ‚Religion' und ‚Sozialisation' nicht vorausgesetzt werden können, sondern zu problematisieren sind." (20) Um diese Schwierigkeiten zu meistern, begibt sich Vf. auf die metatheoretische Ebene. Sie ermöglicht es, Forschungsresultate nicht bloß nebeneinanderzustellen, sondern vom eigenen Interessenstandpunkt her die verschiedenen Theorieansätze unter Gesichtspunkten zu ordnen, die für die religionspädagogische Theorie und Praxis von Bedeutung sind, ohne damit die Anfragen dieser Theorien an die Religionspädagogik zu „entschärfen". M. bedient sich der typologischen Methode; ausgehend von der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft als Grundeinheit für seine Typologie unterscheidet er „vier Typen von Theorien voneinander, die jeweils das Thema ‚Sozialisation und Religion' in eigenartiger Weise aufnehmen und abwandeln" (26): den individualorientierten Typ, den gesellschaftsorientierten Typ, den interaktionistischen Typ und den historisch-materialistischen Typ.

In jeweils einem eigenen Kapitel charakterisiert Vf. diese vier Theorietypen näher: Er untersucht insbesondere ihre sozialisations- und religionstheoretischen Implikationen, berücksichtigt die forschungsgeschichtlichen Zusammenhänge und stellt ihre bisherige Rezeption innerhalb der Religionspädagogik dar. Der Leser erhält so eine übersichtlich strukturierte Fülle von – wie es im Untertitel der Arbeit heißt – „sozialwissenschaftlichen Materialien zur religionspädagogischen Theoriebildung".

Im zweiten Teil der Arbeit wird gefragt, ob und inwieweit sich die Grundannahmen der vier Theorietypen kombinieren lassen zu einer integrierenden Theorie der religiösen Sozialisation. Wenn das gelänge, wäre es der Religionspädagogik möglich, Prozesse der religiösen Sozialisation unter verschiedenen Aspekten und Mithilfe verschiedener Methoden zu erforschen. Das setzt natürlich die Bereitschaft zu einer solchen interdisziplinären Kooperation voraus. M. weist überzeugend auf, wie sehr die Religionspädagogik sowohl theoretisch als auch praktisch an Gewicht gewinnen könnte, wenn sie sich darauf einläßt.

Vf. gelangt zwar zu dem Ergebnis: „Eine Theorie ‚religiöser Sozialisation' kann angesichts des geschilderten Diskussionsstandes nicht Ausgangspunkt, sondern höchstens fernes Ziel einer religionspädagogischen Theoriebildung sein." (242) Aber ihm ist zu bescheinigen, daß er mit seiner Arbeit eine wichtige Voraussetzung dafür geschaffen hat, daß eine solche Perspektive überhaupt deutlicher ins religionspädagogische Bewußtsein gelangt. Er warnt allerdings vor der trügerischen Hoffnung, die Religionspädagogik könne nun alles Heil von der Sozialisationstheorie erwarten. Doch worin der eigene Beitrag dieser Disziplin in der Auseinandersetzung mit den sozialwissenschaftlichen Theorieansätzen bestehen könnte, kommt in der Arbeit ein wenig zu kurz.

Genügt es, wenn der Beitrag der Religionspädagogik vornehmlich darin gesehen wird, „die kritische Kraft der christlichen Tradition" (241) ins Gespräch mit den Wissenschaften einzubringen, d. h. darauf hinzuwirken, daß bei der Erarbeitung einer umfassenden Sicht des Menschen unter Berufung auf die „in der biblischen Tradition gründenden Kriterien der Gerechtigkeit und der Sorge für den Schwachen ... die Weltansichten benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen nicht ausgeschlossen werden" (241f) dürfen? Besteht dann nicht die Gefahr, daß der Beitrag der Theologie auf die Vermittlung von „Motivation" beschränkt wird, daß ansonsten von ihr materiell keine Impulse mehr erwartet werden? Religionspädagogik wäre dann nichts anderes als christlich motivierte Sozialisationsforschung. Diese mögliche Aporie hebt allerdings auch die Dringlichkeit ins Bewußtsein, die theologischen Aussagen so zu formulieren, daß sie ins interdisziplinäre Gespräch eingebracht werden können; die Sozialisationstheorie erinnert die Theologie daran, daß sie „zuerst und immer wieder sich auf Erfahrung beziehen muß" (241).

Hier wird aber auch die Grenze von metatheoretischen Erörterungen sichtbar. Will man zu exakteren Kenntnissen über den Preozeß der religiösen Sozialisation gelangen, müssen über den „Streit der Theorien" hinaus empirisch orientierte und interdisziplinäre angelegte Forschungen betrieben werden. Indem diese Arbeit die Religionspädagogik mit dem Problemstand innerhalb der Sozialwissenschaften vertraut macht, leistet sie wichtige Vorarbeiten dazu. Sie weist somit einen Weg zu einer religionspädagogischen Theoriebildung – und darin besteht zweifelsohne ihr besonderes Verdienst –, „welche sich ihre Probleme und Kriterien aus den Schnittpunkten der theologischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen geben und sich weder vom traditionellen hermeneutischen, noch von neuen sozialwissenschaftlichen Theoriemodellen determinieren läßt" (240f).

Münster Norbert Mette

Milanesi, Giancarlo: **Religionssoziologie.** Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). (Religionspädagogik – Theorie und Praxis 31) br. DM/sfr. 24.80

Die Reihe „Religionspädagogik – Theorie und Praxis" hat sich um die Fortbildung der Religionspädagogen und der praktischen Theologen zweifellos verdient gemacht. Auch zum neuen vorliegenden 31. Band ist den Hg. G. Stachel, E. Feifel und E. Paul zu gratulieren. Gibt doch M. einer der wichtigen italienischen Religionssoziologen, einen bestechenden Überblick über die religionssoziologischen Fragestellungen und Theorien. Daß Religionssoziologie für das Handeln der Kirche, auch im schulischen Bereich, unentbehrlich ist, gilt noch keineswegs als gesicherte Erkenntnis. Zu sehr ist die Religionssoziologie von ihren Ursprüngen her religions- und kirchenkritisch aufgetreten, als daß es zu einem unproblematischen Verhältnis zwischen zwei Disziplinen, nämlich der Theologie und der Religionssoziologie kommen könnte, die beide mit dem Menschen zu tun haben, noch dazu beide mit seiner religiösen Dimension.

M. präsentiert das religionssoziologische Material in acht Hauptabschnitten: Entwicklung, Wesen, Gegenstand und Methode der Religionssoziologie; Institutionalisierungsprozesse der religiösen Erfahrung; Prozesse der Vermittlung der religiösen Kultur; die Religion als Faktor der sozialen Integration sowie sozialer Erneuerung und sozialen Wandels; Wandlungen der Religion in der Industriegesellschaft; religiöse Praxis, Zugehörigkeit und Rollen einer Übergangsphase und schließlich die Zukunft der Religion. Im Anhang findet sich eine kurze Erklärung der wichtigsten soziologischen Begriffe sowie ein Literaturverzeichnis.

Dem Buch ist zu bescheinigen, daß es in die Grundfragestellungen der Religionssoziologie einführt. Genannt seien exemplarisch: das Verhältnis der religiösen Erfahrung zur religiösen Institution; die religiöse Sozialisation; die verschiedenen gesellschaftlichen „Funktionen" der Religion, die ja nicht allein integriert und stabilisiert, sondern auch sozialen Wandel vorantreiben kann; das Vorurteil, Religion würde lediglich konservieren, läßt sich religionssoziologisch gegen alle vulgärmarxistische Unterstellung nicht aufrechterhalten, wenngleich wahr bleibt, daß konkrete Religion/Christentum eine Koalition mit politischen Mächten eingegangen ist. Ausführlich behandelt M. die Veränderungsprozesse im religiösen Bereich: im gesellschaftlichen Standort der Kirche, im Verhältnis der Menschen zur Kirche, um von hier aus einige Hinweise zur Zukunft der Religion zu machen.

M. läßt keinen Zweifel daran, daß auf viele Fragen der Religionssoziologie unterschiedliche Antworten gegeben werden. In vielen Details wird dies ersichtlich. Vor allem die unterschiedlichen Auffassungen in der italienischen Religionssoziologie werden dankenswerterweise referiert.

Freilich bleiben auch einige markante Fragen offen. Religion gilt als „Verhalten, das die Hypothese eines ‚ganz anderen' als Hauptanliegen für die Interpretation und den Sinn des Lebens und der Welt akzeptiert" (10). Mehr wird zur gewichtigen Diskussion um den Religionsbegriff nicht gesagt. Zudem stößt sich der kritische Leser vor allem am Begriff „Verhalten". Mag sein, daß es sich hier um positivistisches Erbe in der deutschen Soziologensprache handelt, daß M. im Italienischen hingegen behavioristische Schlagseiten sprachlich überwinden konnte. Da aber dem Rezensenten nur die deutsche Übersetzung vorliegt, und nur diese zur Diskussion steht, muß die Frage gestellt werden, inwieweit nicht immer noch Elemente einer fachlich inzwischen überwundenen Einseitigkeit vorkommen. An dieser Stelle muß auch an den Gesamtentwurf M.s die Frage gerichtet werden, warum etwa die neueren Ansätze der Religions- und Wissenssoziologie nicht mehr zum Tragen gekommen sind, warum die Erkenntnisse der deutschsprachigen Religionssoziologie (Matthes, Rentdorff, Kaufmann, Bielefelder Gruppe) unterrepräsentiert sind. Dasselbe Manko finde ich im Bereich von Forschungsergebnissen aus dem deutschen Sprachraum. G. Schmidtchen taucht erst im Literaturverzeichnis auf. Ähnliches Schicksal widerfährt anderen Spitzenwerken deutschsprachiger Forschung. Natürlich kann das einem italienischen Werk als solchem nicht unbedingt zum Vorwurf gemacht werden, zumal M. (über Parsons und Fichter) eher an Amerika orientiert ist. Immerhin wäre zu fragen, ob nicht im Zuge der Übersetzung ins Deutsche Ergebnisse der deutschsprachigen Forschung in das Buch hätten eingearbeitet werden müssen. Lebt doch der Praktiker, für den die Reihe gedacht ist, nicht nur von Hypothesen und Theorien, sondern vor allem von bodenfesten Forschungsresultaten aus seinem eigenen Lebens-

raum. Insgesamt sprechen solche kritische Anmerkungen nicht gegen das Buch. Sie muntern jedoch zu einer kritischen Lektüre ebenso auf wie zum Weiterforschen in deutschsprachiger Primärliteratur.

Passau Paul M. Zulehner

Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst. Hrsg. von Anton Arens. – Trier: Paulinus 1976. 306 S. kart. DM 44.80

Bei einer ersten Durchsicht des vorliegenden Buches wird manchen Leser ein gewisses Unbehagen beschleichen. Es mag sich ihm die Frage aufdrängen: Wird hier nicht zu viel auf Äußerlichkeiten geschaut? Wird nicht alles zu pragmatisch und funktional dargestellt? Kommen die theologischen und spirituellen Dimensionen der Priesterbildung nicht zu kurz? Bei einer genaueren Beschäftigung mit dem Buch wandelt sich aber dieser Eindruck. Der Leser stellt fest, daß der Titel nicht zufällig „Bildung" statt Ausbildung lautet, also nicht eine rein handwerkliche Fertigkeit erlernt werden soll, sondern die ganzmenschliche Bildung mitintendiert ist. In den einzelnen Beiträgen ist mehr Theologie enthalten als die jeweiligen Titel vermuten lassen. Besonders werden immer wieder die konziliaren und nachkonziliaren Dokumente zur Priesterbildung ausgewertet und zum Ausgangspunkt von weiteren Überlegungen genommen. Wie sich der Rezensent aus seiner Regentenzeit erinnert, war zunächst eine unausgesprochene Reserve gegen die „Grundordnung für die Ausbildung der Priester" vorhanden, etwa nach dem Motto: Was kann denn aus Rom für unsere Situation der Ausbildung an positiven Impulsen erwartet werden? Erst die genauere Beschäftigung mit den Texten fand auch für unsere Situation fruchtbare Anregungen. Bezüglich der pastoralen Bildung als einer Dimension der gesamten Priesterbildung werden hier von dem Leitungsteam des Priesterseminars Trier unter Federführung seines Regens in Verbindung mit einigen anderen Mitarbeitern (einschließlich der Theologischen Fakultät Trier) die notwendigen konkreten Gestaltungen und Modelle aufgewiesen.

Im ersten Beitrag skizziert A. Arens die Entwicklung des Priesterbildes in den kirchenamtlichen Dokumenten dieses Jahrhunderts bis zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975) (7–35). Angesichts weittragender Änderungen nicht eigentlich des Priesteramtes, sondern des Priesterbildes ist die Verunsicherung vieler Priester durchaus verständlich. (Entgegen der Überschrift ist nicht die „Enzyklika ‚Menti Nostrae' Papst Pius' XII. (1950)" der Zeitpunkt des Beginns der Untersuchung, der früher liegt; vor allem werden die beiden ersten Piuspäpste dieses Jahrhunderts zitiert. Aus „Menti nostrae" wird kein einziges Zitat gebracht.) Überraschend sind auch die Gedanken im Exkurs über presbyterale und diakonale Berufung, die zu weiteren Überlegungen anregen. (Für patristisch nicht geschulte Leser wäre beim Zitat aus dem „Testamentum Domini nostri Jesu Christi" ein erklärender Zusatz hilfreich gewesen und eventuell die Fundstelle in einer greifbaren Ausgabe, zumal im LThK dieses Stichwort fehlt.)

Die sehr umfangreiche und ausgezeichnet belegte Zusammenstellung der „Kriterien der Eignung für den pastoralen Dienst" vom gleichen Autor (36–68) mag für den uneingeweihten Leser viel zu umfangreich oder perfektionistisch sein. Wer aber selbst solche Kriterien anzuwenden hatte oder hat, wird sehr dankbar hierfür sein, auch für die vorausgeschickte geschichtliche Entwicklung der Kriterien seit den Pastoralbriefen des NT: Jetzt erst kommen die menschlichen, besonders die kooperativen Fähigkeiten wieder richtig zum Tragen, die anfangs stark betont worden waren.

Auch „der Versuch einer Antwort" des Trierer Spirituals G. Pünder auf die „problematische Fragestellung": „Läßt sich die spirituelle Bildung des künftigen Priesters curricular planen?" (69–105), welche nicht unbedingt vom Titel des Buches her zu erwarten wäre, ist eine gute und wertvolle Bereicherung des vorliegenden Kompendiums. Manches erscheint zwar selbstverständlich, in anderen Punkten ergeben sich zahlreiche Wiederholungen; aber der Versuch, von der Problemstellung der Arbeit im Seminar auszugehen und nicht äußere Einteilungen zugrunde zu legen, sondern die normalen „Etappen des Entscheidungsprozesses" der Priesterkandidaten, darf als gelungen bezeichnet werden.

Sowohl nach den kirchenamtlichen Dokumenten als auch nach dem Wunsch der Priester und Priesterkandidaten, wie er sich in den verschiedenen Umfragen der letzten Jahre herausgestellt hat, sollen die Humanwissenschaften eine stärkere Rolle in der pastoralen Bildung spielen. Dieser Fragestellung geht der Regens von Luxemburg, J. Greisch, in einem Beitrag nach (106–137), der wegen seiner wissenschaftstheoretischen Ausrichtung und des hohen Abstraktionsniveaus keine leichte Kost für den Leser ist. Allerdings scheint Vf. einem einseitig naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriff anzuhängen, wenn er meint, die Religionssoziologie zwinge die Theologie „zum Eingeständnis, daß sie nicht länger mehr den Anspruch erheben kann, eine Wissenschaft im modernen Sinn des Wortes zu sein" (126).

Drei Beiträge von A. J. Hammers, dem Pastoralpsychologen am Priesterseminar Trier, befassen sich mit der klinischen Seelsorgeausbildung, ihrem Konzept und den Erfahrungen bei den bisherigen Kursen, der Bedeutung der Theologie hierbei und einem Modell der pastoralpsychologischen Ausbildung überhaupt (138–202). Über alle Einzelheiten der praktischen Durchführung hinaus erscheinen die „Schlußfolgerungen und weiterführenden Aspekte" (183–188) am wichtigsten für die anstehende Reform des Theologiestudiums. Wenn es den Studenten kaum gelingt, wirklich etwas von ihrem Theologiestudium in die Seelsorgsgespräche einzubringen, wirft das „ein bedenkliches Licht auf das bisherige Ausbildungsverfahren". Man kann nicht 5 Jahre lang wissenschaftlich ausbilden ohne den entsprechenden Bezug zur Praxis.

„Gruppendynamische Ansätze in der Theologenausbildung" werden unter theologischem Aspekt von Prof. A. Thome, Trier, und nach ihren Zielen und Methoden unter Einbeziehung der bisher in Trier gemachten Erfahrungen vom Assistenten H. Lillig erörtert (203–224). Gegen eine mehr oder weniger generelle Einführung solcher Übungen in das Studium werden wohl die meisten Bedenken bestehen, obwohl andererseits das Dilemma nicht von der Hand zu weisen ist, daß diejenigen, die sich gegen solche Methoden am meisten sträuben, sie möglicherweise am nötigsten hätten.

Als Beispiel für projektbezogene pastorale Ausbildung werden von R. Ruppert Familienbildungstage beschrieben, wie sie von den Priesterkandidaten des Bistums Speyer im Rahmen der pastoralen Ausbildung durchgeführt wurden (225–249). Wenn bei der Frage nach dem pastoraltheologischen Ertrag der Lernerfolg (der Teilnehmer) als „unbefriedigend" eingeschätzt wird, wird wohl zu wenig die lange Dauer jeder „Bildung" bedacht. B. Zimmer (Subregens in Trier) berichtet über „Glaubenstage für Jugendliche" (250–262), die „als eine ausgezeichnete Art der Jugendseelsorge" von den Mitarbeitern und Teilnehmern erlebt wurden.

A. Arens formuliert die Aufgabe der Priesterausbildung im Hinblick auf die Zusammenarbeit mit Mitarbeitern unter besonderer Berücksichtigung der „Grundordnung für die Ausbildung der Priester" (263–283), als deren bester Kenner er sich im deutschen Sprachgebiet ausgewiesen hat (u. a. durch ihre kommentierte Herausgabe als Bd 25 in der nachkonziliaren Dokumentation, Trier 1974: Priesterausbildung und Theologiestudium). Neben den verschiedenen Formen der Einübung von Kooperation im Seminar (Innen- und Außenkontakte!) stellt er auch nochmals die hierfür relevanten Eignungskriterien für den priesterlichen Dienst zusammen, wobei er verständlicherweise nur einen Auszug aus seinem zweiten Beitrag beisteuern kann. Indem er nicht nur die Ausbildung, sondern die ersten Jahre der berufsbegleitenden Fortbildung in seine Überlegungen einbezieht (mit Forderung nach entsprechender Supervision in den ersten Priesterjahren), schlägt er den Bogen zum letzten Beitrag dieses Bandes: M. Kleis, Planung, Zusammenarbeit und partnerschaftlicher Leitungsstil im pastoralen Dienst, welcher Erfahrungen bei berufsbegleitenden Fortbildungskursen der „Gesellschaft für christliche Öffentlichkeitsarbeit" (Würzburg-Lengfeld) fruchtbar macht, nicht zuletzt bei der gezielten Weiterbildung früherer Seelsorgehelferinnen zu Gemeindeassistentinnen.

Das vorliegende Buch ist hilfreich und wichtig für die anstehende Reform des Theologiestudiums und der pastoralen Bildung insgesamt, sowohl für Priesterkandidaten als auch für angehende Pastoralassistenten usw. Während durch die Betreuung im Seminar für die Priesterkandidaten im allgemeinen eine größere Nähe zur künftigen Praxis gegeben ist (u. a. durch die Forderung von Ferienpraktika), muß diese für die fast explosiv gewachsene Zahl angehender Laientheologen nicht zuletzt durch die Studien- und Prüfungsordnungen der Theologischen Fachbereiche hergestellt werden, z. B. durch die Forderung, Ermöglichung und Förderung von supervisionierten Praktika, zu deren Betreuung nicht allein der Pastoraltheologe und seine Mitarbeiter zuständig sein sollten. Solche Übungen würden die Erfüllung des „Stundendeputats" der Hochschullehrer leicht machen sowie eine sinnvolle Nutzung der vorlesungsfreien Unterrichtszeit ermöglichen, falls sie von den Kultusministerien eingeführt werden sollte.

Zur besseren Orientierung über das Buch wäre ein Sachindex angezeigt gewesen, oder wenigstens ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, in welches nicht nur die Überschriften der einzelnen Beiträge, sondern auch deren (wichtigere) Zwischenüberschriften hätten aufgenommen werden sollen.

Würzburg Rudolf Weigand

Bitter, Gottfried: **Erlösung.** Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas. – München: Kösel (1976). 423 S. Ppb. DM 48.–

Daß die traditionelle Erlösungslehre ein Feld war und ist, auf dem manche Theologen unerledigte Über-Ich-Problematik und

mangelndes Selbstvertrauen abhandelten, weiß man seit geraumer Zeit; doch hat sich diesbezüglich ein Wandel eingestellt. „Waren die bisherigen Überlegungen (über die Erlösung) teils bedeckt, teils neblig trüb, so sind die neueren Arbeiten teils heiter, teils sonnig. Ein österlicher Optimismus scheint allmählich durchzudringen." (136) Wie jedoch in der Katechese von Erlösung gesprochen wird, darüber hat man sich – und damit ist eines der Hauptergebnisse des Buches vorweggenommen – offensichtlich nicht allzu viele Gedanken gemacht.

Das Buch – eine Diss. bei A. Exeler – ist in drei große Abschnitte gegliedert. Zunächst wird noch im Rahmen einer Einleitung eine „aktuelle Phänomenologie der Erlösungssuche" gebracht: Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche und die Frankfurter Schule werden abgehört. Im ersten Hauptteil: „Erlösung als theologisches Problem" – wird nach einer Darstellung der biblischen Grundlagen die Erlösungstheologie der Gegenwart untersucht – und dabei ergibt sich ein „buntes und kontrastreiches Bild ... Beachtliche Restposten von neuscholastischer Schultheologie stehen neben kühnen Neuansätzen, hier wird noch im Zwei-Stockwerk-Schema von Natur und Gnade gedacht, da ist die Einheit von Schöpfung und Erlösung bestimmendes hermeneutisches Prinzip ..." (132) Die Pluralität der Soteriologien ist grundsätzlich notwendig: sie ist herausgefordert durch die „Universalität des Themas ‚Glück-Heil-Erlösung'" (137). Für die Soteriologiedidaktik gilt folgende Maxime: „Die Pluralität der Soteriologien muß korrespondieren mit der Einheit des Heilsglaubens und der Heilshoffnung." (138) Im zweiten Hauptteil wird eine „Darstellung und Analyse des Erlösungsglaubens in der katechetischen Literatur von 1955–1974" gegeben. Untersucht werden der „Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands", das Arbeitsbuch „glauben – leben – handeln", der „Rahmenplan für die Glaubensunterweisung" und der „Zielfelderplan" sowie zwei ausgewählte Unterrichtsmodelle.

Die Analysen, die mit wirklich bewundernswerter Gründlichkeit durchgeführt werden, kommen in vielen Fällen zu einem Ergebnis, welches sehr nachdenklich stimmen muß. So muß der Autor feststellen, daß etwa im „Katechismus" – bei aller bahnbrechenden Leistung, die er darstellt, „bis in die Kirchen und Sakramentenlehre hinein ... sich das Gottes- und Christusbild der Satisfaktionstheorie" auswirkt. (173); noch immer steht eine „fast sadistisch anmutende Leidenspädagogik Gottes" (177) dahinter. Auch das Arbeitsbuch nimmt die „hermeneutische Forderung, den Glauben der Christen heute in seiner Deutungs- und Bekenntnisgeschichte exemplarisch darzustellen" (79f) nicht sehr ernst – und damit die Erlösungsaktualität. Auch über den Rahmenplan muß der Autor feststellen: „In einer anthropologisch gewendeten Theologie sind die Erfahrungen der einzelnen und der vielen von hoher Bedeutung: als Fragen an den Glauben, als Bedingungen des Glauben-Könnens, als hermeneutische Hinwege zum Glauben, als Ratifikationen der Glaubenspraxis. Von all dem ist im RP allerdings nicht die Rede, obwohl ‚Erfahrung' eines der Schlüsselworte des RP ist." (197) Und bezüglich des Zielfelderplans stellt der Autor fest: „Weder die christologische Konzentration noch die Einheit von Gottes-, Christus- und Heilslehre hat der ZP vom RP ganz aufgenommen oder gar weitergeführt ... Ist diese Stagnation des ZP in theologischen und soteriologischen Fragebereichen ... die Folge der Entkerygmatisierung und curricularen Formalisierung des ZP?" (199)

Schließlich werden „Umrisse einer künftigen Erlösungsdidaktik" gezeichnet: Glaube als „Überwindung des Identitätsverlustes" (234), Jesus und seine „uneingeschränkte Bemühung um das Glück und das Heil seiner Mitmenschen" (238), Kirche als der Ort, „wo das Beispiel Jesu ‚Schule macht'" (244);

Das Buch Gottfried Bitters dürfte in keiner Handbibliothek eines Katechetikers und Religionspädagogen fehlen.

Neben den vom Autor besprochenen Neuansätzen möchte ich auf das Buch von Anton Schrettle: Thema: Erlösung – Befreiung. – Wien – Herder 1976 hinweisen, das in mustergültiger und meisterhafter Form die geforderten Ansätze aufgreift und weiterführt.

Graz Albert Höfer

Johannis Scoti Eriugenae: Expositiones in Ierarchiam Coelestem. Edidit Jeanne Barbet. – Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1975. LIV, 368 S. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XXXI) br.

Die Werke des Pseudo-Dionysius Areopagita ‚De coelesti et ecclesiastica ierarchia', ‚De divinis nominibus', ‚De mystica theologia' haben in der philosophischen Theologie des Mittelalters eine extensive und sachlich intensive Wirkungsgeschichte entfaltet. Sie wurden – nicht zuletzt aufgrund ihrer apostelgleichen Autorität – reich kommentiert, zum Beispiel durch die Victoriner, Thomas Gallus, Hugo von Balma, Robert Grosseteste, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura; auch Cusanus ist in wesentlichen Aspekten seiner Gottes-Konzeption durch Pseudo-Dionysius bestimmt. Dadurch, daß im ‚Corpus Dionysiacum' zentrale Philosopheme des Neuplatonismus, insbesondere der Philosophie des Proklos in einen christlichen Kontext transformiert sind, wurden durch eben diese Theologie auch wesentliche Elemente des neuplatonischen Philosophierens für den genannten geschichtlichen Bereich des Denkens wirksam, die sich noch in der Philosophie der Renaissance und des Deutschen Idealismus fortbestimmten.

Johannes Scotus Eriugena hat die Werke des Dionysius im Auftrage Karls des Kahlen übersetzt (860–862) und teilweise kommentiert. Seine Übersetzung sollte die des Abtes Hilduin (832 oder 835) verbessern; diese hat Eriugena ohne Zweifel aufgrund seiner größeren Nähe zur Denkstruktur des Dionysius präzisiert, obgleich sein eigener Text an vielen Stellen immer noch als dunkel erscheinen muß. Durch seinen Kommentar und noch mehr durch die Explikation zentraler Gedanken des Dionysius in seinem Hauptwerk ‚De divisione naturae' wird Eriugena zum originellsten und wohl bedeutendsten „dionysischen" Philosophen und Theologen des Mittelalters.

Gegenstand des Kommentars zu ‚De coelesti ierarchia' sind Gedanken, die in ‚De divisione naturae' in einem systematischen Zusammenhang reflektiert und differenziert werden, aber auch dort nicht ihre Bestimmtheit durch die dionysische Theologie verdecken: Welt als Theophanie, creative Immanenz Gottes in der Welt und zugleich dessen absolute Transzendenz (superessentialitas), affirmative oder symbolische und negative Theologie als Zugangsweisen zu dem an sich Unbegreifbaren, kreishafte Bewegung aller Creatur um Gott, ‚reductio' der Welt in ihren Ursprung als deren Erlösung, ‚purgatio-illuminatio-perfectio' als die Erkenntnis- und Existenzstufen des Menschen, der seinen Bezug zur ‚superessentialitas' Gottes realisiert.

Jeanne Barbet hat – auf Anregung von René Roques – die fragmentarischen und korrekturbedürftigen Ausgaben von Eriugenas ‚Expositiones in ierarchiam coelestem' von H. J. Floss (PL 122) und H. Dondaine (Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 1950, 245–302) durch eine in jedem Sinne ausgezeichnete Edition ersetzt. Diese will nicht als Arbeit eines „Ideengeschichtlers" beurteilt werden, sondern beansprucht eine „rein technische" Intention. Dem Anspruch einer kritischen, den Handschriftenbefund umsichtig beurteilenden und auswertenden Edition wird sie voll und ganz gerecht. Der neu konstituierte Text basiert vornehmlich auf dem 1950 durch Dondaine entdeckten Manuskript Douai 202 aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Daneben hat J. Barbet jedoch zahlreiche Handschriften kollationiert, die den Eriugena-Text unvollständig enthalten. Die „Einleitung" beschreibt ausführlich die Eigenart und den Zusammenhang der Handschriften, gibt aber auch Hinweise auf die Auslegungsmethode Eriugenas: dem Text des Dionysius folgt in der Regel die Glosse „inquit", dann eine Verdeutlichung der Übersetzung und des Sinnes durch Äquivalente („vel"), danach der eigentliche Kommentar Eriugenas. – Der Text, in dem die Dionysius-Übersetzung Eriugenas typographisch hervorgehoben ist, wird von zwei Apparaten begleitet; sie enthalten einmal Hinweise auf die Quellen Eriugenas und auf Parallelstellen aus seinem Werk, zum anderen die Information über die Lesarten. In einer Appendix rechtfertigt Jeanne Barbet einige in den Text aufgenommene Lesarten genauer, René Roques erläutert aufschlußreich an mehreren Beispielen die Methode Eriugenas beim Übersetzen griechischer Termini.

Besonders nützlich sind die ausführlichen Indices (S. 222–365): Index locorum Sacrae Scripturae, Index auctorum (der auch den apparatus primus erfaßt), Index verborum graecorum et latinorum; letzterer ist von G. H. Allard und S. Lusignan erstellt. Er gibt auch die Häufigkeit des Vorkommens der einzelnen Wörter an und ist folgendermaßen aufgeteilt: Zunächst registriert er den Wortschatz des Kommentars Eriugenas, darauf den der kommentierten Dionysius-Texte, ferner die biblischen Zitate bei Eriugena und bei Dionysius, zuletzt noch die Namen – ein differenzierter Index also, der den Wortschatz des gesamten Werkes sinnvoll aufschlüsselt. Ähnliches besitzen wir bereits für Eriugenas Johannes-Kommentar und für seinen Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums durch die Editionen É Jeauneaus – Ansätze und Ansporn für ein höchst erwünschtes Eriugena-Lexikon.

Es ist ein Glücksfall, daß das für die Eriugena-Forschung so bedeutsame Werk eine ebenso kundige wie sorgfältige Editorin

gefunden hat. Der neue Text bietet nun eine verläßliche Grundlage für die philosophische und theologische Interpretation.

Freiburg i. Br. Werner Beierwaltes

Albert, Karl: **Meister Eckharts These vom Sein.** Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. – Ratingen, Kastellaun: Henn 1976, 275 S.

Imbach, Ruedi: **Deus est intelligere.** Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts. – Freiburg (CH): Universitätsverlag (1976). XIV, 321 S. (Studia Friburgensia NF 53) br. sfr. 38.–

In drei Durchgängen erörtert K. Albert, von 1952–1955 Assistent des Philosophiehistorikers und Eckhartforscher J. Koch, Eckharts berühmte Identitätsthese: „esse est Deus". In der Kochs Schule („seminarium") auszeichnenden Textarbeit und Begriffsanstrengung wird das Unterscheidende und Wesentliche der „Einheitsmetaphysik" Eckharts untersucht unter Berücksichtigung ihrer theologischen Begründung, philosophiegeschichtlichen Herkunft und wirkungsgeschichtlichen Problematik, so zwar daß Theologie, Neuplatonismus und Auslegungskontroversen am Rande liegen bleiben. Aber auch diese Grenzfelder der Identitätsphilosophie erfahren am Ende die gebührende Rücksichtnahme. „Die erste und für alles Weitere grundlegende These" des Opus propositionum „Das Sein ist Gott" betrifft Eckharts Systemgedanken, der sich in diesem Thema verdichtet und verschlüsselt. Im Ganzen des 14 Thesen und Traktate umfassenden „Opus der Grundsätze" wollte Eckhart gewissermaßen eine neue Elementatio theologica schreiben, die auch das „Opus der Quästionen" und „der bibl. Auslegungen" im rechten Licht erscheinen läßt. Eckhart benannte wiederholt (in den Schriftkommentaren, in den Predigten und Abhandlungen über das geistliche Leben) diese Grundsätze und erkannte die Notwendigkeit ihrer Begründung und Darlegung, kam aber nicht zur Ausführung dieses Vorhabens. Es bleibt darum eine ebenso lohnende wie wichtige Aufgabe der Forschung, aus der Kenntnis der Thesen (Grundsätze) und deren Anwendung in den verschiedenen Schriften ihr Verständnis und ihre Begründung zu eruieren. Die Untersuchungen zur ersten These müssen zuerst (im 1. Teil der Arbeit, S. 30–108) den Seinsbegriff Eckharts entfalten, dessen Bedeutung vermittels der Transzendentalienlehre im 3. Teil (191–251) auf die philosophische Gotteslehre und „metaphysische Theologie" bezogen wird. In ihrer Mittelstellung und Vermittlungsrolle kommt der Transzendentalienlehre Eckharts im 2. Teil (109–189) besonderes Gewicht zu. In einem Anhang (253–264) wird die besondere Qualität der Metaphysik Eckharts als Einheitsmetaphysik dionysischer Provenienz bzw. als Seinsmetaphysik augustinischer Tradition diskutiert.

a) Eine erste und grundlegende Identität im Denken Eckharts ist jene von Sein und Gott. Diese ist offenkundig in der Identität von Ontologie und Theologie, Naturphilosophie und Christus-Offenbarung (Evangelium), Erkenntnis und Spiritualität. Sie reicht hinein bis in die Trinitätslehre, in der die Aussagen über Gott und über das Sein gipfeln. Der christliche Glaubenssatz über Gott ist die theologisch gewendete Aussage über den verborgenen, schöpferisch-erfüllten Seinsgrund. Weil Eckhart die Erkenntnis des „ens hoc et hoc" des Dies-und-jenes-Seienden aufhebt und aufläßt hin auf die Erkenntnis des absoluten Seins, „esse", darum hat (nach seinem Verständnis) jedwedes Seiende seinen ursprünglichen und urtümlichen Ort in Gott, in dem alles Geschöpfliche seinen Bestimmungs- und Erfüllungsort hat. Die Erkenntnis des Einzelnen, das weder eine substanziale Bedeutung hergeben noch in Anspruch nehmen kann, wird in der Erkenntnis des Absoluten und All-Einen um so weniger entleert oder entwertet, als sie darin ihre Vollendung findet. Die Identität des Seins hebt die Differenz des Seienden nicht auf (im Sinne eines Eckhart unbegründeterweise zuerkannten Pantheismus). Ohne das absolute Sein, Eine, Wahre und Gute ist das Seiende ein Nichts – nicht einfach nichts! – durch das Absolute ist es etwas.

Eine neue Wende nahm Eckharts Identitätsgedanke und Einheitsmetaphysik in den Pariser Quästionen von 1302/03: „In Gott sind Sein und Erkennen identisch!" Diese Wende lag in der Konsequenz seines Seinsbegriffes, in dem mehr und mehr die transzendentalen Bestimmungen durch die Idee der Lauterkeit, der Leere und Abgehobenheit (Abstraktheit) überdeckt wurden. Die Transzendentalienlehre Eckharts wies in ihrer inwendigen Dynamik diese Entwicklung an. In der Rangordnung der Transzendentalien steht das „unum" in einem bemerkenswerten Abstand zum „verum" und „bonum" dem Sein nahe. In der wechselseitigen Auslegung des „esse-unum" gewinnt dieses die Bedeutung des „All-Einen-und-sonst-nichts". Zwischen dem Sein und dem Nichts gibt es keine Vermittlung. Das Seiende grenzt an das Nichts, ist durch das kreative Sein vom Nichts ausgegrenzt, so daß diese Grenze die Geschöpflichkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit des Seienden signalisiert. Auch die Zeit ist ein solches Grenzdatum. Aus diesen metaphysischen Grundeinsichten optierte Eckhart für die Überwindung der Zeitlichkeit und für den Überstieg aus der Werde-Welt.

Die Transzendentalienlehre schlägt diese Brücke. Das Wahre und das Gute sind ihrem Wesen nach (ebenso wie das Eine und das Sein) ungeschaffen im Verhältnis zum Dies-da-Seienden schöpferisch, sie sind ungeboren-gebärend, nicht hervorgebracht und alles andere hervorbringend. Die „perfectiones spirituales" („geistlichen Vollkommenheiten") dürfen nicht als Akzidentien verstanden werden; sie empfangen ihr Sein nicht vom Subjekt, vielmehr verleihen sie dem Subjekt eine neue Seinsweise. „Der Gerechte empfängt . . . sein ganzes Sein von der Gerechtigkeit", lautet der Satz, in dem sich Eckharts Existenzialmetaphysik am deutlichsten kundtut. Zur Thematik der Transzendentalienlehre gehört auch die Analogielehre (189), die sich weniger nach den klassischen Regeln der Logik richtet, als vielmehr Ausdruck eines spezifischen Gedankenganges Eckharts ist. Die Analogie ist die Acht auf das Verhältnis des Höheren und Niederen, des Einflusses des Höheren auf das Niedere, den Eckhart mit Vorliebe in den mit der Vorsilbe „ein=in" zusammengesetzten Verben und Adjektiven beschreibt.

Die Transzendentalienlehre ist metaphysische Theologie, in der die Identitätsthese in umgekehrter Gedankenrichtung ausgelegt wird: Gott ist das Sein! Diese Version des Identitätssatzes besagt, 1) daß Gott das wesenhaft-überwesentliche Sein ist, das lautere „Ich bin, der Ich bin" (Ex 3,14), 2) dessen Einfachheit und Eins-Sein überströmende, sich verschenkende Liebe und Güte ist, das 3) allem Seienden partizipatives Sein gewährt und so 4) in entspringen-lassender Ursprünglichkeit „der Erste und Letzte", „Prinzip und Ziel" (Apok 22,13), d. h. der Zeugende und der Neu-geborene ist. Damit eröffnet die Arbeit den letzten Durchgang der metaphysischen Theologie, die philosophische Trinitätslehre Eckharts. Dieser Durchgang wird nicht mehr ausgeführt.

b) Der Arbeit ist es wohl gelungen, Eckharts Thesen-Werk (das „Opus propositionum") als Schlüssel der Denkwege und Gedanken des Magisters aufzuweisen. Die (scholastische) Transzendentalienlehre ist das Mittelstück der Untersuchung, das nicht von ungefähr zwischen den beiden Themen der philosophischen und theologischen Metaphysik steht; sie begründet beide Themen. Und Eckhart hat dieses Kapitel der „Transzendentalien" eigenständig und fruchtbar entwickelt. Die Spannung und Dialektik innerhalb der Transzendentalien (in der Beziehung des Seins-Einen zum Wahren und Guten) erklärt auch die Spannung im Denken Eckharts, die einerseits in den Pariser Quästionen (1302/03) andererseits in der Transzendentalien-Spiritualität (gerade der dt. Predigten) sichtbar wird. Impliziert das „Opus propositionum" wirklich eine Abkehr „von den Formulierungen der frühen Pariser Quästionen" (196)? Dann hätte sich Eckhart auch von vielen Wendungen seiner dt. Predigten abwenden und abhalten lassen müssen. Die Dialektik des Seins-Einen, Wahren und Guten, die sich zugleich konstitutiv begründen und ins Umgreifende hinein aufheben, erklärt zur Genüge die Spannung im Denken Eckharts.

Der methodisch sichere und gewandte Durchgang der Gedanken Eckharts, der eine ungewöhnliche Vertrautheit mit den Texten zeigt, konnte auch deutlich die Grenzen zur marxistischen Eckhart-Auslegung von H. Ley aufzeigen. Dessen „Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter" (Berlin [Ost] 1957) weist so viele offenkundige historische Fehler und geschichtsphilosophische Fehldeutungen auf, daß sie dem Anliegen, dem sie dienen wollte, mehr geschadet hat. Dabei wäre in der Tat kritisch zu fragen, daß und wie Eckharts angestrengte Popularisierung der Theologie und Spiritualität das Glaubensbewußtsein (und damit auch die Gesellschaft) verändert bzw. umgewandelt hat. Diese Fragen können aber nur von einer soliden Interpretation der Texte her angegangen werden, wie sie A. in der vorliegenden Studie geleistet hat.

Corrigenda: S. 10 Z. 14 v. o. keineswegs S. 11 Z. 5–6 v. u. Gott statt ein Seiendes, S. 22 Z. 19 O. expositionum statt propositionum, S. 39 Z. 1 v. u. aliud, S. 124 Z. 9 v. u. der statt den, S. 223 Anm. 1060 Z. 4 v. o. iustificare.

Die (Schweizer) Freiburger Dissertation von R. Imbach untersucht das Verhältnis von Sein und Denken im Gottesverständnis des Thomas von Aquin und in den Pariser Quästionen von 1302/03 des Meister Eckhart. Die Metaphysik der Einheit von Denken und Sein im Urteil des Thomas und die Einheitsmetaphysik des Meister Eckhart verdienen einen Vergleich, der nicht nur das Unterscheidende der verschiedenen Grundpositionen der beiden Dominikanertheologen beleuchtet, sondern zugleich auch den Wandel der Geistesgeschichte anzeigt.

a) Als Textgrundlage der thomasischen Position wählte I.: Sent. I d. 35. a. 1 q. 1, Summa contra gentes I C. 45, Metaphysik XII lect. 8 u. 11, Summa theol. I q. 14 a. 4 und De substantiis separatis c. 14 Unser menschliches Erkennen ist (nach Thomas) immer Erkenntnis der Form der intelligiblen Wirklichkeit; in der inwendigen und verinnerlichenden, abstrakten und abstrahierenden Kraft erwirkt der Intellekt im Akt des Erkennens die Form als seine eigene intellektuale Wirklichkeit und kommt so in der Identität von Erkenntnis und Erkanntem in Form. Diese Identität von Subjekt und Objekt im Akt des Erkennens ist zugleich Modell, nach dem Thomas Gott als „actus purus", absolutes Sein und Erkennen versteht. Diese Identitätsaussage umfaßt aber mehrere für die Erkenntnis Gottes wichtige Aspekte seiner Vollkommenheit und Lebensfülle, seiner schöpferischen Macht und bleibenden Präsenz. Die thomasische Metaphysik der Erkenntnis Gottes wird dann von I. in einem neuen Arbeitsgang hinsichtlich ihrer Möglichkeit hinterfragt, denn Wesen und Weise unserer Erkenntnis Gottes unterliegen den Bedingungen und Gesetzen der Logik, der Denk- und Sprachform, wie Thomas richtig erkannt hatte.

Diese theologische Identitätsthese lehnte Meister Eckhart in den bekannten Pariser Quästionen von 1302/03 entschieden ab. Entsprechend seiner bisher angewandten Arbeitsweise legt I. zuerst Inhalt und Aufbau der einschlägigen Texte dar: Gott erkennt nicht, weil er ist; er ist, weil er erkennt. Das Erkennen ist höher als das Sein. Die Seinslosigkeit Gottes ist die notwendige Konsequenz aus dem Verständnis des reinen Intellekts. Der Versuch einer Deutung dieser Position muß nach I. 1. Eckharts Begriff von „ens" und „esse" bedenken, der das Seiende und Sein (naturphilosophisch!) als das Abkünftige, Endliche, kategorial Bestimmte und Zubestimmende meint. Weiter ist 2. die durch die ganze philosophische Tradition vertretene Lauterkeit und Abstraktheit menschlicher Erkenntnis und des Intellekts zu berücksichtigen; der Intellekt ist wesenhaft unbestimmt und vom Absoluten her bestimmbar, offen für alles und von allem erfüllbar, abgeschieden und auf das umgreifende Ganze hin ausgerichtet. Schließlich optiert Eckhart 3. für den Primat des Intellekts, weil er für die Erkenntnis Gottes optiert.

b) Die beiden Dominikanertheologen sind gleichermaßen am menschlichen Gottesverständnis interessiert! Thomas setzt den Gottesbegriff in der These von der Identität von Sein und Denken fest und verifiziert diese Identität von Gott her. I. verfolgt sorgfältig die Gedankenwege des Thomas, ohne eilfertig und kurzschlüssig auf die Interpretation des „Transzendentalthomismus" zuzusteuern. Weil die Auslegung an sich und sich an den Text hält, wird die ganze und große Bedeutung der Metaphysik der Erkenntnis, der gnoseologischen Identitätsthese, offenkundig, die Thomas von der aristotelischen Philosophie her übernahm und für die philosophische Gotteserkenntnis dienstbar machte. Gleichwohl sollte aber eine Untersuchung über die Metaphysik der Erkenntnis des Thomas von Aquin nicht am Anliegen des „Transzendentalthomismus" achtlos vorbeigehen, weil der Identitätssatz nicht nur eine Metaphysik der Erkenntnis, sondern auch eine Kritik der reinen Vernunft impliziert. Nomen, Verb und Pronomen können nach Thomas S. th. I q. 13 („Über die Benennungen Gottes") a. 1 („... und deren Zutreffendheit") ad 3 nur so von Gott ausgesagt werden, daß deren Bedeutung nicht nur in einem übertragenen Sinn verstanden wird, sondern daß deren Bedeutung auf die Möglichkeit ihrer Deutefunktion hin befragt wird. Die „via causalitalis, eminentiae et negationis" im ps.dionysischen Verständnis führt nicht zu dieser kritischen Erkenntnis, die nicht mögliche Übertragungen, sondern Bedingungen erfragen muß.

Mit der These von der Seinslosigkeit Gottes optierte Meister Eckhart für den Vorrang der Gotteserkenntnis und für den Primat des absoluten, transzendenten, schöpferischen, einen und einfachen göttlichen Intellekts, des reinen „intelligere", welches das naturale Sein schöpferisch hervorbringt und dem kreatürlichen Intellekt zu erkennen gibt. Diese These von der Seinslosigkeit Gottes resultiert aus dem dialektischen Verständnis von Denken und Sein, des reinen und bloßen, d. h. jedweden Seins entblößten Denkens und des wesenhaften, erfüllten, alles Erkennen erfüllenden Seins. Das bloße Erkennen ist lauter, d. h. volles, erfülltes Erkennen und das wesenhafte Sein ist sinnerfüllte Idee. Diese Dialektik wird in den Pariser Quästionen von 1302/03 allein nicht spruchreif, das Thesenwerk aus dem „Opus tripartitum" darf nicht außeracht gelassen werden. Die Isolierung der Pariser Quästionen zwingt zwangsläufig dazu, eine Entwicklung Eckharts von der These der Seinslosigkeit Gottes zur Affirmation „Deus est esse" im Opus tripartitum anzunehmen. Damit würde aber dem Denken Eckharts seine innere Spannung genommen.

Bochum Ludwig Hödl

Neidl, Walter M.: **Thearchia.** Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin (dargestellt anhand der Texte von ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ und des dazu verfaßten Kommentars des Aquinaten). – Regensburg: Habbel (1976). XXVIII, 509 S. kart. DM 39.–

Die Interpretation und Rezeption der Schriften des Pseudo-Areopagiten durch Thomas von Aquin ist für Philosophie- und Theologiehistoriker ein interessantes Phänomen. Korrekturen des Aquinaten an Aussagen des Areopagiten markieren philosophische und theologische Aussageabsichten des Thomas. Vf. untersucht solche Korrekturen hinsichtlich der Frage nach dem Seinssinn von Gott. Das ist nach N. die Frage nach der Wirklichkeit überhaupt (vgl. XXVIII). Vf. bezeichnet seine Fragestellung als „onto-theologisch" (vgl. V–VII und oft!). Bei seinem Vergleich zwischen der Schrift des Dionysios „Über göttliche Namen" mit dem einschlägigen Kommentar des Thomas bemüht er sich nicht nur darum, die ontotheologischen Aussageintentionen des Thomas herauszuheben, sondern vom Standpunkt des Thomas aus sich mit den ontotheologischen Aussagen des Areopagiten auseinanderzusetzen.

Dionysios findet letztgründende Wirklichkeit nur in der Gottheit. Für ihn ist das neuplatonische „Ur-Eine", das vor allem Sein Bestand hat, indem es dieses zuallererst gründet, eins mit dem jüdisch-christlichen Gott, der nach der Septuaginta „der Seiende" heißt. Die Diskrepanz zwischen den beiden Gottesideen arbeitet Dionysios nicht auf. Die Fundamentalrealität der Gottheit ist „faßbar" nur im denkerischen Nachvollzug ihres Begründens, Stützens und Tragens des gegenständlichen Seins- und Sprachbereichs (6). Dionysios spricht über die Gottheit nur „änigmatisch" (XX) und nennt sie umschreibend THEARCHIA (Gott – Ursprung). Die Thearchie tritt aus sich heraus und aktuiert das Sein der Seienden, verweilt aber – sich abscheidend von der Wesenheit der Seienden – zugleich in sich und kommt so erst als Thearchie zu sich. – Die Fundamentalrealität der Thearchie vermag nun nach N. (vgl. 60) sich ihres Bei-sich-Bleibens im Hervorgang aus sich nur in Absetzung vom Sein und den Seienden, welche sie aktuiert, gewiß zu sein. Umgekehrt bedarf die Welt zu ihrer Aktuierung der aus sich hervortretenden und zugleich in sich verbleibenden thearchischen Fundamentalrealität. Diese Dialektik scheint unentwirrbar. Die Annahme einer unaufhebbaren Dialektik zwischen Gott und Welt indiziert nach N. (vgl. 62) bei Dionysios die Grundüberzeugung von der Selbstgenügsamkeit der Welt. N. sammelt Hinweise dafür, daß die Gottheit bei Dionysios der Welt in ihrem Seins-Modus nur relativ überlegen ist (vgl. etwa 33,107,300f, 365f). Die Lehre des Areopagiten vom Hervorgang (PROHODOS) der Thearchie ist dann nur „ein spekulativer Erklärungsversuch des immerwährenden Hervorgangs eines ewigen Gottes in eine ewige Welt, wodurch die Aktualität des ewigen Wesens-Modus des Kosmos kausal von diesem Gott vollzogen wird, ohne daß es ihm aber dabei selbst jemals gelänge, eine absolute Kosmos-Jenseitigkeit zu erlangen" (186). – Dionysios konditioniert, wie N. überzeugend darlegt (55ff, 155, 264, 287f, 292), die christliche Trinitätslehre. Sie dient ihm dazu, die proontische Substruktur der thearchischen Fundamentalrealität spekulativ zu analysieren und seine Spekulation zugleich als christlich auszuweisen. Hierzu identifiziert Dionysios die Selbstentäußerung der Thearchie, in welcher diese das Sein des Kosmos als HYPOSTATES (Begründer) aktuiert, einfach mit der in der Kirchenlehre formulierten Zeugung des ewigen Logos durch Gott Vater und den Rückgang der Thearchie in sich selbst, wodurch diese den Kosmos auf sich bezieht, ohne Bedenken mit der Hauchung des Geistes im Dogma. – Die Thearchie konstituiert in ihrem Hervorgang als HYPOSTATIS (Begründerin) aktuierend einen ontisch wie logisch kategorialen Raum als Vermittlungsstruktur für das Sein der Seienden. Dionysios nennt ihn das „Sein an ihm selbst" (AUT-OYSIA). Das „Sein an ihm selbst" ist, wie N. herausstellt (vgl. 190), zwar verschieden von der vor dem Sein subsistierenden (proontischen) Fundamentalrealität der Thearchie und zugleich doch der Schauplatz, auf dem sie sich zu sich selbst vermittelt, indem sie den Seienden den Seinsakt ermöglicht. Der Vermittlungs-Struktur-Raum erscheint bei Dionysios als in sich hierarchisch gegliedert. – Der Engel ist, was er ist, nur als Reflexions-Spiegel der thearchischen Selbstbewegung (vgl. 242–244). So wird er zum ursprünglichen Konkretisierungsträger des Subsistenz-Existenz-Modus, den das „Sein an ihm selbst" besitzt. Weigert sich der Engel, zur bloßen Chiffre des thearchischen Selbstvollzugs zu werden, so konstituiert er das Böse – das Dissonante ‚par excellence' (PLEM-MELES) – und entartet zum Dämon. Die thearchische Selbstartikulation, in deren Dienst der Engel sein Sein findet, und die sich diesem Dienste verweigernde Verkrampfung des Dämons in sich selbst sind nun die beiden Pole, zwischen denen die Seinsmöglichkeit des Menschen oszilliert. – Die Inkarnationslehre erschöpft sich für Dionysios darin darzutun, daß in der Vereinigung des thearchischen Hypostates mit der Wesenheit des Menschen, „die zur Erscheinung des konkreten Jesus führt", „im Modell das geglückte Menschsein überhaupt erreicht" ist (264). Jesus ist einerseits der thearchische Hypostates, der sich in der Weise, in der er sich mit dem Menschsein konkret eint und es zugleich aktuiert, seiner selbst als der Sohn Gottes gewiß wird. In Jesus vollendet sich anderer-

seits das Menschsein überhaupt, indem der Mensch zum Reflexionsschirm der Rückwendung im thearchischen Selbstvollzug wird. – Vor dem Hintergrund solcher Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Fundamentalrealität und dem Menschsein werden nach N. auch die Aussagen des Dionysios über die Gotteserkenntnis des Menschen verständlich. Die Selbstschau der Gottheit des Dionysios ereignet sich nämlich durch den Begriff engelhaften Geistes und durch den menschlichen Sprachlogos hindurch (vgl. 70, 74). Diesen – dem Begriff wie der Sprache – wird nämlich ein über die Bejahung und die Verneinung hinausführender Verweis auf ein Nicht-Wissen zugemutet, das in das positive – besser vielleicht noch: affirmative – „Nichts" umschlägt, welches „in der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung" bei der thearchischen Vereinigung mit sich selbst erreicht wird (70). Damit ist das wissende Nichtwissen umschrieben – so N. – das nach Dionysios „negative Theologie" heißt (vgl. 74, 400, 413, 415, 426f).

Die Dionysiosinterpretation N.s kommt zu Einsichten, die bisher so noch nicht gewonnen worden sind. Die Schrift „Über göttliche Namen" weist auf: (1) eine dialektische Mischform aus neuplatonischer Philosophie und biblischer Theologie, (2) eine Dialektik der Modi und Konzepte des Seins von Gott und Welt, (3) eine Dialektik der Verwandlung des Menschen in Gott und Gottes in den Menschen, (4) eine Dialektik von Glaube und Gnosis.

Thomas läßt sich in seinem Dionysioskommentar deutlich von der Grundintention leiten, das Gott-Welt-Verhältnis zu entdialektisieren. Es geht ihm um die Befreiung der Gottesidee aus einer dialektischen Kosmosabhängigkeit. In seiner Grundabsicht weiß Thomas sich getragen von der biblischen Schöpfungslehre. Der Standpunkt der onto-theologischen Spekulation des Dionysios war derjenige, den die Gottheit in ihrem Selbstvollzug selber einnimmt, und zwar so, daß sich der Onto-Theologe mystisch in diesen Standpunkt erheben kann. Thomas denkt onto-theologisch vom Standort geschöpflicher Erkenntnis aus.

Thomas ersetzt die dionysische Idee von der pro-ontischen Quasi-Essentialität der Thearchie durch sein Konzept von der „essentia Dei". Der Selbstvollzug Gottes „ereignet" sich dann in der Wesenheit Gottes selber. Gott bedarf nicht der Welt. Die Transzendenz Gottes, die bei Dionysios relativ schien, erweist sich bei Thomas eindeutig als absolut. – Für Thomas besteht zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein ein Verhältnis wie zwischen Ursache und Wirkung. Dionysios sprach die Schöpfung als Abbild (EIKON) der Gottheit an, Thomas läßt zwischen Schöpfer und Geschöpf nur eine Ähnlichkeit (similitudo) gelten. – Für Thomas haben die dogmatischen Sätze der Dreifaltigkeits-, der Schöpfungs- und der Erlösungslehre keine nur abgeleitete Bedeutung. Aufgrund einer realen Unterscheidung zwischen dem einen Wesen Gottes und den drei Personen in Gott kann ein Selbstvollzug Gottes für möglich gehalten werden, der sich personal spontan ereignet und nicht naturnotwendig vor sich gehen muß. Aufgrund einer realen Unterscheidung zwischen den innertrinitarisch personalen „Hervorgängen" Gottes – der Zeugung und Hauchung – „nach innen" und seinem Hervortreten nach außen in Schöpfung und Erlösung kann eine Selbstmitteilung Gottes konzipiert werden, die absolut souverän bleibt und nicht schon zum Selbstvollzug Gottes an und für sich gehört. Gott ist von innerem Drängen und von äußeren Zwängen frei. – Die Geschöpfe haben nicht mehr nur wie bei Dionysios zum Ziel, Spiegel der Selbstverwirklichung Gottes zu sein. Sie verfolgen in sich und zueinander eigene Zielsetzungen (finis proprius), die freilich hingeordnet sind auf ein letztes Ziel (finis ultimus): die Vollendung im Einklang mit Gott. Engel und Menschen können sich in geschöpflich personalem Selbstand auf die Dinge, aufeinander und letztlich auf Gott beziehen. – Die Gotteserkenntnis des Geschöpfes ist bei Thomas nicht mehr dialektisch verschränkt mit der göttlichen Selbstschau. Gott subsistiert für Thomas in seinem Wesen jenseits der Reichweite geschöpflicher Erkenntnis. Gott zu erkennen vermag der geschöpfliche Geist nur indirekt aufgrund der Ordnung in der geschaffenen Welt und aus Gnade. Gott wird darum am besten benannt durch ‚Wegstreichen' (per remotionem) geschöpflicher Prädikate. „Negative Theologie" hat bei Thomas grundlegend radikaleren Sinn als bei Dionysios. Eine mystische Vereinigung mit Gott wird uns Menschen nur durch übernatürliche Begnadigung geschenkt: in diesem Leben durch den Glauben, in jenem durch die Gottesschau. Aber selbst in dieser Vereinigung bleibt Gott für uns Geheimnis.

Man wird N. im großen und ganzen bei seiner Thomasinterpretation folgen können. Vorsicht ist höchstens überall da geboten, wo N. etwas ungeschichtlich suggeriert, Thomas habe geradezu mit taktischer Strategie Aussagen des Dionysios bewußt systematisch umgedeutet (z. B. 92f, 101, 237, 255, 299, 319).

N.s Vergleich zwischen den Onto-Theologien des Dionysios und des Thomas informiert, regt zum Nachdenken an, reizt aber auch zu kritischer Auseinandersetzung. – N. stellt dionysische unvermittelt neben thomasische Aussagen. So entsteht der Eindruck, als lasse sich das Denken des Thomas holzschnittartig von dem des Dionysios abheben. Bei solchem Vorgehen läßt sich die Gefahr ungeschichtlicher Schwarzweißmalerei nur schwer vermeiden. Sie wird der Denkleistung des Areopagiten beim Versuch, den Neuplatonismus ins christliche Theologisieren einzubringen, nicht ganz gerecht und überfordert die Dionysiosinterpretation des Thomas in der offenkundigen Erwartung auf eine endgültige Klärung strittiger Fragen. N. sieht hinter der thomasischen Gotteslehre die jüdisch-christliche Gottesoffenbarung. Offenbarung in dem von Thomas gedeuteten Sinne scheint er unvermittelt als Instanz bei der Entscheidung über die Wahrheit onto-theologischer Aussagen zuzulassen (vgl. 92f, 100). Auch vermeidet er nicht ganz den Eindruck, als sei die absolute Transzendenz des Gottes der Offenbarung nur onto-theologisch zu sichern, und zwar gerade auf die Weise, in der Thomas von Aquin es versucht hat. Dabei begibt sich N. der Möglichkeit, thomasisches Denken nun auch seinerseits von Denkansätzen des Dionysios aus in Frage zu stellen.

Wenn nach N. die areopagitische Theorie von den drei Stadien der thearchischen Selbstfindung – Insich-Verweilen/Hervorgang/Rückstieg – nur eine spekulative Arbeitshypothese ist (vgl. 310), wieso ist dann die Ontotheologie des Aquinaten von vornherein anders und mehr? Thomas hat nach N. die Gottesidee aus ihrer ontotheologisch dialektischen Verflechtung mit dem Kosmos und sich selbst vom kategorialen Bann der neuplatonischen Emanationslehre befreit. Dann aber könnte man auch fragen: Ist nicht auch das kategoriale Schema der Seinsanalyse bei Thomas ideengeschichtlich doch noch abgesichert durch eine nachwirkende Faszinationskraft der dionysianischen Gott-Welt-Dialektik? Muß nicht auch Thomas in der Welt von Gott weltlich reden? Garantiert die Voraussetzung eines personalen Gottes bei Thomas denkerisch allein schon die absolute Weltunabhängigkeit Gottes. „Person" ist doch nicht minder eine geschöpfliche Kategorie als „Sein". Und zeigt sich nicht auch ein Nachwirken der Emanationslehre bei Thomas, wenn dieser Hierarchie als Kategorie für die Seinsordnung durchaus anerkennt? Interessant wäre auch, der Frage nachzugehen, wie sich bei Dionysios und bei Thomas die Engellehre zur Christologie verhält. Bei Dionysios hat die Christologie neben der Engellehre keinen unabhängigen systematischen Stellenwert. Bei Thomas verhält es sich gerade umgekehrt. Welche Bedeutung hat bei ihm dann noch die Engellehre?

N. geht auch nicht auf das Problem ein, wie der Seinssinn Gottes heute zu vermitteln wäre. Er scheint zu unterstellen, daß man mit Thomas Dionysios kritisieren kann und dann die Aussagen des Thomas als in sich verständlich einfach stehen lassen darf. N. denkt wenig an eine hermeneutische Vermittlung zwischen den Aussagen der beiden klassischen Autoren und noch weniger an die Vermittlung ihres Denkens mit modernem Verstehen. – Dazu müßte er wohl nicht nur die in ihrem Sinn zu erschließenden Aussagen, sondern auch die Strukturen der diesen Sinn konstituierenden Denkakte miteinander vergleichen. Es sieht nicht so aus, daß Ontotheologie, wie N. sie versteht, damit sehr weit kommen könnte. N. scheint sich übrigens schon nicht über die philosophie- bzw. theologiehistorsche Problematik seiner von ihm so benannten onto-theologischen Fragestellung im klaren zu sein. Viel spricht nämlich für die These, daß die Theologisierung ontologischer, metaphysischer bzw. gnoseologischer Aussagen nicht schon in der klassischen griechischen Philosophie, sondern erst im Mittelplatonismus – wahrscheinlich erstmalig bei Philon – erfolgt ist[1]. Dann aber muß die Frage nach dem Sinn der neuplatonischen Idee vom Prinzip schon gestellt werden, bevor seiner theologischen Bedeutung oder der Problematik seiner Identifizierung mit der jüdisch-christlichen Gottesidee nachgesonnen werden kann. – Der Rezensent ist an anderer Stelle[2] der Frage nach dem Sinn des mittel- und neuplatonischen Prinzips auf andere Weise nachgegangen als N. Danach scheint die neuplatonische Idee der Fundamentalrealität bei einer transzendentalen Rückfrage nach der letzten Bedingung der Möglichkeit mystischer Erfahrungen entsprungen zu sein. Erst wenn der ideengeschichtlich zeitbedingte, transzendental-reflexiv entdeckte Sinn der Fun-

[1] Vgl. hierzu: H. Dörrie: Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus. Les sources de Plotin. Vand oeuvres – Genève 1960, 203. Ferner: H. Theill-Wunder: Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie. München 1970, 64.

[2] Vgl. J. Hochstaffl: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München 1976, 65–81.

damentalrealität als solcher berücksichtigt wird, geht auch der Sinn ihrer – vermeintlich relativen – Jenseitigkeit auf: Jenseitigkeit der Fundamentalrealität wird denkerisch erfaßt als die unüberbrückbare Kluft zwischen dem in mystischer Einigung berührten und dem transzendental-reflexiv postulierten Prinzip.

Die theologische Bedeutung der neuplatonischen Idee vom Prinzip und ihrer Identifizierung mit der biblischen Gottesidee bei Dionysios wird dann ursprünglicher als in einem ontotheologischen Vergleich mit dem Denken des Thomas in einem Zusammenspiel zwischen transzendentaler Rekonstruktion und glaubenstheologischer Analyse des dionysianischen Denkens selber erfaßt.

Paderborn Josef Hochstaffl

Aktualität der Scholastik? Hrsg. von Joseph Ratzinger. – Regensburg: Pustet (1975). 127 S. kart. DM 16.80.

Unter den vielen Beiträgen zum Gedenkjahr 1974, der 7. Centenarfeier des Todes des Thomas von Aquino (7. März 1274) und des Bonaventura (14. Juli 1274) und des 14. Allgemeinen Konzils in Lyon (7. Mai – 17. Juli 1274), nimmt dieses Bändchen einen besonderen Rang ein, und zwar nicht so sehr wegen seines Umfangs als vielmehr wegen seines weitgespannten Horizontes: Thomas und Bonaventura, die Kirchenlehrer des Trecento, waren zu würdigen und das 2. Konzil von Lyon war zu analysieren. Die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg hat mit in- und ausländischen Mediävisten und in gemeinsamer kirchlicher Feier mit dem Bischof Dr. R. Graber dieses dreifache Gedenken gewürdigt. Auch dieser äußere europäisch-kirchliche Rahmen verdient Beachtung; er entspricht der mittelalterlichen Geisteswelt.

Zwei Predigten von Bischof Graber eröffnen die Reihe der Beiträge. In ihnen stellt der Bischof den hl. Thomas als katholischen und ökumenischen Lehrer der Kirche heraus, der die „veritas catholica", das will heißen, die Glaubenswahrheit in ihrer Gottes-Weisheit und Welt-Wissen umspannenden Bedeutungsfülle ergründete und (nach innen und außen) darlegte. Die katholische Theologie des Thomas ist ökumenische Theologie oder sie ist auch nicht thomasisch. Die Schwierigkeiten, welche Thomas von seiten der Universität und Kirche erfahren mußte, gehören allerdings auch in diese Würdigung; diese Widerstände veranlaßten ihn weniger zur Fremdkritik als zur Überprüfung seiner Positionen. – J. H. Walgrave OP (Löwen) entwickelt (im 2. Beitrag) die thomasischen Grundgedanken der Metaphysik der Erkenntnis und kennzeichnet so Thomas als Denker der Einheit (von Subjekt und Objekt, Glauben und Denken, Spiritualität und Realität). – A. Gerken OFM (Münster) stellt Bonaventura als entschiedenen Denker der Einheit und Identität vor und entwickelt von diesem Grundansatz her Wesen und Weisen bonaventurianischen Erkennens. – M. Schmaus (München) verdeutlicht sachkundig und geschichtsbewußt das Gemeinsame und Unterscheidende der beiden Denker, deren Denkansätze bis in die (theologischen, anthropologischen, ethischen) Grundbegriffe hinein differrieren. Je tiefer diese Differenz gesehen wird, desto tiefer muß auch die Identität der Aussagen gesucht werden. – Diese Trilogie zeigt überzeugend, was plurale Theologie im Sinne der mittelalterlichen Überlieferung ist: aus grundverschiedenen Denkansätzen streben beide Theologen auf das eine Ziel, die Einsicht im Glauben der in der Kirche an Christus Glaubenden. – A. Walz OP, der bekannte Biograph des Thomas, würdigt den (scholastischen) Magister Thomas, in dessen konstruktivem Denken der intelligible Gegenstand (der Metaphysik, Ethik, Anthropologie usw.) ganz unter die Form des Begriffes kommt. – Die Aktualität der Scholastik heute weist der Thomasinterpret J. Pieper (Münster) von den drei Wesenskonstitutiven der mittelalterlichen Scholastik her auf: von deren Methode, kirchlichem Raum und theologischer Anspannung und Inanspruchnahme. – Mit der ökumenischen Problematik des 2. Konzils von Lyon befaßt sich der Augsburger Kirchengeschichtler W. Brandmüller.

Die beiden letztgenannten Beiträge (aber nicht nur diese!) betreffen Gegenwartsfragen der Theologie und der Kirche. – Jede echte Renaissance in der Philosophie und Theologie hebt an, wie J. Pieper zutreffend ausführt – mit dem Erlernen der Tradition. Auswahl aus der Fülle, Übersetzung des Fremdsprachigen und Vermittlung des Singulären waren und bleiben die gültigen Schritte zur Renaissance des Geistes. Das Pochen auf die ipsissima vox, littera und auctoritas der Tradition verfehlt allemal den Geist der Überlieferung. Dieser Prozeß des Wachsens und Erlernens braucht jenen akademischen Freiheitsraum, den im Mittelalter die Kirche eingeräumt hat und der gegenwärtig durch keine gesellschaftliche, politische oder wirtschaftliche Einflußnahme beeinträchtigt werden darf. Den beiden „Rand"-Fakultäten, der philosophischen und theologischen Fakultät, kommt in diesem Prozeß die besondere Bedeutung zu, jenen Freiheitsraum des Wachsens offen zu halten. Die Philosophie, die mittelalterlichen „artes"-Disziplinen, verantworten das belehrte, disziplinierte Denken, Sprechen und Disputieren. Die Theologie verantwortet die Offenheit der Fragen des Lebens. Die Randfakultäten dürfen sich auch in der heutigen Universität nicht an den Rand drängen lassen!

Das 2. Konzil von Lyon verdeutlicht in der Tat die Problematik jeder Unionssynode. W. Brandmüller kommt in seinem Beitrag mit Recht zu dem Schluß, daß das Lugdunense II kein Unionskonzil war, weil die vom (griech.) Kaiser Michael VIII. Palaiologos erstrebte und erreichte Union diese Bezeichnung nicht rechtfertigt. Warum wurde aber das Konzil keine wirkliche Unionssynode? Zu den noch nicht gebührend gewürdigten, ja, noch nicht einmal restlos geklärten Tatsachen zählt diese, daß jene Synode ein „monarchisches" Konzil war, auf dem auch die Bischöfe nur die Ratgeber des Papstes waren. Aus der (unbestreitbaren) Stellung und Funktion der „Ecclesia Romana" und ihres Bischofs, des Papstes, kann nicht gefolgert werden, daß ein Unionskonzil ein „monarchisches Konzil" sein müßte. Diese Konsequenz intendiert wohl auch W. Brandmüller nicht mit dem Schlußsatz seines Beitrages. Überdies war das 2. Konzil von Lyon ein „scholastisches Konzil", das sich in Sprache und Lehre zu eng an die Schultheologie anschloß.

Regensburg ist ökumenisches Forum (der katholischen und der orthodoxen Theologie). Die Erforschung der Geschichte der Theologie und der Kirche ist ein wesentlicher Beitrag dieses ökumenischen Gesprächs. Durch die mittelalterliche, scholastische Theologie und Kirche hindurch – nicht an ihr vorbei – holen wir die griechische Theologie und Kirche ein und heim. Die vorliegenden Beiträge dienen dieser Aufgabe. Den gelehrten Autoren, der Regensburger Theol. Fakultät und dem Herausgeber gebührt darum der Dank.

Bochum Ludwig Hödl

Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion. Bearbeitet von Hans Pfeifer. – (München): Chr. Kaiser (1976). 189 S. (Internationales Bonhoeffer Forum – Forschung und Praxis, Nr. 1) kart. DM 19.80

Der Band enthält die Hauptvorträge, zwei Gruppenreferate, Zusammenfassungen der Plenumsdiskussionen sowie Grußworte und Voten eines Bonhoeffer-Gedenkens im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 4. Februar 1976 – an diesem Tag wäre Bonhoeffer 70 Jahre alt geworden – bzw. eines daran anschließenden Seminars über „Werk und Wirkung Dietrich Bonhoeffers", veranstaltet vom Internationalen Bonhoeffer-Komitee. Da der Sammelband eine relativ komplette Dokumentation bietet, schließt eine Stellungnahme dazu in gewissem Maß auch eine solche zur genannten Veranstaltung ein, deren Teilnehmer aus 13 Ländern kamen; der Rezensent war unter ihnen.

Hans Pfeifer, der den Band bearbeitet hat, gibt zwei Schwerpunkte der Hauptvorträge an: 1. „die Frage nach der Religion", 2. „die kritische Spannung zwischen Verifikation des Zeugnisses und Privilegien der Kirche" (13). Eberhard Bethge, Bonhoeffers vertrautester Freund und kompetentester Interpret, hatte kein Referat übernommen, sondern sich mit einem kurzen Grußwort begnügt (16–18). Seine Feststellung, daß Bonhoeffer „der Ökumene gehört, und nicht nur einer Konfession, nicht mehr nur einem Land" (16), wurde in der Tagung greifbar.

Den Festvortrag im Ökumenischen Rat der Kirchen hielt Carl Friedrich von Weizsäcker: „Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers" (29–50).

In brillanter Formulierung und präziser Gedankenführung – beides in Weizsäckers Antworten in der Diskussion des Referates (51–67) fast noch beeindruckender – analysiert er (I.) „Bonhoeffers Voraussetzungen" (Elternhaus, Harnack, Barth, Ökumene; 30ff.) und stellt sie (II.) je als „ein Gegenüber christlicher Überzeugungen und modernen Bewußtseins" dar (34ff). Der „harte Kern des neuzeitlichen Denkens" ist jedoch die Naturwissenschaft; sie ist „gleichsam das widerstandsfähigste gedankliche Produkt der Neuzeit, ihr härtestes Gestein" (34). Weizsäcker beschreibt dann (III.) Bonhoeffers Weg als „eine Reise zur Wirklichkeit" (37). Treffend sagt er, Bonhoeffers Leben „sollte die Erfahrung durchmessen, daß christliches Leben nur weltlicher werden kann, wenn es geistlicher wird, nur geistlicher, wenn es weltlicher wird" (41). Ein (letzter) Durchbruch auf Bonhoeffers Reise zur Wirklichkeit vollzieht sich „mit der Evidenz eines Erdrutsches" (43) nach einem Jahr der Haft, dokumentiert in den Briefen an Bethge ab dem 30. 4. 1944. Weizsäcker zitiert daraus bekannte Stellen, die von einer „völlig religionslosen Zeit", von der „Mündigkeit der Welt" und davon reden, daß Gott „mitten

in unserem Leben jenseits" ist. Hier kann Weizsäcker auch anfügen: „Es bewegt mich, daß er meinem Buch ‚Zum Weltbild der Physik' die These entnahm, ‚daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf'" (44). Weizsäcker qualifiziert Bonhoeffers späte Aussagen so: „Bonhoeffers letzte Wendung ist für die Kirche wichtig als die Sprengung eines Defensivgürtels, nicht als die Grundlage einer Theologie" (44, vgl. 65).

Letzter (IV) Schritt des Vortrages von Weizsäcker ist die Frage: „Was bedeutet Religion für uns?" (44). Er erörtert kurz das Anliegen der abendländischen Religionskritik. „Nicht der Unglaube, die Moral ist der entschiedene Gegner der Religion. Wer das nicht ernst nimmt, versteht die Geschichte der Aufklärung nicht" (46), auch nicht deren „marxistische Phase" (vgl. ebd.). Dementsprechend wandelt Weizsäcker seine Ausgangsfrage, was Religion für uns bedeute, in die Frage um: „Wo stehen wir selbst zwischen Religion und Moral?" (47). Im wesentlichen weist hier Weizsäcker darauf hin, daß autonome Ethik, will sie wahrhaftig sein, radikal wird, als autonome aber scheitert. Er spricht von der „Kette von Katastrophen, die man politische Geschichte nennt" (47). Solches geht nicht so sehr auf ein Scheitern des Verstandes zurück als vielmehr auf das Ausgeliefertsein in eine „affektive Verstrickung", stabilisiert durch die gegenseitige Angst. „Sie wird nicht durch rationale Überlegung, sondern nur durch einen reineren Affekt aufgelöst, durch die Liebe" (47). Diese ist jedoch ein Geschehen, das letztlich „nur in Gott" wirklich wird (vgl. 48). So legt Weizsäcker eine Gedankenkette dar, die „auf das Tor zur religiösen Erfahrung weisen" kann, ohne diese auszubreiten (48). Es ist nur konsequent, daß er von daher zu einer Kritik des verengten Religionsverständnisses Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers kommt, das diese moderne Problematik anscheinend nicht zu bewältigen vermag, auch nicht die damit zusammenhängende eines positiven Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen (vgl. 48–50). Weizsäcker meint allerdings, Bonhoeffer habe solches, ehe er starb, noch als „offenen Weg vor sich" gesehen. „Hätte er leben dürfen, er wäre den Weg mit uns gegangen" (50). Am Ende der anschließenden Diskussion, nachdem Weizsäcker noch von einer anderen Seite, nämlich von der „neuzeitliche(n) Wissenschaft" her, aufgezeigt hat, wie wir an eine Schwelle geführt sind, wo „sich ein staunendes Verständnis erschließen (kann) für das, was in der Sprache der Religion seit 3000 Jahren (– also nicht erst oder nur im Christentum –) vorhanden ist" (66), meint er noch kritischer: „Eine Theologie, die das mitdenkt, ist noch nicht geleistet, und sie ist auch mit den Ansätzen Bonhoeffers nicht zu leisten" (67). Damit will Weizsäcker zwar nicht Gott neuerdings als „Lückenbüßer" einsetzen, er will vielmehr „wie Barth oder Bonhoeffer von Gott her anfangen und nicht von den Problemen her", ist freilich trotzdem der Meinung, daß die Religion „die Wahrheit ist, die sich im Auftreten der Lücke zeigt und in der Möglichkeit, daß die Lücke sich schließt" (vgl. 65f).

Betreffs dieser brisanten und aktuellen Thematik, auf die Weizsäckers Vortrag zugeht, kann man mit der Diskussion und mit der Tagung als Ganzes nicht zufrieden sein: sie wurde nie ausdiskutiert, sondern wie ein Tabu zur Seite geschoben. Auch die ausführliche Zusammenfassung der Diskussion (E. Feil, 51–67), die allem Anschein nach eine nahezu umfassende und wortgetreue Wiedergabe der verschiedenen Stellungnahmen darstellt, hat genau jene Wortmeldung, die dies zur Sprache bringen wollte und dabei die in dieser Hinsicht naheliegende theologische Position Paul Tillichs erwähnte, spurlos getilgt. Dabei ließen sich bei Bonhoeffer, dessen streng theologisch-christozentrischer Ansatz (Hanfried Müller weist fundiert auf ihn hin, vgl. 59f und 63f) den Eindruck einer Engführung erwecken mag, z. B. von daher, daß er in seiner Haftzeit „fast" glaubt, (nichtchristlich) Religiöses, das nicht den Sorgen und Sehnsüchten, sondern dem Reichtum und der Tiefe des Daseins entstiegen ist, „für Christus in Anspruch nehmen zu können" (vgl. Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1970, S. 365), immerhin Aspekte aufzeigen, die in gewissem Maße ein „Mitdenken" der von Weizsäcker dargestellten Problematik ermöglichen. Sogar Bonhoeffers Weigerung, menschliche Grenzsituationen theologisch zu interpretieren, wird von ihm selbst (nur) als „ein verantwortlicher Anfang" gekennzeichnet (vgl. ebd. 228), der falsche Interpretationen der Tröstung ausschließen will, nicht aber notwendig einen prinzipiellen theologischen Abschluß bedeutet. Es ist nicht Weizsäcker anzukreiden, daß er solchem nicht nachging, sein Verdienst ist vielmehr, im Hinblick auf Bonhoeffer eine Grundfrage unserer Zeit aufgedeckt zu haben, deren Diskussion ansteht. In gewissem Sinn gegen Weizsäcker, zumindest über ihn hinaus, ist der Rezensent jedoch der Ansicht, daß eine Auslegung von Bonhoeffers späten christologischen Aussagen, vor allem der im „Entwurf einer Arbeit", im Sinne positiv theologiegefüllter, auch auf ein gewisses „Ganzes" tendierender Aussagen – und nicht nur im Sinne der Sprengung eines Defensivgürtels – durchaus geboten ist und daß erst so der ursprüngliche Zusammenhang von Glaube und Weltlichkeit erhellt wird (vgl. dazu und zur vorher angerissenen Problematik: J. W. Mödlhammer, Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, Salzburg 1976).

Der weitere Inhalt des Bandes (68–188) ist Wiedergabe des Seminars. Die immanente Gliederung ist dabei nicht so sehr Bonhoeffers Werk einerseits, Wirkung andererseits, sondern zunächst die Frage nach der Religion bzw. nach der ganzen Wirklichkeit (Referate von H. Mottu und H. E. Tödt), dann die Frage nach dem christlichen Zeugnis in spezifischen Situationen unserer Welt und Zeit (Referate von J. Smolik, J. de Santa Ana, J. de Gruchy; die Textzusammenstellung von G. Rein nimmt eine Sonderstellung ein, könnte jedoch auch zur zweiten Gruppe gerechnet werden).

Henri Mottu, Leiter des Centre de Rencontres in Cartigny bei Genf, handelt über „Theologische Kritik der Religion und Religion des Volkes" (68ff). Mit Hilfe des Einsatzes der Religionsanalyse des italienischen marxistischen Theoretikers und Kämpfers Antonio Gramsci (gestorben 1937) sucht er „der konkreten, praktischen und kämpferischen Seite der Religionskritik Bonhoeffers auf die Spur zu kommen" (68). Mottus Referat ist ein Plädoyer gegen eine elitäre, wirklichkeitsfremde Bonhoefferinterpretation bzw. -rezeption. Mottu trifft Richtiges: Bonhoeffer wollte keine wirklichkeitsverachtende intellektuelle oder klerikale Superstruktur, sondern die „Weltlichkeit" des Glaubens. Der Analyse Mottus fehlt allerdings der Aufweis, daß diese im wesentlichsten Kern das Aufleuchten des Für-Seins Gottes in Jesus Christus und das am Sein Jesu teilnehmende Dasein-für-andere der Kirche als Ganzer und jedes Christen als einzelnen ist. (Man lese das zweite und dritte Kapitel in Bonhoeffers „Entwurf einer Arbeit" in „Widerstand und Ergebung", Neuausgabe München 1970, S. 414ff.)

Heinz Eduard Tödt befaßt sich mit „Glauben in einer religionslosen Welt" (98ff). Das kurze Gruppenreferat bietet eine theologisch fundierte Perspektive. Indem Tödt den Streit zwischen Bonhoeffer und Karl Barth aus Bonhoeffers Blickwinkel aufrollt, zieht er als Schlüsselsatz aus dessen „Ethik" heran: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor" (99). Von daher wird „die Frage nach der Bewahrheitung und Bewährung des Glaubens in der heutigen Welt" zu prüfen sein (vgl. 107 mit 105 und vorher).

Die zweite Gruppe von Beiträgen bietet Beispiele dafür, wie Bonhoeffers Person und Theologie – beides gehört zusammen – Anstoß zu verantwortlichem christlichen Handeln in der jeweiligen geschichtlichen Situation geworden ist. Bonhoeffer ist besonders in jenen Ländern Gesprächspartner geworden, wo die äußeren Umstände dazu nötigen, vom Schlafe aufzustehen: Die Vf. der nachgenannten Beiträge kommen aus dem Ostblock, aus Lateinamerika und aus Südafrika.

Josef Smolik, Professor für Praktische Theologie an der Comenius-Fakultät in Prag, hat als Thema „Kirche ohne Privilegien" (129ff). Ausgehend von dem Hinweis auf Bonhoeffers Suche nach einer Kirche ohne Privilegien (132f) und von der Feststellung, daß der „Weg der Kirche in den sozialistischen Ländern in den letzten 30 Jahren ... als der Weg zur Kirche ohne Privilegien bezeichnet werden" kann (133), fragt Smolik: „Sind die Kirchen fähig, sich vom Evangelium her mit dieser Situation auseinanderzusetzen, oder leben sie in einem Gefühl der zu Unrecht verlorenen Privilegiertheit?" (134). In der anschließenden Diskussion (Zusammenfassung von Ulrich Duchrow) stellt Smolik klar, daß man die Frage rechtlicher Regelungen mit dem Staat nicht mit Privilegien identifizieren dürfe (148). „Die rechtliche Existenz und Öffentlichkeit der Kirche ist für Bonhoeffer etwas völlig Legitimes" (148). Der kritische Punkt – auch im Westen, so kommt in der Diskussion heraus – wäre aber, wenn die Kirche (mit Hilfe von Privilegien) „nur ängstlich für ihre eigene Macht und Selbsterhaltung" kämpfte (vgl. 149).

Julio de Santa Ana aus Montevideo, dz. Genf, bezieht sich in seinem Vortrag über den „Einfluß Bonhoeffers auf die Theologie der Befreiung" (151ff) nicht auf diese Theologie insgesamt, „sondern auf ihre protestantische Version und noch allgemeiner auf die Arbeit der Bewegung ISAL" (151; ISAL = Iglesia y Sociedad en America Latina, 1961 bis 1973). Dafür kann Bonhoeffer zwar nicht als Vorläufer bezeichnet werden, aber es ist so, „daß der protestantische Beitrag zu dieser Theologie ohne seinen Einfluß nicht erklärt werden kann" (151). Etwas später nennt Santa Ana Bonhoeffers Einfluß auf die Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika „mäeutisch" (152) und stellt fest: „Kein anderer westlicher Theologe hat die Diskussion so tief beeinflußt wie Bonhoeffer" (153). Dabei geht es um „Prozesse, die noch in Bewegung und bei weitem noch nicht abgeschlossen und geklärt sind" (153). Zu beachten ist, daß die Anhänger dieser Theologie der Befreiung zwar – von Bonhoeffer angeregt – die christliche Verantwortung im Weltlichen entdeckten, aber „Säkularisation niemals mit Säkularismus verwechselt haben, so daß die Dimension eines Zeugnisses, das im Namen Christi ergehen muß, immer berücksichtigt wurde" (154).

In der Diskussion (163–170) macht Santa Ana die Aussage, daß in der gegenwärtigen lateinamerikanischen Situation nicht mehr eine Theo-

logie der Befreiung, sondern „eine Theologie des Überlebens" (167) entspreche, denn heute gehe es dort darum, „wieweit die Gemeinden ein Frei-Raum menschlichen Zusammenlebens sein können, wo auch Arbeiter und Bauern sprechen oder etwas tun können, nachdem viele Formen politischen Handelns, z. B. in den Gewerkschaften, nicht mehr möglich sind. Gerade so wird es auch einen Frei-Raum geben, um das Evangelium zu predigen" (168).

Alle jene, die in den letzten Jahren, zumindest bis zur Vollversammlung in Nairobi, die Schlagseite des Ökumenischen Rates der Kirchen für sozial-politisches Engagement unter Vernachlässigung der theologischen Tiefe und des missionarischen Zeugnisses mit zunehmender Sorge verfolgt haben, ebenso auch jene, die hier keinen Anlaß zu Bedenken sahen, sollte es nicht unbeeindruckt lassen, daß Santa Ana, der ja Mitarbeiter im Weltkirchenrat in Genf ist, „Selbstkritik" im Hinblick auf die Anwendung der marxistischen Analyse bzw. auf die Frage der Gewalt übt (vgl. 167). Noch deutlicher als es aus dem Diskussionsbericht (H. Pfeifer) hervorgeht, der gleichwohl insgesamt als gut zu bezeichnen ist, sprach Santa Ana meines Wissens von einem „Schuldbekenntnis" und drückte die Erkenntnis aus, daß eine nicht christliche Bewältigung der Frage der Gewalt nur zu „billiger Gnade" führen könne.

John de Gruchy, Dozent in Kapstadt, reflektiert „Vorsehung, Säkularisation und Hoffnung. Bonhoeffer als Dialogpartner im Vollzug des theologischen Denkens im gegenwärtigen Südafrika" (171ff). Die Abhandlung ist die gekürzte Fassung eines Gruppenreferates. Gruchy arbeitet den dialogischen Charakter der Vorsehung und die christusgebundene Verantwortlichkeit der Kirche heraus.

Einen Beitrag sui generis liefert Gerhard Rein, der unter dem Stichwort „Fragmentarisches Leben" mit einem Minimum an Kommentar Texte von Dietrich Bonhoeffer und Ernst Lange gegenüberstellt (111ff). Mitten unter die Referate gesetzt, bewirkt die Zusammenstellung eine anregende Auflockerung. Gerade auch Langes Worte sind eindrucksvoll, packend. Zweifellos absichtlich hat Rein auf Quellenangaben verzichtet. Das mag der Versuchung entgegenwirken, dem Wort auszuweichen. Zweischneidig wird das Verfahren, wenn ohne Vermerk und mitten im Text Auslassungen vorgenommen werden, über deren Rechtmäßigkeit man streiten könnte (so auf Seite 122, wo Teile aus Bonhoeffers Brief vom 16. 7. 1944 zitiert werden).

Die Autoren der nicht abgedruckten, sondern nur in knappen Zusammenfassungen wiedergegebenen Gruppenreferate (185–188) sind: John D. Godsey, José J. Alemany, J. Sperna Weiland, Larry Rasmussen, S. Burton Nelson, Geffrey B. Kelly, Thomas Day, Ruth Zerner. Es fällt die starke Präsenz von Forschern aus den USA auf; aber auch Spanien und Holland sind vertreten.

Man kann das Urteil übernehmen, das die Herausgeber der mit dem vorliegenden Symposium-Band begonnenen Reihe (E. Bethge, E. Feil, H. Pfeifer, F. Schlingensiepen) selbst fällen: „daß Wirkung Bonhoeffers und Bonhoeffer-Forschung der Gegenwart in einem Band nicht ausreichend zur Geltung kommen" (14). Wer die Erweiterung des Spektrums der Analysen in den letzten Jahren zur Kenntnis genommen hat, wird gespannt sein, inwieweit die Fortsetzung der Reihe für solche Wirkung und Forschung repräsentativ sein wird. Was im Symposium-Band Ausdruck erhält, ist vor allem, wie weltweit Bonhoeffers Person und Schaffen christliche Verantwortung und Neubesinnung angeregt hat und daß seine Impulse nicht nur den Theologen, sondern den Kirchen gelten. Daß in der Bonhoeffer-Rezeption nicht immer die Bonhoeffer – und zwar, darauf ist zu insistieren, auch dem Bonhoeffer der letzten Haftzeit – selbst eigene theologische Tiefe gewahrt blieb, steht auf einem anderen Blatt. Die diesbezüglich erforderliche Korrektur kam auf dem Genfer Symposium punktuell zum Ausdruck und wird im vorliegenden Berichtband, dem ja die Atmosphäre, wie manches gesagt, aufgenommen oder abgeschoben wurde, fehlt, um eine Spur deutlicher. Aber Bonhoeffers Gottesverständnis war im allgemeinen Bewußtsein, so scheint es mir, noch zu wenig durchdacht, um nicht bei der Tagung selbst die Versuchung aufkommen zu lassen, gegeneinander auszuspielen, was bei Bonhoeffer theologisch und praktisch, in der Person und im Werk untrennbar zusammengehört: Anbetung und Freiheit, theologisch-christologische Konzentration und der Bereich des Gesellschaftlichen, Politischen und Geschichtlichen, das Sich-in-Anspruch-nehmen-lassen Gottes durch die Welt und die Inanspruchnahme auch und gerade der „mündigen", „religionslosen" Welt durch Gott – beides im gekreuzigten und auferstandenen Christus.

Abschließend sei noch einmal an Bethges Grußwort erinnert: „Dietrich Bonhoeffer heute als Siebzigjähriger unter uns, das kann ich mir nicht vorstellen. Vielleicht wäre er mit uns nicht einverstanden – oder wir nicht mit ihm –, das könnte ich mir schon denken. Bestimmt aber wäre er einverstanden, wenn wir uns nun redlich streiten um das, worum er sich sorgte" (16). Formal gesehen, meine ich, betrifft diese Sorge die Dimension verantwortlichen Redens und Handelns vor Gott und den Menschen, wobei solche Verantwortlichkeit am Für-Sein Gottes in Jesus Christus Gestalt und Maß nehmen muß. Trotz der Mängel war das Bonhoeffer-Symposium und ist die vorliegende Dokumentation als repräsentative Vergegenwärtigung der Plenumsveranstaltungen des Symposiums dafür doch ein erfreulicher dankenswerter Anstoß.

Einige Druckfehler: Seite 12 ist die 4. Zeile v. u. auf den 11. Rang v. u. hinaufgerutscht; S. 86, Z. 3 muß es heißen: Deus ex machina; S. 102, Z. 7 ist die sinnstörende Hinzufügung „Gottes" zu streichen. (S. 19, Z. 12 nehme ich an, daß nicht „beruhigend" zu lesen ist, sondern „beunruhigend").

Salzburg Johann W. Mödlhammer

Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. Hrsg. von Karl-Heinz Weger. – München: Johannes-Berchmans-Verlag 1976. 159 S. kart. DM 22.–

Titel und Untertitel des vorliegenden Sammelbandes könnten falsche Erwartungen wecken. Die Vff. betreiben nicht Religionskritik, leisten auch keine „Beiträge" zu ihr, sondern versuchen, deren Argumente zu entkräften. Unter dieser Programmstellung vereinigt der Band zwei Erstveröffentlichungen von M. Marlet und K.-H. Weger mit vier Wiederveröffentlichungen von Beiträgen anderer Autoren, die 1974 und 1975 in den „Stimmen der Zeit" und in „Theologie und Philosophie" erschienen sind. Insgesamt spiegeln die Beiträge auf lehrreiche Weise den Stand philosophischer Religions-Apologetik, wie diese von katholischen Autoren heute betrieben wird. Die „klassischen Argumente" der Religionskritik (wie sie von Positivisten und Rationalisten, von Feuerbach und Marx, von Anhängern Darwins und Freuds vorgetragen werden) gelten als hinlänglich bekannt – und als hinlänglich widerlegt. Sie können daher in außerordentlicher Raffung wiedergegeben und durch stichwortartige Benennung der Widerlegungsgründe beantwortet werden („Verabsolutierung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse; Endprodukte eines Säkularisierungsvorgangs").

Dies zeigt sich insbesondere in den Beiträgen von Michael F. J. Marlet „Grundzüge und Phasen der Religionskritik", Ernst Pfeil „Der Glaube im Horizont des Unglaubens" (zuerst erschienen in: Stimmen der Zeit 192 [1974] 723–739) und Guntram Knapp „Darwin-Marx-Freud" (zuerst erschienen in: Stimmen der Zeit 192 [1974] 463–473). Die Möglichkeit eines Dialoges, der sich auf die Argumente der Religionskritik einläßt, weil diese „ein Interesse zeigt, das auch von der immanenten Glaubenskritik vertreten werden müßte" (Marlet 24), wird zwar im Vorübergehen genannt, aber nicht weiter verfolgt. Anders steht es dort, wo neue Formen der Religionskritik entstanden sind, so daß Angriff und Verteidigung sich nicht damit begnügen können, bekannte Formeln zu wiederholen. Das gilt vor allem für die sprachanalytische Religionskritik, die der Beitrag von Friedo Ricken „Sind Sätze über Gott sinnlos?" (zuerst erschienen in: Stimmen der Zeit 193 [1975] 435–452) beschreibt. Hier wird einerseits der Diskussionsstand sorgfältig referiert, andererseits die Bemühung unternommen, sich von der Position des Glaubens aus an der noch offenen Entwicklung einer neuen Forschungsrichtung aktiv zu beteiligen.

Im übrigen liegt die Stärke der katholischen Autoren nicht so sehr in der Zurückweisung der religionskritischen Argumente (die, soweit es sich um „klassische" Argumentationsfiguren handelt, recht summarisch behandelt werden), sondern vielmehr in der Entwicklung positiver Ansätze für eine philosophische Religionsbegründung. Der Beitrag von Karl-Heinz Weger „Der Mensch ist ein Versprechen, das er nicht einlösen kann" enthält eine Neufassung des zwar altbekannten, darum aber nicht weniger fruchtbaren Arguments „e desiderio naturali", dessen Nerv in der Erwägung liegt, eine Sehnsucht, die mit der Natur des Menschen unausweichlich verknüpft sei, lasse sich nur aus der Realität des Ersehnten erklären. Aber dieses bekannte Argument gewinnt eine neue Gestalt durch eine bestimmte Interpretation der Erfahrung zwischenmenschlicher Kommunikation. Hier nämlich werde die Sehnsucht nach unbedingter Sinnerfüllung immer neu bestätigt, zugleich aber nie endgültig erfüllt. (Dabei wird freilich auf die Vergänglichkeit aller innerweltlichen Sinnerfüllungen in einer Weise abgehoben, die den gegnerischen Standpunkt kaum zu Worte kommen läßt, wonach „intensive Absolutheit" dieser Sinnerfüllung nicht nach „extensiver Dauer" in der Zeit verlange.)

Der Beitrag von Jörg Splett „Dionysos gegen den Gekreuzigten? Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches" (zuerst erschienen in: Theologie und Philosophie 50 [1975] 161–182) versucht, jüngere philosophische Ansätze für die Begründung eines christlichen Glaubensverständnisses fruchtbar zu machen. Der Beitrag bietet eine zwar nur in Ansätzen ent-

wickelte, aber allem Anschein nach erfolgversprechende Vermittlung zwischen transzendentaler Philosophie und einer Theologie der Verkündigung. Verkündigung ist in ihrem Zentrum Zuspruch des Versöhnungswortes; dieses aber eröffnet zugleich eine neue Möglichkeit von Intersubjektivität und Wirklichkeitsbezug. Hier scheint sich ein Weg zu öffnen, um zwischen der transzendentalen Rückfrage in die Möglichkeitsbedingung jeglichen Worts und dem kategorialen Zuspruch eines bestimmten Wortes (der Versöhnungsbotschaft) methodisch zu vermitteln.

So bezeugt der Sammelband zwar nicht in erster Linie die Bemühung, auf die Argumente der Religionskritik verstehend einzugehen; der Gedanke, daß die „Verborgenheit Gottes" auch vom Glaubenden schmerzlich erfahren wird und ihm ein Verständnis für die Position des Ungläubigen vermittelt, fehlt fast völlig. Wohl aber enthalten einige Beiträge – und darin scheint der Band repräsentativ für die philosophische Religionsapologetik katholischer Autoren zu sein – wichtige Ansätze einer philosophischen Religionsbegründung, mit der sich philosophische Religionskritiker künftig auseinanderzusetzen haben.

Bochum Richard Schaeffler

Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge aus den theologischen Disziplinen. Hrsg. v. Friedrich Wilhelm Kantzenbach. – Stuttgart: Calwer (1976). 189 S. kart. DM 24.–

Mit diesem Buch stellt sich die neu eröffnete Reihe „Studien der Augustana-Hochschule" vor, nachdem bereits fünf Sammelbände dieser Hochschule herausgegeben wurden. Der neue Sammelband enthält sechs Aufsätze aus einer Ringvorlesung der Dozenten der Evangelisch-Theologischen Hochschule Neuendettelsau bei Nürnberg. Alle Beiträge gruppieren sich locker um das Stichwort „Hermeneutik" und sind aus dem Bewußtsein konzipiert, „Forschung und Praxis in lebendigem Kontakt zu halten und so kirchlicher Arbeit in ihrer ganzen Breite zu dienen" (S. 8).

Der erste Beitrag des Alttestamentlers Horst Dietrich Preuß behandelt mit großer Sachkenntnis und Belesenheit in sprachwissenschaftlicher Fachliteratur „Die Gattungsforschung als Beispiel für die Bedeutung der Linguistik für die Theologie" (S. 9–23; Lit. verz. S. 24–27).

P. bedauert das in Deutschland gespannte und gestörte Verhältnis zwischen Theologie und Linguistik, das sich in unsachlicher Polemik und in wenig informierten Pauschalurteilen mancher Theologen äußert. Dieses Fehlurteil will er durch einen Vermittlungsversuch, durch didaktisch gezielte Information und Einführung in die Bedeutung der Sprach- und Textwissenschaft für die theologische Exegese abbauen. Ein Vermittlungsversuch also aus der Initiative eines evangelischen Alttestamentlers, der sich aber nur kritisch abwägend in die Spuren seines katholischen Kollegen Wolfgang Richter einläßt. Grenzen wie Nutzen der Linguistik für die Theologie zeichnen sich inzwischen klarer ab als vor sechs Jahren und die bilderstürmerische Euphorie der ersten Stunde, als manche noch meinten, E. Güttgemanns Generative Poetik leite eine neue theologiegeschichtliche Phase ein, ist ebenso vorbei wie der aus Unkenntnis der Materie aufkommende Verdacht, die Linguistik verderbe die Theologie. Daher ist eine besonnene Bestandsaufnahme, wie sie P. vorlegt, hilfreich und zeitgerecht. Er differenziert zunächst den Begriff „Linguistik" und warnt davor, Textlinguistik, Strukturalismus, Textpragmatik und Kommunikationsanalyse in einen Topf zu werfen. Daher trifft auch der Vorwurf nicht, die Linguistik als solche sei ahistorisch, formalistisch, sprachentleerend. Die Theologie wird vielmehr an die fundamentale Tatsache erinnert, daß sie Sprache und Geschichte Israels oder Jesu und des Urchristentums nur als Text hat, und zwar nur als schriftlicher Text toter Sprachen. Auch der Vorwurf der unverständlichen Geheimsprache und der monströsen Terminologie ist nicht mehr annehmbar gegenüber der Linguistik, weil es gute Nachschlagewerke und Einführungswerke gibt, die der Theologe studieren kann. Es gibt „die Linguistik" so wenig wie „die Theologie", sondern immer nur Schulrichtungen derselben; freilich hat sich die Linguistik in den letzten zehn Jahren so geklärt, daß sich jeder Theologe heute anhand neuerer Literatur einen Überblick verschaffen sollte, sofern er noch die heilsame Fähigkeit des Umlernens besitzt, denn linguistische Textanalysen zwingen den Theologen in vielem zum Umdenken und zur Revision eingefahrener Methoden.

P. bietet dann in einem zweiten Schritt eine inhaltliche Entwicklungsgeschichte der Linguistik in den letzten zehn Jahren; er behandelt die linguistischen Probleme der Kohärenz, der Isotopie, der Tiefenstruktur, der Sprechsituation, des Textanfangs und -endes, der Textsituation. Im dritten Teil geht P. auf die Textpragmatik ein, die die sprachlich-kommunikativen Handlungsspiele beobachtet, aus denen ein Text hervorgeht. Dann untersucht er den „Text in Funktion", der soziale Bedeutung hervorbringt, indem er in kommunikative Situationen hineingesprochen wird und sich somit selbst in sozial-konventioneller Interaktion vollzieht. Die außersprachlichen Komponenten sind für das Erfassen sprachlicher Interaktionen sehr wichtig. Die Wende der neuesten Linguistik hin zur Kommunikationswissenschaft und Textpragmatik sieht P. positiv, wodurch er sich von der Generativen Poetik E. Güttgemanns distanziert. Um die literarisch realisierte Theologie der Bibel zu erheben, bedarf es der Vertrautheit mit Literaturtheorie und Linguistik, die neue Problemlösungen und Methoden anbieten, um alte exegetische Fragen nach dem „Sitz im Leben" oder nach den „Gattungen" besser in den Griff zu bekommen. So gesprochen, hat „die verdächtige Linguistik jetzt eigentlich nur zu dem gefunden, was der Bibelexegese längst geläufig war" (S. 21). Daher kommt P. im vierten Teil auf die Klassifizierung der Einzelgattungen atl Literatur aus der Sicht der linguistischen Textsortentheorie zu sprechen. Er führt eine Fülle Kriterien an, nach denen Texttypen anhand ihrer Merkmalskombinationen besser umschrieben werden können, betont zugleich, daß eine Typologie textlicher Kommunikationsakte der atl Literatur noch ein Desiderat ist, daß aber der Blick der ganzen Theologie stärker auf die Kommunikationsanalyse zu richten ist. „Linguistische Textanalyse ist dann zwar niemals die ganze Exegese, liefert aber bessere Basis und eine in vielem überprüfbare Methodik" (S. 23).

Dieser kurze Aufsatz von P. ist das fundierteste und komprimierteste Plädoyer für eine Öffnung der Exegese hin auf die Linguistik, das bisher in Deutschland gehalten wurde. Die Ausführungen verdienen von allen Theologen, nicht nur von Exegeten, gelesen zu werden. Der vermittelnde, kritisch abwägende Ton wird auch geharnischte Gegner der Linguistik versöhnlich stimmen und einladen, ihren heiligen Zorn durch bessere Information zu ersetzen. P. fügt zu diesem Zweck eine wertvolle Übersicht neuester Literatur zur linguistischen Methode in der Exegese an.

Der zweite Aufsatz des Sammelbandes bietet einen großangelegten Durchblick der Entwicklung theologischer Hermeneutik in den letzten beiden Jahrzehnten unter der Überschrift: „Wohin geht der Weg? Wendepunkte und Tendenzen der hermeneutischen Arbeit" aus der gewandten Feder des Neutestamentlers August Strobel (S. 28–74). Die Stimmen mehren sich, die von einer Krise der Exegese sprechen, was zugleich Krise der christlichen Theologie und der christlichen Kirche bedeutet, denn zwischen Bibel und Kirche besteht ein direkter Lebenszusammenhang.

Dieser Situationsbeschreibung als „Krise" geht St. in elf Schritten auf den Grund. Er untersucht 1. Das Erbe der Aufklärung, 2. Karl Barths theologisches Vermächtnis, 3. Das neue Kriterium: der „historische" Jesus, 4. Ausgleichsversuche, 5. Die geschichtstheologische Konkurrenzbewegung, 6. Die katholische Exegese: Verstehen und Offenbarung, 7. K. G. Gadamers Theorie der „Horizontenverschmelzung", 8. Das „soziologische" Defizit: Glaube und Weltgestaltung, 9. Der Beitrag der „linguistischen" Theologie, 10. Zur Situation, 11. Christologische Orientierung.

St. sichtet und verarbeitet eine beeindruckende Fülle wichtiger Hermeneutikliteratur der letzten zwei Jahrzehnte. Er zeichnet sich als protestantischer Theologe auch dadurch aus, daß er die katholische Literatur zum Thema wahrgenommen und auch gelesen hat, so daß er sie ständig in seine Analysen miteinbeziehen kann. Es gelingt St., in der Wirrnis disparater und kontroverser Entwürfe Leitlinien überepochaler Entwicklung aufzuzeigen und damit Orientierungsschwerpunkte für zukünftiges Weiterarbeiten aufzuzeigen. Sehr erfreulich ist, daß St. die Entwicklung der katholischen Hermeneutik nach dem II. Vatikanischen Konzil würdigt und ihr einen hohen Rang im theologischen Gespräch einräumt. Nicht immer findet man bei evangelischen Neutestamentlern eine solche Offenheit und ökumenische Grundhaltung, wie sie etwa in folgendem Satz zum Ausdruck kommt: „Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Aufrechterhaltung des Gesprächs mit der katholischen Exegese, die ein in jeder Hinsicht ebenbürtiger Gesprächspartner geworden ist. Durch das Vatikanum II sind die Möglichkeiten eines fruchtbaren exegetisch-hermeneutischen Gesprächs entscheidend erweitert" (S. 68), wobei er vor allem die Arbeit von Franz Mußner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Freiburg ^{2}1975 auswertet. Es gelang St., eine vorzügliche Bilanz neuerer Hermeneutik zu schreiben, durch die jeder Theologe Übersicht und Klärung gewinnt, zumal eine solche Kurz-Summe bisher fehlte.

Eine kleine Bemerkung am Rand sei zu folgendem Satz von St. erlaubt: „... daß wir uns – im Unterschied etwa zum römischen Katholizismus – ausschließlich auf die Schrift ... berufen" (S. 29). Als Ergebnis hermeneutischer Betrachtung der „Schrift" sollte auch auf protestantisch-evangelischer Seite akzeptiert werden, daß diese Größe „die Schrift" selbst weiter nichts als der von Kirche kanonisch abgegrenzte Text-Bestand eines ausschließlich in und durch Kirche produzierten Sprechens über Jesus Christus ist, daß also Schrift und Tradition unter keinen Umständen mehr in Opposition, Isolation oder gar in Konkurrenz verstanden werden dürfen, daß auch das „sola scriptura" Luthers heute im Rahmen eines neuen Scriptura-traditio-Verständnisses modifiziert interpretiert werden muß. Diesem Problemkreis habe ich meine Habilitationsschrift „Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunika-

tionsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens im Neuen Testament" (Regensburg 1976, masch.) gewidmet. Der Grundsatz Luthers „Die Schrift legt sich selbst aus" muß erneut auf seine sprach- und kommunikationstheoretischen Implikationen hin untersucht werden, weil der Prozeß des Sich-Auslegens von Text in Verstehen in sich komplizierter ist, als es Luther sagen konnte. In der hermeneutischen Explikation muß daher auch Luther mit seinen Einsichten weitergeführt werden, wie Luther selbst in hohem Maß die Kraft besaß, die Bewegung des Verstehens mitzugehen und Umdenkprozesse durchzustehen.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, der Herausgeber des Sammelbandes, steuerte den dritten Aufsatz bei mit dem Titel: „Analogie, Revolution, Evolution. Zur Funktion der neuzeitlichen Christentumsgeschichte in der Kirchengeschichtsschreibung" (S. 75 bis 119). Die Frage nach dem „Wesen des Christentums" wurde in der Aufklärungstheologie nach 1750 in immer neuen Ansätzen behandelt. In Weiterführung der Arbeit von Manfred Baumotte, Theologie als politische Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen Kategorie des Christentums, Gütersloh 1973, charakterisiert K. nacheinander die Begriffe von „Christentum" bei dem Leipziger H. G. Tzschirner (1778–1828), K. G. Bretschneider (1776–1848) und Friedrich Nippold (1838–1918). Dann wird die Auffassung von Kirchengeschichte bei Johann Gottfried Herder vorgestellt und die Geschichtstheologie des Heidelberger Theologen Richard Rothe (1799–1866) beschrieben.

Es zeigt sich in aller Schärfe, wie sehr die Theologen des vorigen Jahrhunderts die Entwicklungsgeschichte unserer zeitgenössischen Theologie in die Wege geleitet haben und wie die neuere „Politische Theologie" undenkbar wäre, wenn ihr nicht die Thesen zu einer soziologischen Theorie des Christentums aus dem vorigen Jahrhundert mitgegeben worden wären. Das gegenwärtige Phänomen der Entkirchlichung und der provozierende Ruf „Jesus ja – Kirche nein" haben auch Wurzeln in der kritischen Christentumstheorie dieser vergangenen Theologengeneration. Das problembewußte Ringen um die Kategorie „Christentum" führte manche Geschichts- und Kulturanalyse dieser Theologen auf Irrwege, die heute vermieden werden sollten.

An vierter Stelle erscheint in diesem Sammelband die überarbeitete letzte akademische Festvorlesung von Wilhelm Andersen über „Autorität – Auftrag und Versuchung. Eine theologische Besinnung" (S. 120–140).

Angesichts der tiefgreifenden Autoritätskrise in Gesellschaft und Kirche rückt er das Problem recht ins Bewußtsein, bestimmt den Begriff selbst und faßt drittens die Frage nach der Autorität in der Kirche und damit der Kirche kritisch ins Auge. Die von der Kirche zu vertretende Autorität gründet in der Erwählung-Bund-Schöpfung–auctoritas Gottes. Gott mutet dem Menschen den Bewegraum der Freiheit zu, Gott ist mit seiner entschiedenen Zuwendung zum Menschen der Urheber der Freiheit, er geht das Risiko der Freiheit mit dem Menschen ein, indem er ihm die Möglichkeit zum Glauben anbietet. Die von Gott ausgehende Autorität ist also auf Befreiung und Freiheit aus. Daher soll auch die Kirche Mut zur Autorität haben, gleichzeitig aber vom Angebot der Freiheit Gebrauch machen und nicht der Versuchung zum Autoritären zum Opfer fallen. Seit Luther und der Reformation hat der Protest gegen autoritäres Verhalten in der Kirche seinen notwendigen Ort in ihr. Die Kirchenleitungen sollen daher weite Bewegräume der Freiheit gewähren und die Hoffnung auf die Geist-Führung der Glaubenden wachhalten.

Der wohlgelungene Essai über die Autorität ist in seinem Ansatz, seinen Ergebnissen und seinen Apellen zu bejahen.

Im fünften Beitrag behandelt Helmut Angermeyer „Die Kategorie der Erfahrung und der Religionsunterricht" (S. 141–171). Leben heißt Erfahrungen machen und welche hermeneutisch-didaktische Funktion dieser Vorgang für die religiöse Bewußtseinsbildung hat, wird hier untersucht. Es geht also um die „Erfahrung" als pädagogische Kategorie, um die Erschließung von Grunderlebnissen, in denen sich dem Menschen Wirklichkeit auslegt.

Die Verbindung von Glaubensinhalt und Lebenssituation, dann das Verhältnis von Eigen- und Fremderfahrung (Tradition), dann von Fremderfahrung und Fremdbestimmung wird behandelt, schließlich der Vorrang des „Narrativen" im Religionsunterricht gefordert. Beachtenswert vor allem die These: „Eine breite Information über die Tradition ist eine prinzipielle Notwendigkeit, und zwar in der Weise der Erzählung von Lebens- und Erfahrensmustern aus der Tradition des Alten und Neuen Testaments" (S. 152). Denn der Mensch kann seine Identität nicht allein finden, sondern braucht den Hilfsdienst der Erfahrung aus Tradition. Je mehr eigene und fremde Erfahrung aufgearbeitet wird, desto mehr wächst der Mut zum Handeln.

Diese Untersuchungen von A. über die Integration von Lebenserfahrungen in Glaubensexistenz bei Kindern und Jugendlichen sind von höchster aktueller Brisanz und müssen von allen Predigern und Katecheten durchdacht werden, wenn sie nicht an ihren Hörern vorbeiverkünden wollen.

Den letzten und sechsten Beitrag widmet Herwig Wagner dem Andenken eines bedeutenden Missionstheologen: „Die Weite der Missio Dei. In memoriam Georg Friedrich Vicedom" (S. 172–189).

Als Schüler Christian Keysers im Missionsseminar Neuendettelsau gründete Vicedom 1929 bis 1939 zwei Missionsstationen auf Neuguinea und kehrte dann als Dozent für Missionslehre in Neuendettelsau und Erlangen zurück. Der Schlüsselbegriff seiner trinitarisch-eschatologisch begründeten Missionstheologie ist „Missio Dei": Die Mission der Kirche ist eigentlich Gottes Werk zur Rettung von Menschen. Die Sendung des Sohnes begründet die Sendung der Kirche, die durch ihr Zeugnis Menschen in die Nachfolge Jesu ziehen soll. Im Dialog mit Theologen der Kirchen aus der Dritten Welt sah Vicedom die Aufgabe der christlichen Kirche darin, sich auf eine tolerante und zeugnisstarke Begegnung mit den großen Weltreligionen vorzubereiten. Vicedoms Auffassung von der „Actio Dei" und vom „Social Gospel" innerhalb der Mission kommt etwa in folgendem Satz zum Ausdruck: „Die Kirche muß tatsächlich um ihrer selbst willen die kapitalistischen Dämonen bekämpfen, denn die jetzigen Wirtschaftssysteme machen es weithin den Menschen unmöglich, Jesus nachzufolgen" (S. 189). Dem kann ich nur ganz und gar zustimmen.

Dieser instruktive Sammelband bietet ein faszinierendes Spektrum von Versuchen der Umsetzung des Christlichen in echte Weltbewältigung. Und darum sei dieser Sammelband aufgeschlossenen Christen in Praxis und Forschung zur orientierenden Lektüre empfohlen. Vor allem wird der anspruchsvolle Leser bei diesem Buch mit Genugtuung feststellen, daß hier akademisch-theologisches Forschen als „Hilfe für die Kirchen" angeboten wird und dadurch der oft beklagte Riß zwischen Theologie und Kirche gelungen überbrückt wurde.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Naturwissenschaft und Theologie. Texte und Kommentare. Hrsg. von Helmut Aichelin und Gerhard Liedke. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1974, 3. Aufl., 303 S. (Grenzgespräche Bd 6) br. DM 10.–

Als Handreichung für Gespräche stellten die Hg. eine Reihe „klassischer" Texte zusammen und fügten daran Kommentare verschiedener, in einem Anhang vorgestellter Mitarbeiter (S. 285–292).

Die Textauswahl ist gut, aber sehr weit, m. E. zu weit gestreut: Von der Atom- bzw. Relativitätstheorie (Raum- bzw. Zeitproblem; Erkenntnistheorie) bis zu modernsten technologischen Fragen (Umweltgefährdung, „Grenzen des Wachstums"). Der Sektor der biologischen Fragestellungen bleibt ausgeklammert (vergl. S. 13). Es wäre wohl besser gewesen, jeweils in einem Band für sich (und dann ausführlicher) theoretische und technisch-wirtschaftliche Fragen zu dokumentieren.

Die Kommentare sind nach Niveau wie Form (paraphrasierend, weiterführend, kritisierend) recht unterschiedlich, nicht in gleicher Weise instruktiv. Vielleicht wäre ein Gespräch der Kommentatoren untereinander für die Glättung mancher Unebenheiten förderlich gewesen; man vergl. z. B. das auf S. 183 und S. 188 über „Säkularisation" Gesagte oder die Behauptung „Wir sehen heute im ‚Kampf ums Dasein' einen Ökonomierungsmechanismus, der älter ist als das Leben selbst: er hat das Leben erst entstehen lassen" (236). Eine kühne These, die wohl einer Verdeutlichung bedarf! Völlig abwegig erscheint die Aussage: „Der nominalistische Individualismus machte es der Kirche möglich, das Individuum ihrer eigenen Autorität zu unterwerfen, indem sie aus Gott einen Tyrannen machte" (31).

Bonn Heimo Dolch

Jetter, Werner: **Homiletische Akupunktur.** Teilnahmsvolle Notizen, die Predigt betreffend. – Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht (1976). 191 S. kart. DM 19.80

Eine umfangreiche Sammlung von Aphorismen, Niederschlag aus etwa zwei Dutzend homiletischen Seminaren, ernst und erheiternd zugleich gedacht, kaum ein Buch zum Lesen – eher zum Blättern. Der Autor sammelt Einfälle rund um die Predigt, bringt sie in mehr oder weniger gelungene Wortspiele und den Leser vielleicht hier und da zum Schmunzeln. Der Verlag verspricht „Nadelstiche, um Schmerzen zu lindern"; der Leser bleibt skeptisch. Zu viele Nadeln verderben die beste Akupunktur!

Würzburg Ewald Berning

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

Menendez, Albert J.: Church-State relations: An annotated bibliography. – NY, Lo: Garland Publ. 1976. X, 126 p. = Garland reference library of social science XIV.

Ernst **Troeltsch** and the future of theology. Ed. by John Powell Clayton. – Cambr [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). XIII, 217 p.; $ 18.95; p. 196–214: Bibliography compiled by Jacob Klapwijk; [cont.:] p. 3–32: Drescher, Hans-Georg: Ernst Troeltsch's intellectual development; p. 33–77: Morgan, Robert: Ernst Troeltsch and the dialectical theology; p. 81–99: Dyson, A. O.: Ernst Troeltsch and the possibility of a systematic theology; p. 100–235: Gerrish, B. A.: Ernst Troeltsch and the possibility of a historical theology; p. 139–171: Sykes, S. W.: Ernst Troeltsch and Christianity's essence; p. 172–195: Pye, Michael: Ernst Troeltsch and the end of the problem about 'other' religions.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Herberg, Will: Faith enacted as history. Essays in biblical theology. Ed. with an introduction by Bernhard W. Anderson. – Phil: The Westminster Pr. (1976). 281 p.; $ 10.95.

Scholl, Norbert: Gott begegnen im Aufbruch. Ein Grundmotiv biblischer Gotteserfahrung. – Düs: Patmos Verl. (1977). 143 S.; kart. DM 15,80.

Boer, Harry R.: Above the battle? The Bible and its critics. – (GrR, Mich.): Eerdmans (1977). 109 p.; $ 2.95.

2. Altes Testament

Stigers, Harold G.: A commentary on Genesis. – GrR, Mich.: Zondervan Publ. House (1976). 352 p.; $ 12.95.

Seybold, Klaus: Der aaronitische Segen: Studien zu **Numeri 6,22–27**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1977. 79 S.; kart. DM 12,80.

Craigie, Peter C.: The book of Deuteronomy. – (GrR, Mich.:) Eerdmans (1976). 423 p.; $ 10.95.

Penna, Angelo: Deuteronomio. – (To:) Marietti (1976). XIII, 279 p. = La Sacra Bibbia. Antico Testamento; Lire 9500.

Birch, Bruce C.: The rise of the Israelite monarchy: The growth and development of **1 Samuel 7–15**. – (Missoula/Montana:) Scholars Pr. (1976). XI, 170 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XXVII; $ 2.80.

Roth, Wolfgang: You are the Man! Structural interaction in **2 Samuel 10–12**. – Semeia VIII, 1977, 1–13; p. 15–33: Gros Louis, Kenneth R. R.: The difficulty of ruling well: King David of Israel; p. 35–50: Robertson, David: Literary criticism of the Bible: **Psalm 90** and Shelley's "Hymn to intellectual beauty"; p. 51–74: Williams, James G.: Irony and lament: Clues to prophetic consciousness; p. 75–101: Craven, Toni: Artistry and faith in the Book of **Judith**.

Würthwein, Ernst: Das Erste Buch der **Könige**. Kapitel **1–16**. Übers. und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XV, 204 S. = Das Alte Testament deutsch. Teilband XI, 1; Lw. DM 24,–.

Rose, Martin: Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes in **II Reg 22f.** – ZAW LXXXIX, 1977, 50–63.

Noce, Celestino: Il nome di Dio. Origene e l'interpretazione dell'**Es. 3,14**. – Div XXI, 1977, 23–50.

Millar, William R.: **Isaiah 24–27** and the origin of apocalyptic. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). XXII, 125 p. = Harvard Semitic monograph series XI; $ 6.– [Diss., Harvard]

Te Stroete, G. A.: **Ezekiel 24: 15–27.** The meaning of a symbolic act. – Bijdr XXXVIII, 1977, 163–175.

Levenson, Jon Douglas: Theology of the program of restoration of Ezekiel **40–80**. – (Missoula/Montana:) Scholars Pr. (1976). 176 p. = Harvard Semitic monograph series X; $ 6.–.

Whedbee, J. William: The comedy of **Job**. – Semeia VII, 1977, 1–39; p. 41–44: Robertson, David: The comedy of Job: a response; p. 45–61: Alonso Schökel, Luis: Toward a dramatic reading of the Book of Job; p. 63–69: Crenshaw, James: The twofold search: A response to Luis Alonso Schökel; p. 71–126: Miles, John A., Jr.: Gagging on Job, or the comedy of religious exhaustion; p. 127–133: Polzin, Robert: John A. Miles on the Book of Job: a response; p. 135–145: Williams, James G.: Comedy, irony, intercession: a few notes in response; p. 147–154: Urbrock, William: Reconciliation of opposites in the dramatic ordeal of Job.

Aletti, J. N.: Séduction et parole en **Proverbes I–IX**. – VT XXVII, 1977, 129–144.

Bühlmann, Walter: Vom rechten Reden und Schweigen: Studien zu Proverbien **10–31**. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 371 S. = Orbis biblicus et orientalis XII; Pp. DM 56,– [Diss., Freiburg/S.]

Emerton, J. A.: The textual and linguistic problems of **Habakkuk II. 4–5**. – JThSt, N.S. XXVIII, 1977, 1–18.

Jobling, David: "And have dominion..." The interpretation of **Genesis 1,28** in **Philo Judaeus**. – Journal for the Study of Judaism VIII, 1977, 50–82.

Welten, Peter: Leiden und Leidenserfahrung im Buch **Jeremia**. – ZThK LXXIV, 1977, 123–150.

Neri, Umberto: Il **Cantico dei Cantici**. Antica interpretazione ebraica. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 190 p. = Commenti Ebraici Antichi alla Scrittura; Lire 2800.

Slingerland, H. Dixon: The Testaments of the Twelve Patriarchs. A critical history of research. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1977). 122 p. = Society of biblical literature. Monograph series XXI; $ 6.–. [Diss., New York]

Gunneweg, A. H. J.: Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 220 S. = Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament deutsch. Ergänzungsreihe V; kart. DM 22,–.

Rosenbaum, Irving J.: The **Holocaust** and **Halakhah**. – NY: KTAV Publ. House 1976. X, 177 p. = The Library of Jewish law and ethics.

Bright, John: Covenant and promise. The prophetic understanding of the future in Pre-Exilic Israel. – Phil: The Westminster Pr. (1976). 207 p.; $ 10.–.

Cazeau, Jacques: Critique du **langage** chez les **Prophètes** d'Israel. – P: Éd. du CNRS 1976. 225 p. = Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen Ancien II = Série littéraire et philosophique I; F 115.–.

Culley, Robert C.: Studies in the structure of **Hebrew narrative**. – Phil: Fortress Pr.; Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). VI, 122 p.; $ 3.–.

Stuart, Douglas K.: Studies in early **Hebrew meter**. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). VIII, 245 p. = Harvard semitic monograph series XIII; $ 5.60.

Neusner, Jacob: Form and meaning in Mishnah. – Journal of the American Academy of religion XLV, 1977, 27–54.

Levenson, Jon D.: Who inserted the Book of the **Torah**? – HThR LXVIII, 1975, 203–232.

3. Neues Testament

Nytestamentlige studier. Udgivelse fra Institut for Ny Testamente ved Aarhus Universitet. Redigeret af Sigfred Pedersen i samarbejde med Søren Giversen og Heje Simonsen. – Aarhus: Aros 1976. 360 p. = Teologiske Studier IV; dcr 78.50; [cont.:] p. 9–33: Nielsen, Helge Kjær: Kriterier til bestemmelse af autentiske Jesusord; p. 34–72: Pilgaard, Aage: Troens betydning i Markusevangeliets underfortællinger; p. 73–104: Weinholt, Karin: Om det uløste problem i lignelsestalen i Mark 4 – og om løsningen i den samme tale i Matt 13; p. 105–134: Bilde, Per: Afspejler Mark 13 et jødisk apokalyptisk forlæg fra kriseåret 40; p. 135–146: Seidelin, Paul: Tårnbyggeren og feltherre-kongen i og udenfor Lukasevangeliets regie om en vildledende anvendelse af redactor tape; p. 147–180: Nissen, Johannes: Kongemagt og discipelmenighed i Johannesevangeliet om forholdet mellem kristologi, ekklesiologi og etik; p. 181–214: Simonsen, Hejne: Traditionshistoriske overvejelser til Romerbrevet; p. 215–243: Refshauge, Ebba: Litterærkritiske overvejelser til 2 Korintherbrev; p. 244–261: Giversen, Søren: Peters og de tolv apostles gerninger; p. 262–297: Steensgaard, Peter: Eskatologiske bønner i Roš ha-Šanah liturgien; p. 298–358: Pedersen, Sigfred: Kanon-spørgsmålet som historisk og teologisk problem.

Egelkraut, Helmuth L.: Jesus' mission to Jerusalem: a red. critical study of the travel narrative in the Gospel of Luke, **Lk 9,51–19,48**. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. X, 257 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 80; sfr 44,– [Diss., Princeton]

Richard, Earl: **Acts 7**: an investigation of the Samaritan evidence. – CBQ XXXIX, 1977, 190–208.

Casalegno, Alberto: Il discorso di Mileto ‹Atti **20, 17–38**›. – RBibl XXV, 1977, 29–58.

Schlier, Heinrich: Der **Römerbrief**. Kommentar. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. XX, 455 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament VI; Lw. DM 98,–.

Fiedler, Peter: **Röm 8 31–39** als Brennpunkt paulinischer Frohbotschaft. – ZNW LXVIII, 1977, 23–34.

Sandelin, Karl-Gustav: Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in **1. Korinther 15**. – Åbo: Åbo Akademi 1976. XI, 263 S. = Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation XII; Fm 46.60.

Roon, A. van: De brief van Paulus aan de **Epheziërs**. – Nijkerk: Callenbach 1976. 194 blz. = De prediking van het Nieuwe Testament; hfl 33.50.

Adamson, James B.: The **Epistle** of **James**. – (GrR/Mich:) Eerdmans (1976). 227 p. = The New International Commentary on the New Testament; $ 10.95.

Lambiasi, Francesco: L'autenticità storica dei **Vangeli**. Studio di criteriologia. – Bologna: Ed. Dehoniane 1976. 271 p. = Studi biblici IV; Lire 4500.

Bastin, Marcel: Jésus devant sa passion. – P: Ed. du Cerf 1976. 188 p. = Lectio divina XCII; F 34,–.

Bailey, Kenneth E.: Poet and peasant. A literary cultural approach to the parables in **Luke**. – GrR: Eerdmans (1976). 238 p.; $ 9.95.

Franklin, Eric: Christ the Lord. A study in the purpose and theology of **Luke-Acts**. – Phil: The Westminster Pr. (1975). 241 p.

Collins, Adela Yarbro: The combat myth in the Book of **Revelation**. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). XVI, 292 p. = Harvard dissertations in religion IX; $ 6.–.

La Cristologia in san Paolo. Scritti di Marco Adinofi (e.a.). Atti della XXIII Settimana Biblica. Associazione Biblica Italiana. – Brescia: Paideia (1976). 392 p.; [cont.:] p. 13–35: Marangon, Antonio: Rapporti fra cosmo e storia della salvezza in alcuni momenti della tradizione anticostestamentaria; p. 37–56: Montagn-

ini, Felice: Linee di convergenza fra la sapienza veterotestamentaria e l'inno cristologico di Col. 1; p. 57–79: Lyonnet, Stanislas: Ruolo cosmico di Cristo in Col. 1,15 ss. alla luce del ruolo cosmico della Tora nel Giudaismo; p. 81–95: Grech, Prosper: L'inno cristologico di Col. 1 e la gnosi; p. 97–113: Vanni, Ugo: Immagine di Dio invisibile, primogenito di ogni creazione ‹Col. 1,15›; p. 115–129: Adinolfi, Marco: εἰκών nel «De Iside et Osiride» di Plutarco; p. 131–175: Dacquino, Pietro: Cristo capo del corpo che è la chiesa ‹Col. 1,18›; p. 177–205: Panimolle, Salvatore Alberto: L'inabitazione del πλήρωμα nel Cristo ‹Col. 1,19›; p. 207–219: Bernini, Giuseppe: La pienezza di Cristo alla luce di alcuni testi veterotestamentari ‹Col. 1,19›; p. 221–245: Sacchi, Alessandro: La riconciliazione universale ‹Col. 1,20›; p. 247–256: Di Giovanni, Alberto: Impianto teoretico e struttura dialettica di Col. 1,15–20; 257–267: Giavini, Giovanni: Riflessi della cristologia di Col. 1 sulla lettura di Gen. 1–3; p. 269–287: Cantalamessa, Raniero: Cristo immagine di Dio. Le tradizione patristiche su Col. 1,15; p. 289–299: Penna, Angelo: La lettera ai Colossesi nei dialoghi cristologici di S. Cirillo d'Alessandria; p. 301–340: Antonini, Bernardo: La conoscenza della volontà di Dio in Col. 1,9b; p. 341–360: Cipriani, Settimio: Cristo «potenza di Dio e sapienza di Dio» in 1 Cor 1, 24; p. 361–372: Rossetto, Giovanni: Il senso nella storia ‹invito a tener conto della conoscenza simbolica in Cristologia›; p. 375–377: Rotonda, Tavola – Segalla, Giuseppe: L'inno cristologico di Col. 1,15–20 nel quadro degli altri inni e della cristologia paolina; p. 378–381: Adinolfi, Marco: Ufficio cosmico dell'opera di Cristo; p. 381–384: Rossano, Pietro: Riflessi ecumenici di Cristo secondo Col. 1,15–20.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Hausammann, Susi: Theologie und Geschichte. – ThZ XXXIII, 1977, 100–109.

Karp, H.-J.: Zur Kirchengeschichtsforschung in **Volkspolen**. – Zeitschrift für Ostforschung XXV, 1976, 1–36.

Index scriptorum operumque latino-belgicorum medii aevi. Nouveau répertoire des œuvres médiolatines belges. T. II: XIe siècle. Par P. Fransen et H. Maraise. – Brux: Académie Royale de Belgique 1976. 279 p. 4°.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Steitz, Heinrich: Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und **Nassau**. – Marb: Trauvetter u. Fischer 1977. XVI, S. 617–743; DM 17,90.

Festgabe Hubert **Jedin** zum 75. Geburtstag. II. Hrsg. v. Walter Brandmüller und Remigius Bäumer. – Pad: Schöningh 1976. 699 S. = AHC VIII; DM 90,–; [enth.:] S. 1–14: Stemberger, Günter: Stammt das **synodale** Element der Kirche aus der Synagoge?; S. 15–39: Fischer, Joseph A.: Die Synoden im Osterfeststreit des **2.** Jahrhunderts; S. 40–52: Stockmeier, Peter: Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von **Chalkedon**; S. 53–79: Peri, Vittorio: C'è un concilio ecumenico ottavo?; S. 80–102: Schmale, Franz-Josef: Synodus – synodale concilium – concilium; S. 103–115: Schnith, Karl: Zur Problematik englischer Konzilien im Zeitalter der „Anarchie"; S. 116–125: Reuter, Timothy: A list of bishops attending the council of **Tours** ‹1163›; S. 126–142: Pontal, Odette: Quelques remarques sur l'œuvre canonique de Pierre de **Sampzon**; S. 143–175: Lenzenweger, Josef: Konzilsbestimmungen und Praxis der Kurie von **Avignon**; S. 176–199: Sieben, Hermann-Josef: Die „quaestio de infallibilitate concilii generalis". ‹Ockhamexzerpte› des Pariser Theologen **Jean Courtecuisse** ‹† **1423**›; S. 200–249: Immenkötter, Herbert: Ein avignonesischer Bericht zur Unionspolitik **Benedikt XIII.**; S. 250–293: Meuthen, Erich: Juan González, Bischof von Cádiz, auf dem **Basler** Konzil; S. 294–325: Marschall, Werner: Schlesier auf dem Konzil von Basel; S. 326–345: Winkler, Gerhard: Der Priester bei **Thomas More**; S. 346–364: Stupperich, Robert: **Erasmus** und die kirchlichen Autoritäten; S. 365–391: Leinweber, Josef: Das Reformgutachten des Metropolitankapitels von Sens für die Provinzialsynode in **Paris 1528**; S. 392–406: Fraenkel, Pierre: De Nicée à Ratisbonne; S. 407–428: Pfnür, Vinzenz: Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von **Trient**; S. 429–506: Ulianich, Boris: Il principe Christian von Anhalt e Paolo Sarpi: dalla missione veneziana del Dohna alla relazioni Diodati ‹1608›; S. 507–540: Raab, Heribert: Kirchengeschichte im Schlagwort; S. 541–575: Adriány, Gabriel: Die **ungarischen Synoden**; S. 576–611: Schauf, Heribert: Zur Textgeschichte der Aussagen über den Ehemißbrauch in dem von der Vorbereitenden Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeiteten „Schema Constitutionis Dogmaticae De Castitate, Matrimonio, Familia, Virginitate"; S. 612–637: Samulski, Robert: Bibliographie Hubert **Jedin** 1965–1975.

3. Alte Kirchengeschichte

Dix, Gregory: **Jurisdiction** in the early Church: episcopal and papal. – Lo: Church Literature Association 1975. 124 p.

Mühlsteiger, Joh.: Zum Verfassungsrecht der Frühkirche. – ZkTh XCIX, 1977, 129–155.

Rius-Camps, Josep: Las cartas auténticas de **Ignacio**, el obispo de **Siria**. – Revista Catalana de Teología II, 1977, 31–149.

Downey, Glanville: "Un-Roman activities": the ruling race and the minorities. – AThR LVIII, 1976, 432–443.

Stanton, G. N.: 5 Ezra and Matthean Christianity in the second century. – JThSt N.S. XXVIII, 1977, 67–83.

Morard, Françoise: L'Apocalypse d'Adam du Codex V de Nag Hammadi et sa polémique anti-baptismale. – RevSR LI, 1977, 214–233.

Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft. Eine Aufsatzsammlung hrsg. v. Johannes Irmscher und Kurt Treu. – B: Akademie-Verl. 1977. VIII, 243 S. = TU CXX; M 48,–; [enth.:] S. 1–6: Irmscher, Johannes: Das Korpus der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" – Historie, Gegenwart, Zukunft; S. 7–13: Treu, Kurt: Das Korpus der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" im Rahmen der Gegenwartsentwicklung der Patristik; S. 15–19: Kreissig, Heinz: Das Frühchristentum in der Sozialgeschichte des Altertums; S. 21–27: Günther, Rigobert: Einige Bemerkungen zur Stellung von Klerikern und christlichen Schriftstellern in den Klassenverhältnissen des 4. und 5. Jahrhunderts; S. 29–42: Rudolph, Kurt: Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen; S. 43–63: Berthold, Heinz: Die frühe christliche Literatur als Quelle für die Sozialgeschichte; S. 65–76: Dummer, Jürgen: Die Stellung der griechischen und christlichen Schriften im Rahmen der antiken Literatur; S. 77–89: Ley, Hermann: Patristische Literatur als Quelle für die Geschichte von Aufklärung und Atheismus. Zur paradoxen Funktion des Corpus Areopagiticum; S. 91–101: Coman, Ion: Esprit critique dans la littérature patristique; S. 103–109: Effenberger, Arne: Die Bedeutung des frühchristlichen Schrifttums für die christliche Archäologie. Einige forschungsgeschichtliche und methodische Bemerkungen; S. 129–137: Pätsch, Gertrud: Die Patristik und Georgien; S. 139–145: Strohmaier, Gotthard: Patristische Überlieferungen im Arabischen; S. 147–150: Nagel, Peter: Mani-Forschung und Patristik; S. 151–172: Delling, Gerhard: Das ἀγαθόν der Hebräer bei den griechischen christlichen Schriftstellern; S. 173–177: Walter, Nikolaus: Jüdisch-hellenistische Literatur im Rahmen der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" und der „Texte und Untersuchungen"; S. 179–182: Bešević, Veselin: Probleme der byzantinistischen Epigraphik; S. 183–192: Richard, Marcel: Editions difficiles; S. 195–207: Winkelmann, Friedhelm: Probleme der Zitate in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker; S. 209–218: Schenke, Hans-Martin: Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag-Hammadi-Texte; S. 219–236: Rudolph, Kurt: Die mandäische Literatur – Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben und zur Vorbereitung einer Ginzā-Edition; S. 237–242: Vidman, Ladislav: Isis, Mithras und das Christentum.

Mara, Maria Grazia: Annuncio evangelico e istanze sociali nel IV secolo. – Augustinianum XVII, 1977, 7–24; p. 25–37: Giacchero, M.: Aspetti economici fra III e IV secolo: Prestito ad interesse e commercio nel pensiero dei Padri; p. 39–51: Carletti, Carlo: Aspetti biometrici del matrimonio nelle iscrizioni cristiane di Roma; p. 53–70: Tibiletti, Carlo: Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino; p. 71–100: Peretto, Elio: *Evangelizare pauperibus* ‹Lc 4,18; 7,22–23› nella lettura patristica dei secoli II–III; p. 101–106: Alfonsi, Luigi: Proprietà, lavoro e famiglia nella Didaché. Premessa alla società dei Padri; p. 107–111: Czesz, Bodgan: La parabola del «Ricco epulone» in S. Ireneo; p. 113–131: Mees, Michael: Clemens von Alexandrien über Ehe und Familie; p. 133–143: Messana, V.: L'economia nel Quis dives salvetur. Alunce osservazioni filologiche; p. 145–151: Pizzani, U.: Precetto evangelico dell'amore e divini iuris societas in un passo del De ira Dei di Lattanzio; p. 153–160: Loi, V.: La giustizia sociale nell'etica Lattanziana; p. 161–177: Riggi, Calogero: Lavoro e ricchezza nel Panarion di Epifanio; p. 179–191: Gribomont, J.: Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile; p. 193–199: Rordorf, W.: Le pain quotidien' ‹Matth. 6,11› dans l'exégèse de Grégoire de Nysse; p. 201–207: Salmona, B.: Le due orazioni De pauperibus amandis nell'opera di Gregorio Nisseno; p. 209–219: Zincone, S.: Dio e la disuguaglianza sociale: l'esegesi crisostomiana di Agg. 2,8; Prov. 22,2; Sir. 11,14; p. 221–226: Spidlík, T.: Il matrimonio, sacramento di unità, nel pensiero di Crisostomo; p. 227–236: Bellini, Enzo: L'opera sociale di Teodoreto di Ciro alla luce del suo Epistolario; p. 237–247: Mayer, C. P.: Augustins Auffassung über die Sklaverei: Würdigung und Kritik; p. 249–256: Booth, E.: A marginal comment of St. Augustine on the principle of the division of labour ‹De civ. Dei VII, 4›; p. 257–282: Prete, S.: I temi della proprietà e della famiglia negli scritti di Paolino di Nola.

Orbe, Antonio: **Cristología gnóstica**. Introducción a la soteriología de los siglos II y III. Vol. I–II. – Madr: La Ed. Católica 1976. XVI, 595 p.; VIII, 654 p.= Biblioteca de autores cristianos CCCLXXXIV/CCCLXXXV; pes 1460.

Quacquarelli, Antonio: Spiritualità patristica e San Bonaventura. – Vetera christianorum XIV, 1977, 5–20; p. 21–39: Giordani, Roberto: Riflessi dell'arte figurativa nell'*Octavius* di Minucio Felice; p. 41–49: Mazzoleni, Danielo: Un'iscrizione cristiana inedita da Arezzo; p. 51–67: Pavan, Vincenzo: Battesimo e incorruttibilità nella *II Clementis*, catechesi ai neofiti; p. 69–102: Simonetti, Manlio: Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia; p. 103–113: Vicastillo, Salvador: La naturaleza hostil al hombre según la vision de Tertuliano; p. 123–137: Otranto, Giorgio: Due epistole di papa Gelasio I ‹492–496› sulla comunità cristiana di Lucera; p. 139–152: Pani Ermini, Letizia: Rilievi altomedievali al museo diocesano di Trani (13 fig.).

Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: Die neue Katakombe an der via Latina im Rom. Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien. – Mstr: Aschendorff 1976. 132 S., 28 Tafeln = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg. Bd. IV; kart. DM 90,–. [Diss., Heidelberg]

Vermander, Jean-Marie: De quelques répliques à Celse dans le *Protreptique* de **Clément d'Alexandrie**. – RevÉtAug XXIII, 1977, 3–17.

Rambaux, Claude: La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou la construction de la pensée dans les traités de **Tertullien** sur le remariage. – RevÉtAug XXII, 1976, 1–28. 201–217; XXIII, 1977, 18–55.

Bastiaensen, A. A. R.: **Tertullian**'s argumentation in De praescriptione haereticorum 20, 1ff. – VigChr XXXI, 1977, 35–46.

Origène: Contre Celse (Contra Celsum, griech., franz.) V. Introduction générale, tables et index par Marcel Borret. – P: Ed. du Cerf 1976. 540 p. = SourcesChr CCXXVII.
Marcel Borret. – P: Ed. du Cerf 1976. 540 p. = SourcesChr CCXXVII.

Leanza, Sandro: L'esegesi di Origene al Libro dell'Ecclesiaste. – Reggio Calabria: Ed. Parallelo 1975. 123 p.; Lire 7200.

Abramowski, Luise: Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei **Gregor** von **Nyssa** und das Problem seiner Einheit. – ZKG LXXXVII, 1976, 145–166.

Nicetas de Paphlagonia: The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian (Encomium Gregorii Nazianzensis, griech., engl.). Greek text edited and translated by James John Rizzo. – Brux: Société des Bollandistes 1976. 127 p. = Subsidia hagiographica LVIII; FB 500.

Lienhard, Joseph: Patristic sermons on **Eusebius** of **Vercelli** and their relation to his monasticism. – RBén LXXXVII, 1977, 164–172.

Lemarié, Joseph: Un nouveau témoin important des *Tractatus in Matthaeum* de Chromace d'Aquilée: l'homéliaire de San **Silvestro** de **Fabriano**. – RevÉtAug XXIII, 1977, 124–154.

Étaix, Raymond: Nouvelle collection de sermons rassemblée par saint Césaire. – RBén LXXXVII, 1977, 7–33.

Pépin, Jean: Saint Augustin et la dialectique. – (Villanova: Univ. Pr. 1976). XXI, 272 p. = The Saint Augustin Lecture 1972.

Doignon, Jean: Notes de critique textuelle sur le *De beata vita* de saint Augustin. – RevÉtAug XXIII, 1977, 63–82; p. 83–91: Diesner, Hans-Joachim: Augustinus und die Barbaren der Völkerwanderung; p. 92–112: Madec, Goulven: "nihil" cathare et "nihil" augustinien.

Verheijen, L. M. J.: Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. – Augustiniana XXVII, 1977, 5–25; p. 26–69: Belche, Jean-Pierre: Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Büchlein *De catechizandis rudibus*; p. 70–132: Booth, Edward: St. Augustine's "notitia sui" related to Aristotle and the early neo-Platonists; p. 133–138: Bubacz, Bruce S.: Augustine's "Visio intellectus" and perceptual error; p. 139–150: Ferrari, Leo Charles: Halley's Comet of 374 AD. New light upon Augustine's conversion to Manichaeism; p. 151–165: Rousseau, Philip: Augustine and Ambrose. The loyalty and singlemindedness of a disciple.

Farioli, Raffaella: Pavimenti musivi di Ravenne paleocristiana. – Ravenna: Longo 1975. 226 p., 111 fig.; Lire 8100.

Gauthier, Albert: L'utilisation du droit romain dans la Lettre de **Grégoire** le **Grand** à Jean le Défenseur. – Angelicum LIV, 1977, 417–428.

Sachot, Maurice: Les homélies de **Leónce**, prêtre de Constantinople. – RevSR LI, 1977, 234–245.

Johannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt. Edidit Marcellus Richard, appendicem suppeditante Michaele Aubineau. – Turnhout: Brepols; Leuv: Univ. Pr. 1977. LVIII, 167 p. = CChr Ser. Graeca I; FB 1650.

Schieffer, Rudolf: Zur Beurteilung des norditalienischen Dreikapitel-Schismas. – ZKG LXXXVII, 1976, 167–201.

Evagrius Scholasticus Epiphaniensis: Histoire ecclésiastique (Historiae ecclesiasticae, franz.) Traduction par A.-J. Festugière. – Brux: Fondation Byzantine 1976. p. 187–488. = Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines XLV, 2.

4. Mittelalter und Neuzeit

Vignes, Cl.: L'abbaye de **Fontcaude**. Étude historique. – APraem LII, 1976, 142–156.

Burckhardt-Seebass, Christine: **Konfirmation** in Stadt und Landschaft **Basel**. Volkskundliche Studie zur Geschichte eines kirchlichen Festes. – Bas: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde; Bonn: Habelt 1975. X, 222 S. = Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde LVII; DM 32,–.

Reinhard, Wolfgang: Herkunft und Karriere der **Päpste 1417–1963**. Beiträge zu einer historischen Soziologie der römischen Kurie. – Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome XXXVIII, 1976, 87–108.

5. Mittelalter

Huyghebaert, Nicolas: L'énigme des reliques de saint **Vulfram**, archevêque de Sens. – RBén LXXXVII, 1977, 180–194.

Testimonia orationis christianae antiquiores. Ediderunt Petrus Salmon, Carolus Coebergh, Petrus de Puniet. – Turnhout: Brepols 1977. XXXVII, 217 p. = CChr. Continuatio medievalis XLVII.

Murethach ‹Muridac›: In Donati artem maiorem. Edidit Ludovicus Holtz. – Turnhout: Brepols 1977. LXXXVI, 301 p. = CChr. Continuatio medievalis XL = Grammatici Hibernici Carolini aevi I.

Folliet, Georges: Deux nouveaux témoins du Sermonnaire carolingien récemment reconstitué. – RevÉtAug XXIII, 1977, 155–198.

Devisse, Jean: **Hincmar**, archevêque de Reims 845–882. Avec appendices, bibliographie et index. Tome I–III. – Gen: Droz 1975–1976. 1585 p., illustrations et cartes = Travaux d'histoire ethico-politique XXIX; sfr 220.

Becker, Karl-Josef: **Dogma**. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500. – Gr LVII, 1976, 307–350. 659–702.

Steidle, Basilius: Der Rat der Brüder nach den ältesten Regula Benedicti-Kommentaren des Abtes **Smaragdus** ‹† um 826› und des Magisters **Hildemar** ‹† um 850›. – ErbAuftr LIII, 1977, 181–192.

Jasper, Detlev: Die Rolle der Querimonia Egilmari und der Responsio Stephani V. ‹JL 3464› im Osnabrücker Zehntstreit unter **Heinrich IV.** – ZKG LXXXVII, 1976, 202–220.

Lotter, Friedrich: Ein kanonistisches Handbuch über die Amtspflichten des Pfarrklerus als gemeinsame Vorlage für den Sermo synodalis *Fratres presbyteri* und **Reginos** Werk *De synodalibus causis*. – ZSavRGKan XCIII, 1976, 1–57.

Meyer, Marc Anthony: Women and the tenth century English monastic reform. – RBén LXXXVII, 1977, 34–61.

Willigis und sein Dom. Festschrift zur Jahrtausendfeier des **Mainzer Domes 975–1975.** Hrsg. v. Anton Ph. Brück. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1975. 543 S., 54 Tafeln. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXIV; [enth. u.a.:] S. 1–30: Metz, Wolfgang: Willigis im Rahmen der Beziehungen des Erzstiftes Mainz zum Deutschen Königtum in Ottonischer und Salischer Zeit; S. 31–92: May, Georg: Die Organisation der Erzdiözese Mainz unter Erzbischof Willigis; S. 93–134: Hallinger, Kassius: Willigis von Mainz und die Klöster; S. 135–184: Esser, Karl-Heinz: Der Mainzer Dom des Erzbischofs Willigis; S. 359–391: Liebeherr, Irmtraud: Das Mainzer Domkapitel als Wahlkörperschaft des Erzbischofs; S. 425–435: Jürgensmeier, Friedhelm: Das Fest des hl. Willigis von Mainz; S. 437–438: Duchhardt, Heinz: Ein Dokument zur Mainzer Willigis-Tradition im 18. Jahrhundert.

Sankt Anno und seine viel liebe statt. Beiträge zum 900jährigen Jubiläum. Hrsg. v. Gabriel Busch. – Siegburg: Reckinger 1975. 624 S., 200 Bilder, 16 Drucke; DM 32,–.

Weinfurter, Stefan: Neuere Forschung zu den **Regularkanonikern** im deutschen Reich des **11.** und **12.** Jahrhunderts. – HZ CCXXIV, 1977, 379–397.

Maschke, Erich: Die Brücke im Mittelalter. – HZ CCXXIV, 1977, 265–292.

Symeon Neos Theologos: Hymnen. Prolegomena, kritischer Text, indices. Hrsg. v. Athanasios Kambylis. – B, NY: de Gruyter 1976. CCCLXXXIII, 571 S. = Supplementa Byzantina III; DM 496,–.

Schmidt, Tilmann: **Alexander II.** ‹1061–1073› und die römische Reformgruppe seiner Zeit. – Stu: Hiersemann 1977. IX, 262 S. = Päpste und Papsttum XI; DM 135,–.

Walker Bynum, Caroline: The **Cistercian** conception of community. An aspect of **twelfth**-century **spirituality.** – HThR LXVIII, 1975, 273–286.

Problemi di storia della Chiesa. Il Medioevo dei secoli XII–XIV. – Mil: Vita e Pensiero 1976. 214 p. = Cultura e Storia XVI; Lire 6000; [cont.:] p. 3–20: Fransen, G.: Papes, conciles, évêques du XII au XV siècle; p. 21–72: Da Milano, Ilarino: Vita evangelica e vita apostolica nell'azione dei riformisti sul Papato del XII secolo; p. 73–89: Manselli, R.: La religione popolare nei secoli XII–XIII; p. 90–132: Stiernon, D.: I rapporti ecclesiastici tra Roma e Bisancio. Il patriarcha di Constantinopoli **Giovanni X Kamatèrós** e il primato romano; p. 133–161: Leclercq, J.: Dottrine sulla Chiesa nella secondo parte del Medio Evo; p. 162–214: Fois, Mario: I Concili del secolo XV.

Taylor-Vaisey, Robert D.: The first century of **Cistercian** legislation: Some preliminary investigation. – Cît XXVII, 1976, 203–225.

Scherg, Leonhard: Die Zisterzienserabtei **Bronnbach** im Mittelalter. Studien zur Geschichte der Abtei von der Gründung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. – Wü: Freunde Mainfränkischer Kunst und Geschichte e.V.; Schweinfurt: Historisch. Verein Schweinfurt 1976. XXXI, 325 S., 2 Karten Abb. und Karten im Text = Mainfränkische Studien. XIV; kart. DM 18,–.

Lefèvre, Pl.: Pâques et son octave dans le rite canonical de St-Jean-en-Vallée à Chartres au **XII**e siècle. – RHE LXXII, 1977, 40–53.

Flint, Valerie I. J.: The place and the purpose of the works of **Honorius Augustodunensis**. – RBén LXXXVII, 1977, 97–127.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von **1150–1350**. ‹Ordens-, Bibel-, Pastoral- und Titelpredigten und Prothemata›. – Mstr: Aschendorff (1976). 681 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XLIII, 7; kart. DM 130,–.

Mongelli, Giovanni: I monasteri e le chiese della Congregazione Verginiana. – RBén LXXXVII, 1977, 128–163.

Nauta, D.: **Hugo** de **Groot** als catecheet van Contraremonstrantse zijde ingepalmd. – NAKG LVII, 1976, 16–30; p. 31–61: Jaspers, G. J.: Schets van **Abraham Costerus**' leven en werken.

Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnums. I. Von Franz-Josef Schmale unter der Mitarbeit von Irene Schmale-Ott und Dieter Berg. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. XXV, 474 S.; DM 48,–.

Grundmann, Walter: Ausgewählte Aufsätze. II: **Joachim** von **Fiore**. – Stu: Hiersemann 1977. V, 456 S. = SchrMonGermHist XXV, 2.

Reeves, Marjorie: Joachim of Fiore and the prophetic future. – Lo: SPCK (1976). 212 p.

Renna, Thoma J.: **Abelard** versus **Bernard**: An event in monastic history. – Cît XXVII, 1976, 189–202.

Berger, David: Christian heresy and Jewish polemic in the twelfth and thirteenth centuries. – HThR LXVIII, 1975, 287–303.

Sède, Gérard de: Le sang des cathares. L'Occitanie rebelle du Moyen Âge. – P: Plon 1976. 216 p.

Hallam, Elizabeth M.: **Henry II** as a founder of monasteries. – JEH XXVIII, 1977, 113–132.

O'Reilly, Clare: "Without councils we cannot be saved..." **Giles** of **Viterbo** addresses the **Fifth Lateran Council.** – Augustiniana XXVII, 1977, 166–204; p. 205–237: Secret, F.: Notes sur **Egidio** da **Viterbo.**

Grauwen, W. M.: Was de inquisiteur **Koenraad** van **Marburg** ‹† 1233› een premonstratenzer? – APraem LII, 1976, 212–224.
Kinder, Terryl N.: Blanche of Castile and the Cistercians. An architectural re-evaluation of Maubuisson abbey. – Cît XXVII, 1976, 161–188.
D'Alatri, Mariano: Presenza di San Francesco nella Cronica di Salimbene da Parma. – AFrH LXIX, 1976, 321–335.
Duval-Arnould, Louis: Trois sermons synodaux de la collection attribuée à Jean de la Rochelle. – AFrH LXIX, 1976, 336–400; LXX, 1977, 35–71.
Merks, Karl-Wilhelm: Anthropologische Perspektiven bei **Thomas** von **Aquin**. – Angelicum LIV, 1977, 347–376.
Ebel, Friedrich: Ein Fragment eines kirchlichen Rechtsbuches aus dem **14.** Jh. in deutscher Sprache. – ZSavRGKan XCIII, 1976, 373–382.
Church and government in the Middle Ages. Essays presented to C. R. **Cheney**. Edited by Chr. Brooke [e. a.] – Cambr: University Press 1976. XVI, 312 p.; $ 15,–; [cont. e. a.:] p. 177–204: Sayers, Jane: Monastic Archdeacons; p. 205–222: Luscombe, D.: The Lex divinitatis in the Bull Unam Sanctam of Pope **Boniface VIII**; p. 223–246: Ullmann, W.: **John Baconthorpe** as a canonist; p. 247–274: Denton, J.: Walter **Reynolds** and ecclesiastical politics, 1313–1316: a postscript to Councils and Synods II.
Oexle, Otto Gerhard: Utopisches Denken im Mittelalter: **Pierre Dubois**. – HZ CCXXIV, 1977, 293–339.
Mommsen, Karl: **Olradus** de **Ponte** als Gutachter für das Kloster Allerheiligen in Schaffhausen. – ZSavRGKan XCIII, 1976, 173–193.
Müller-Asshoff, H.: Beobachtungen an den Hauptschriften des **Gregorios Palamas** und **Nikolaos Kabasilas**. – BZ LXX, 1977, 22–41.
Dolezalek, Gero: **Bernardus** de **Bosqueto,** seine *Questiones motae in Rota* ‹1360–1365› und ihr Anteil in den Decisiones Antiquae. – ZSavRGKan XCIII, 1976, 106–172.
Acta Slavica Concilii **Florentini.** Narrationes et documenta. Ad fidem ms. edidit Joannes **Krajcar**. – R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1976. XIV, 170 p. = Concilium Florentinum XI; $ 10,–.
Monasticon Windeshemense. I: Belgien. Hrsg. v. Wilhelm Kohl, Ernest Persoons u. Anton G. Weiler. Bearb. v. der Arbeitsgruppe Geestesleven in de Late Middeleeuwen. – Brux: Selbstverlag 1976. 278 S. = Archives et Bibliothèques de Belgique. Numéro spécial XVI.
Maillard-Luypaert, M.: Une lettre d'**Innocent VII** du 2 octobre 1405 à propos du retour de Liège à l'obédience romaine. – RHE LXXII, 1977, 54–60.
Brosius, Dieter: Päpstlicher Einfluß auf die Besetzung von Bistümern um die Mitte des 15. Jahrhunderts. – QFIAB LV/LVI, 1976, 200–228.
Wacha, G.: **Konrad Celtis** und die Heiligsprechung des Markgrafen Leopold. – Unsere Heimat XLVII, 1976, 1–75.
Stirnimann, Heinrich: Bruder **Klausens** Glaubensrede. Skizze zu acht Äußerungen. – FZPhTh XXIII, 1976, 393–429.

6. Gesamte Neuzeit

Cary, Otis: A history of Christianity in **Japan.** Roman Catholic, Greek Orthodox, and Protestant missions. Three volumes in one. – Rutland, Vermont & Tokyo: Tuttle (1976). XIII, 431, 367 p.; $ 20,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Festschrift für Bernhard **Stasiewski.** Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte. Hrsg. v. Gabriel Adriány und Joseph Gottschalk. – Köln, Wien: Böhlau 1975. XIII, 260 S.; [enth. u. a.:] S. 65–84: Sabisch, Alfred: Die Statuten des Breslauer Domkapitels und ihre Bedeutung im 16. Jahrhundert; S. 85–97: Stupperich, Robert: **Melanchthon** und der deutsche Osten; S. 98–106: Scheib, Otto: Die Breslauer Disputation von 1524 als Beispiel eines frühreformatorischen Religionsgespräches eines Doktors der Theologie.
Yost, John K.: The development of a reformist approach to marriage and celibacy in early English humanism. – NAKG LVII, 1976, 1–15.
Henkel, Willi: Die **Las Casas**-Forschung 1966–1976. – NZM XXXIII, 1977, 81–98.
Bedouelle, Guy: **Lefèvre d'Etaples** et l'intelligence des Ecritures. – Gen: Droz 1976. XIV, 264 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLII; sfr 65,–.
Heitmann, Klaus: Die heutige literarhistorische Definition der französischen Renaissance. (Forschungsbericht zur Literaturgeschichtsschreibung seit 1950). – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIX, 1977, 329–366.
Bibliotheca **Lindesiana** and other collections of German sixteenth-century pamphlets in libraries of Britain and France. Edited by Michael A. Pegg. – Ba-Ba: Koerner 1977. 197 S. = Bibliotheca bibliographica Aureliana LXVI; DM 240,–.
Bynum, Seymour: Guilt and martyrdom. The case of John **Bradford**. – HThR LXVIII, 1975, 305–331.
La Garanderie, Marie-Madeleine de: Christianisme et lettres profanes ‹1515–1535›, essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Guillaume **Budé**. – P: Champion 1976. 545 p.
May, Harry S.: The tragedy of **Erasmus.** A psychohistoric approach. – Saint Charles: Piraeus Publ. 1975. 180 p.
Baylor, Michael G.: Action and person. Conscience in late Scholasticism and the young **Luther**. – Lei: Brill 1977. X, 288 p. = Studies in Medieval and Reformation thought XX; hfl 68,–.
Potter, G. R.: **Zwingli**. – Cambr, Lo, NY: Cambridge University Press 1976. XVI, 432 p.; £ 18,50.
Kraus, Hans-Joachim: **Calvin**'s exegetical principles. – Interpr XXI, 1977, 8–18; p. 19–38: Battles, Ford Lewis: God was accomodating himself to human capacity; p. 39–52: Kehm, George H.: Calvin en defilement and sacrifice.
Monter, E. William: **Witchcraft** in **France** and **Switzerland.** The borderlands during the Reformation. – Ithaca: Cornell University Pr. 1976. 232 p., 2 pl.; $ 15,–.
Landfester, Rüdiger: Frühneuzeitliche Häresien und koloniale Protestkulte: Möglichkeiten eines historisch-komparativen Zugangs. – ARG LXVII, 1976, 117–153; S. 153–178: Goertz, Hans-Jürgen: „Lebendiges Wort" und „totes Ding". Zum Schriftverständnis Thomas **Müntzers** im Prager Manifest; S. 179–202: Wolgast, Eike: Herrschaftsorganisation und Herrschaftskrisen im **Täuferreich** von **Münster** 1534/35.
Stupperich, Robert: Die Reformationsbewegung an der mittleren Weser. – JWestKG LXIX, 1976, 115–132; S. 75–100: Kluge, Dietrich: Die Rechts- und Sittenordnung des Täuferreiches zu **Münster.**
Brecht, Martin: Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers. – ZThK LXXIV, 1977, 179–223.
Rupp, Gordon: Martin Luther and the Jews. – NThT XXXI, 1977, 121–135.
Loewenich, Walther von: Martin Luther und Franz von Assisi. Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit. – Luther XLVIII, 1974, 4–12; S. 12–28: Lienhard, Marc: Luther und die Menschenrechte.
Babel, Henry: **Calvin**, le pour et le contre. – Gen: Kundig 1976. 104 p.
Valdés, Juan de: Las ciento diez divinas consideraciones de **Juan** de **Valdés.** Recensión inédita del manuscrito de Juan Sánchez ‹1558›. Introducción, edición y notas por J. Ignacio Tellechea Idigoras. – Salm: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII" Universidad Pontificia 1975. 317 p. = Bibliotheca oecumenica I.
Schneider, Theodor: Opfer Jesu Christi und der Kirche zum Verständnis der Aussage des Konzils von Trient. – Cath XXXI, 1977, 51–65.
Schütz, Werner: Jacob **Andreae** als Prediger. – ZKG LXXXVII, 1976, 221–243.
Tellechea Idigoras, J. Ignacio: El final de un proceso. Sentencia original de **Gregorio XIII** y abjuración del Arzobispo **Carranza** ‹14 abril 1576›. – ScriptVict XXIII, 1976, 202–232.
Dickerman, Edmund H.: The conversion of Henry IV: "Paris is well worth a mass" in psychological perspective. – CHR LXIII, 1977, 1–13.
Clark, Peter: Josias **Nicholls** and religious radicalism 1553–1639. – JEH XXVIII, 1977, 133–150.

8. Neuere Zeit

Dumont, Bruno: La population de l'abbaye du Val-Dieu sous l'Ancien Régime. – Cît XXVII, 1976, 226–266.
Dedieu, Hugues: Les Visiteurs canoniques du couvent des Récollets de Toulouse aux XVII–XVIIIe siècles ‹1649–1743›. – AFrH LXIX, 1976, 444–468.
Blaufuß, Dietrich: Beziehungen Friedrich **Brecklings** nach Süddeutschland. Ein Beitrag zum Einfluß des radikalen Pietismus im 17. Jahrhundert. – ZKG LXXXVII, 1976, 244–279.
Stella, Pietro: Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento. – Aug XVI, 1976, 173–203.
Kubalek, Peter: Der Wiener Augustiner-Eremit P. Ferdinand **Hartisch** ‹1642/43–1699›. – Augustiniana XXV, 1975, 143–180. 353–387; XXVII, 1977, 283–310.
Jacques, Emile: Les années d'exil d'Antoine **Arnauld** ‹**1679–1694**›. – Lv: Publ. Universitaires de Louvain – Ed. Nauwelaerts 1976. XIII, 812 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LXIII.
Protokolle der Konvente des Ministeriums der lutherischen Kirche in der Reichsherrschaft **Gimborn-Neustadt** von **1698–1813.** Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte des Schwarzenberger Landes bearb. von Hermann Kelm. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1977. VIII, 434 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte.
Plancke, Chantal van der: Une conscience d'Eglise à travers la catéchèse janséniste du XVIIIe siecle. – RHE LXXII, 1977, 5–39.
Saugnieux, Joël: Le **jansénisme** espagnol du **XVIII**e siècle. Ses composantes et ses sources. Pról. de José Miguel Caso Gonzáles. – Oviedo: Catedra Feijoo. Fac. de Filosofía y Letras 1975. X, 306 p. = Textos y estudios del siglo XVIII VI.
Schmitt, Clément: Lettres des Ministres Généraux conservées aux Archives franciscaines de Saint-Trond. – AFrH LXIX, 1976, 401–422.
Der aufgeklärte Reformkatholizismus in **Österreich** bearb. v. Peter Hersche. – Bern, Ffm: Lang 1976. 106 S. = Quellen zur neueren Geschichte XXXIII; sfr 19,–.
Menke, Karl-Heinz: Definition und spekulative Grundlegung des Begriffes „Dogma" im Werke Johann Sebastian von **Dreys** ‹**1777–1853**›. – ThPh LII, 1977, 23–56. 182–214.
Agonito, Joseph: Ecumenical stirrings: Catholic-Protestant relations during the episcopacy of John **Carrol**. – ChH XLV, 1976, 358–373.
Piolanti, Antonio: L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo. Ricerca d'Archivio. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1977. XI, 541 p. = Biblioteca per la Storia del Tomismo IX.
Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in **Bayern.** Hrsg. v. Karl Bosl. Abt. III: Bayern im 19. und 20. Jahrhundert. II: Die bayerische Staatlichkeit. Unter Mitw. v. Werner K. Blessing bearb. v. Rolf Kiessling u. Anton Schmid. – Mchn: Beck 1976. 400 S.
Schiefen, Richard J.: "Anglo-Gallicanism" in nineteenth-century England. – CHR LXIII, 1977, 14–44.
Aschoff, Hans-Georg: Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich **Hannover** ‹**1813–1866**›. – Hild: Lax 1976. X, 310 S. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens LXXXVI; kart. DM 54,–. [Diss., Hannover]
Hogue, William M.: The religious conspiracy theory of the American Revolution: Anglican motive. – ChH XLV, 1976, 277–292; p. 316–328:

Raymond, Allan: "I fear God and honour the King": John **Wesley** and the American Revolution.

Schmitz, Karl Josef: Die Bartholomäuskapelle in Paderborn erstes Objekt der Denkmalspflege in Westfalen 1825. – WZ CXXIV/V, 115–118; S. 149–154: Honselmann, Klemens: Wilhelm Engelbert **Giefers** ‹1817–1880› im Kampf gegen eine Mystifikation; S. 155–166: ~ August **Potthast** ‹1824–1898›. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke; S. 179–205: Mütter, Bernd: Wilhelm **Diekamp** ‹1854–1885›. Zum Verhältnis von Katholizismus und Historizismus nach dem Kulturkampf; S. 207–218: Hengst, Karl: Franz Xaver **Schrader** ‹1848–1911›. Ein Paderborner Landpfarrer als Freund und Förderer der Geschichte.

Revuelta González, Manuel: La exclaustración 1833–1840. – Madr: Ed. Católica 1976. XXII, 503 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXXIII; pes 550.

Rivinius, Karl Josef: **Kettelers** Kirchenverständnis auf dem Ersten Vatikanischen Konzil im Kontext der Unfehlbarkeitsdiskussion. – ZKG LXXXVII, 1976, 280–297.

Brandmüller, Walter: Damals geschehen, heute diskutiert. Das **1. Vatikanische Konzil** 1869/70. Katholische Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert. – Sankt Ottilien: EOS-Verlag 1977. 114 S.; DM 6,80.

Reymond, Bernard: Auguste **Sabatier** et le procès théologique de l'autorité. Préface d'Emile Poulat. – (Lausanne:) Symbolon/L'Age d'Homme (1976). 334 p.; sfr 35,–.

Fey, W.: Philosophy and theology in Cardinal **Newman.** – Laurentianum XVII, 1976, 60–81.

9. Neueste Zeit

Thalmann, Rita: **Protestantisme** et **Nationalisme** en Allemagne ‹de **1900** à **1945**›. D'après les itinéraires spirituels de Gustav Frenssen, Walter Flex, Jochen Klepper, Dietrich Bonhoeffer. – (P:) Klincksieck 1976. 482 p., 22 cartes = Dialogues de Nations I; F 96,–.

Zunino, Pier Giorgio: La questione cattolica nella sinistra italiana ‹1919–1939›. – Bol: Il Mulino 1975. 503 p. = Saggi CXLIX.

Miccoli, Giovanni: Kirche und Faschismus in Italien. Das Problem einer Allianz. – Wiesb: Steiner 1977. 46 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXII; DM 5,80.

Schönhoven, Klaus: Zwischen Anpassung und Ausschaltung. Die **Bayerische Volkspartei** in der Endphase der Weimarer Republik **1923/33**. – HZ CCXXIV, 1977, 340–378.

Zabel, James A.: **Nazism** and the pastors. A study of the ideas of three Deutsche Christen groups. – Missoula, Montana: Scholars Press (1976). XV, 243 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XIV; $ 4,50.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Kirchlich-theologischer Liberalismus und Kirchenkampf. Erwägungen zu einer Forschungsaufgabe. – ZKG LXXXVII, 1976, 298–320.

Flynn, George Q.: **Roosevelt** and Romanism. Catholics and American diplomacy, **1937–1945**. – Westport, Connecticut/Lo: Greenwood Pr. (1976). XX, 268 p. = Contributions in American history XLVII; $ 13,95.

Chadwick, Owen: **Weizsäcker,** the Vatican, and the Jews of Rome. – JEH XXVIII, 1977, 179–199.

Burns, Robert: Paul **Tillich** and the world religions. – Angelicum LIV, 1977, 394–416.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Protestantism in Latin America. A bibliographical guide, edited by John H. Sinclair. – Pasadena, Calif.: Carey Libr. 1976. 422 p.

Sleddens, W.: Nairobi '75. The Fifth Assembly of the World Council of Churches. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature n. XV, 1976. 40 p.

La nueva China y el Reino de Dios. – Misiones Extranjeras (Madrid) 1976, 519–636.

Gensichen, Hans-Werner: Missionsgeschichte der neueren Zeit. 3., verbesserte u. ergänzte Auflage. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 66 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, T; DM 19,80.

Löffler, Paul: Arabische Christen im Nahostkonflikt. – Ffm: Lembeck 1976. 98 S.; DM 9,80.

Storni, Hugo, SJ: Documentación y bibliografía sobre los beatos mártires rioplatenses. – AHSJ XLV, 1976, 318–348.

Merino, Manuel, OSA: En torno al autor y «Conquistas de las **Islas Filipinas**». – MissHisp XXXIII, 1976, 43–91.

Verstraelen, F.J.: Church and society in conflict: manipulation and movement in **Colombia**. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature n. XV, 1976. 27 p.

Wetzel, Herbert, SJ: A escravatura e os Jesuítas no **Brasil** colonial. – Perspectiva Teológica VIII, Dez. 1976, 5–26.

Willeke, Venantius, OFM: Klostersklaven in Brasilien. – ArchFranc-Hist LXIX, 1976, 423–443.

Bruder aller Menschen. Der missionarische Aufbruch in Franziskus von Assisi. Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1976. 182 S.; DM 13,50.

Köster, Fritz, SAC: Afrikanisches Christsein. Eine religionspädagogische Herausforderung. – Zü/Eins/Köln: Benziger 1977. 412 S. = Studien zur Praktischen Theologie XII; DM 35,80.

Pöhl, Rudolf, SVD: Der Missionar zwischen Ordensleben und missionarischem Auftrag. Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 488 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XVIII; DM 68,–. [Diss., Roma. Gregoriana]

Richardson, Neville: The World Council of Churches and race relations: 1960 to 1969. – Ffm/Bern: Lang 1977. 78 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums IX; DM 27,–.

Rosenkranz, Gerhard: Die christliche Mission. Geschichte und Theologie. – Mchn: Kaiser 1977. 513 S.; DM 56,–.

Spindler, Marc R.: Church finance in **Madagascar.** Between theology and politics. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature, n. XVI, April 1977, 1–25.

Hebga, Meinrad P.: Emancipation d'Eglises sous tutelle. – P: Présence Africaine 1976. 174 p. = Collection Culture et Religion; F 37,–.

López Gay, Jesús, SJ: Aspects théologiques de l'exhortation apostolique «Evangelii nuntiandi». – Documents Omnis Terra XVI, 1976/77, 327–340.

Third World theologies. Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, CSP. – NY: Paulist Pr. 1976. 254 p. = Mission trends III; $ 3,45.

Borrmans, Maurice: Le Séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli (1–6 fév. 1976). – Islamochristiana n. II, 1976, 135–170.

Catholic charismatic renewal in India. – Word and Worship (Bangalore) X, 1977, 54–120.

Schiffers, Norbert: Identidade na América Latina. Presupostos e fundamentos na práxis pastoral. – REBras XXXVI, 1976, 871–898.

Schoen, Ulrich: Determination und Freiheit im arabischen Denken. Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 256 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXIII; DM 46,–.

Pecorari, Giorgio: **Perú**: una Chiesa nella rivoluzione. – Mondo e Missione CVI, 1977, 92–118.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Trutwin, Werner: Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt. – (Düs:) Patmos Verl. (1976). 336 S., Abb. im Text; kart. DM 38,–.

Dupré, Wilhelm: Zur grundsätzlichen Bedeutung der Religion in Primitivkulturen. – NZSTh XIX, 1977, 1–31.

Motzki, Harald: **Schamanismus** als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie. Eine Untersuchung. Als Ms. veröff. – Bonn: Religionswissenschaftliches Seminar d. Univ. Bonn; Köln: Brill [in Komm.] 1977. VIII, 143 S., 5 graph. Darst.

Bouman, Johan: Gott und Mensch im **Koran.** Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellsch. 1977. X, 256 S. = Impulse der Forschung XXIII; Lw. DM 102,–.

Boyle, J.A.: Mher in the carved rock. – Journal of Mithraic Studies I, 1976, 107–118; p. 119–165: Gordon, R.L.: The sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere; p. 166–186: Gordon, R.L.: A new Mithraic relief from Rome; p. 187–192: Kotwal, F.M. and J.W. Boyd: Some notes on the Parsī *Bāj of Mihragān*; p. 210–221: Gordon, R.L.: A note on the 'mithraeum' at Cyrene (3 fig., 3 tabl.).

Sontheimer, Günther-Dietz: Birobā, Mhaskobā und Khaṇḍobā: Ursprung, Geschichten und Umwelt von pastoralen Gottheiten in Mahārāṣṭra. – Wiesb: Steiner 1976. VII, 279, XVI S., Ill., 1 Kt. = Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg XXI; kart. DM 68,–. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Deppert, Joachim: Rudras Geburt: systemat. Untersuchung zum **Inzest** in der Mythologie d. **Brāhmaṇas**. – Wiesb: Steiner 1977. LX, 396 S. = Beiträge zur Südasien-Forschung XXVIII; kart. DM 46,–. [Diss., Heidelberg]

Hiltebeitel, Alf: The ritual of battle. **Krishna** in the Mahābhārata. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. (1976). 368 p. = Symbol, myth and ritual series.

Fatemi, Nasrollah S. – F.S. Fatemi: **Sufism**. Message of brotherhood, harmony, and hope. – South Brunswick, NY: Barnes; Lo: Yoseloff (1976). 243 p.; $ 12,–.

Wytzes, J.: Der letzte Kampf des Heidentums in **Rom.** – Lei: Brill 1976. XIV, 376 S., 34 Abb. auf 23 Taf. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LVI; hfl 212,–.

Brisson, Luc: Le mythe de **Tirésias**. Essai d'analyse structurale. – Lei: Brill 1976. X, 169 p., 9 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LV; hfl 96,–.

Albanese, Catherine L.: The multi-dimensional **Mandala.** A study in the interiorization of sacred space. – Numen XXIV, 1977, 1–25.

Luckert, Karl W.: **Olmec** religion. A key to Middle American and beyond. – Norman: Univ. of Oklahoma Pr. (1976). XIV, 185 p., 60 fig. = The Civilization of the American Indian series; $ 9,95.

VI. Religionsphilosophie

Albert, Karl: Meister **Eckharts** These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. – Ratingen, Kastellaun: Henn 1976. 275 S.; kart. DM 38,–.

Zac, Sylvaino: **Spinoza** et l'Etat des Hébreux. – Revue philosophique de la France et de l'étranger A. CII, 1977, 202–232; p. 233–268: Misrahi, Robert: Spinoza face au christianisme.

Toole, Robert: **Shaftesbury** on God and his relationship to the world. – International studies in philosophy VIII, 1976, 81–100.

Nonis, Pietro G.: Daniele e Niccolò Concina: Filosofia e religione attorno a una cattedra patavina del settecento. – Studia Patavina XXXIII, 1976, 520–569.

Spera, Salvatore: Moses **Mendelssohn**: esistenza di Dio e suoi attributi. – Aquinas XX, 1977, 77–91.

Goedert, Georges: **Nietzsche** critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion. – P: Éd. Beauchesne (1977). 426 p.; F 48,–.

Penzo, Giorgio: Il **nichilismo** da Nietzsche a Sartre. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 264 p. = Idee XII; Lire 2800.

Velocci, Giovanni: Filosofia e fede in **Kierkegaard**. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 278 p. = Idee XVII; Lire 3500.
Evans, C. Stephen: Kierkegaard on subjective truth: Is God an ethical fiction? – Internat. Journal for philosophy of religion VII, 1976, 288–299.
Fadner, Donald Edward: The responsible God: A study of the Christian philosophy of H. Richard **Niebuhr**. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1975). XVI, 276 p. = American Academy of religion. Dissertation series XIII; $ 4,23.
Petit, Jean-Claude: **Tillichs** Religionsphilosophie und der Anspruch der neuen Politischen Theologie. – NZSTh XIX, 1977, 150–171.
Bradley, Denis J.M.: **Rahner's** "Spirit in the World": Aquinas or Hegel? – Thomist XLI, 1977, 167–199.
Homem de Sousa, M.C.: O problema de filosofia cristã. I: Sobre a essência da filosofia. – Porto: Livracia Tavares Martino (1976). 343 p.
Kuhlmann, Jürgen: Gott – Du unser Ich. Ein Gespräch über Christentum und Atheismus. – Düs: Patmos Verl. (1977). 183 S.; DM 19,80.
Flew, Antony: The presumption of atheism and other philosophical essays on God, freedom and immortality. – NY: Barnes & Nobles; Harper & Row 1976. 183 p.; $ 20,–.

VII. Fundamentaltheologie

Stirnimann, Heinrich: Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept. – FZPhTh XXIV, 1977, 291–365.
Wagner, Harald: Evangelische Fundamentaltheologie. – Catholica XXXI, 1977, 17–28.
Le retour du **sacré**. [Par] M. Simon [e. a.]. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. – P: Beauchesne (1977). 143 p. = Le point théologique XXII; F 18,–; [cont.:] p. 7–25: Vergote, Henri-Bernard: Présentation; p. 27–38: Lavoinne, Yves: La presse et le sacré ou la sacralisation métaphorique; p. 39–49: Folscheid, Dominique: Feuerbach et la religion de la culture; p. 51–65: Bée, Michel: Vers la mort contemporaine. Déchristianisation et retour du sacré; p. 67–83: Vieillard-Baron, Jean-Louis: De l'intériorité comme lieu du sacré p. 85–94: Sever, Damian: La démarche psychanalytique et la démarche mystique; p. 95–106: Besnier, Patrick: Contre toute raison. Sur l'unique Semence de Roger Bésus; p. 107–128: Michel, Yves: Le retour des «clercs» et la religion prométhéenne.
Roberts, Robert Campbell: Rudolf **Bultmann's** theology: a critical interpretation. – GrR: Eerdmans (1976). 333 p.; $ 4,95.
Rendtorff, Trutz: Universalität oder Kontextualität der Theologie. Eine europäische Stellungnahme. – ZThK LXXIV, 1977, 238–254.
Kaufman, Gordon D.: An essay on theological method. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1975). XIII, 72 p. = American Academy of Religion. Studies in religion XI; $ 4.20.
Cobb, John B., Jr. and David Ray Griffin: **Process** theology. An introductory exposition. – Phil: Westminster Pr. (1976). 192 p.; $ 6,95.
Jones, Hugh: The concept of story and theological discourse. – SJTh XXIX, 1976, 415–433.
Zasche, Gregor: Bemerkungen zum Verhältnis von religiöser Erfahrung und religiöser Sprache. – ZkTh XCIX, 1977, 183–194.
Pousset, Edouard, SJ: Sur la **Révélation**. – NRTh, A. CIX = T. XCIX, 1977, 340–359.
Burgess, Andrew J.: Passion, "knowing how", and understanding. An essay on the concept of **faith**. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1975). XVII, 148 p. = American Academy of Religion. Dissertation series IX; $ 4,20.
Schüler, Gerhard: Kritischer Glaube und die Konsequenzen. – B: Evang. Verlagsanstalt (1976). 141 S.; DM 4,–.
Germain, Elisabeth: En quel Dieu croyons-nous? Le Dieu lointain et le Dieu présent. Le "Maître de l'univers" source de l'athéisme. Les racines du malaise de la foi. – P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmin (1975). 109 p. = Croire aujourd'hui.
Glardon, Marie-Josèphe: Entre le sel de la terre et la statue de sel: une étude de phénoménologie religieuse de l'**Église**, portant sur les eglises de langue française en Suisse alémanique. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 318 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 75; sfr 57,– [Diss., Lausanne]

VIII. Dogmatik

Ommen, Thomas B.: The hermeneutic of **dogma**. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1975). XII, 250 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XI; $ 4,20.
Pannenberg, Wolfhart: Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte. – KuD XXIII, 1977, 76–92.
Theis, Robert: Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes bei Karl **Barth**. – FZPhTh XXIV, 1977, 251–290.
Taylor, John V.: Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt (The go-between God, dt.) – Düs: Patmos Verl. (1977). 279 S.; DM 20,80.
Bürklin, Helmut: Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen **Anthropologie** nach Blaise **Pascal**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 332 S. = Freiburger theologische Studien CIV; kart. DM 56,–. [Diss., Würzburg]
Myre, André: Prolégomènes christologiques. – ScE XXIX, 1977, 195–208.
Bowker, John: The son of Man. – JThSt N. S. XXVIII, 1977, 19–48.
Bureau, René: La venue du Christ au regard des civilisations. – RSR LXV, 1977, 173–189; p. 191–206: Large, Claude: Et vous, Chinois, qui direz-vous que je suis?; p. 207–226: Lavalette, Henri de: Son Royaume est aussi de ce monde. Christologie et théologie politique; p. 227–238: Dumas, André: La prédication de Jésus-Christ; p. 241–277: Beauchamp, Paul: Jésus-Christ n'est pas seul. L'accomplissement des Ecritures dans la Croix; p. 279–304: Doré, Joseph: La résurrection de Jésus dans le discours théologique: p. 305–337: Moingt, Joseph: «Montre-nous le Père». Le question de Dieu en christologie.
Bergeron, Richard: Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation. – Montr: Fides (1976). 230 p. = Héritage et Projet XV.
Lucas, J.R.: Freedom and grace. Essays. – GrR/Mich: Eerdmans (1976). XIV, 138 p.; $ 7,95.
Valasco, Rufino: La eclesiología en su historia. ‹Síntesis teológica para no iniciados›. – Valencia: EDICEP – Comercial Ed. de Publicaciones (1976). 374 p. = Las ideas y la vida IV; pes 450.
Lomoro, M. Enrichetta: Attualità ecclesiologica di Francisco di Sales. Le "Controverses" e la "Lumen Gentium". – Mil: Istituto Propaganda Libreria (1976). 287 p.; Lire 4000.
Javierre, Antonio M.: Colegialidad de las Conferencias episcopales a la luz de la teología. – Salm XXIII, 1976, 329–363; p. 571–621: Jiménez Urresti, Teodoro: Naturaleza precanónica de las Conferencias episcopales. Del Colegio Apostólico a las Conferencias episcopales; p. 623–634: Nicolau, Miguel: Algunos puntos básicos en la teología de las Conferencias episcopales.
Gozzelino, Giorgio: **L'unzione** degli **infermi**. Sacramento della vittoria sulla malattia. – (To:) Marietti (1976). 204 p. = Teologia attualizzata XIIb; Lire 3000.
Ziegenaus, Anton: Auferstehung der Toten: Das geeignetere Denkmodell? – MThZ XXVIII, 1977, 109–132.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Carter, Martin, S.A.: Dignitatis humanae: Declaration on religious freedom. – Jurist XXXVI, 1976, 338–352.
Potter, Philipp: Le rôle joué par les Eglises des Etats signataires de l'Acte final de la **Conférence** d'**Helsinki**. – Istina XXII, 1977, 7–17; p. 17–19: Potter, Ph.: Lettre aux Églises membres du C.Œ.E.; p. 20–25: Dupuy, B., OP: La portée des accords d'Helsinki dans le domaine de la protection des Droits de l'Homme.
Dunn, Dennis J.: Religious renaissance in the U.S.S.R. – Journal of Church and State XIX, 1977, 21–36; p. 37–52: Steeves, Paul D.: Amendment of Soviet law concerning religious groups; p. 53–73: Ferrero, Mathew John: Social Gospelers and Soviets, 1921–1926; p. 75–82: Clardy, Jesse V.: Autocracy and the Vatican on the eve of the "Imperialist War": A Russian foreign ministry document in translation; p. 83–93: Edwards, David W.: Russian ecclesiastical censorship during the reign of Tsar Nicholas I.
Atti della prima Conferenza Panortodossa Preconciliare, 21–30 nov. 1976. – Oikoumenikon XVII, 1977, 235–278.
Schmemann, Alexander: The problem of the church's presence in the world in Orthodox consciousness. – VlSQ XXI, 1977, 3–17.
Constantelos, Demetrios J.: Greek Orthodox-Jewish relations in historical perspective. – JESt XIII, 1976, 522–532; p. 533–573: Ankori, Zvi: Greek Orthodox-Jewish relations in historical perspective – The Jewish view; p. 574–578: Harakas, Stanley: Ethics in the Greek Orthodox tradition; p. 579–585: Siegel, Seymour: Judaism and Eastern Orthodoxy: Theological reflections; p. 586–595: Stylianopoulos, Theodore: New Testament issues in Jewish-Christian relations; p. 596–613: Agus, Jacob B.: Judaism and the New Testament; p. 614–632: Geanakoplos, Deno J.: Religion and nationalism in the Byzantine empire and after: conformity or pluralism; p. 633–651: Baron, Salo Wittmayer: Nationalism and religion in the contemporary world; p. 652–658: Bebis, George S.: The influence of Jewish worship on Orthodox Christian worship; p. 659–670: Werner, Eric: Tribus Agathas ‹The good way›.
Disputation and dialogue. Readings in the Jewish-Christian encounter. Ed. by Frank Ephraim Talmage. Foreword by Edward S. Synan. – NY: KTAV Publ. House; NY: Anti-Defamation League of B'nai B'rith (1975). XIX, 411 p.; paper $ 5,95.
Riplinger, Thomas: An American vision of the church: the church in American protestant theology 1937–1967. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. VI, 320 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 76; sfr 52,– [Diss., Tübingen]
Cezzi, Fernando: Il metodo teologico nel dialogo ecumenico. Uno studio su Nicola d'Otranto, abate italo-greco del sec. XIII. – (R:) Città Nuova Ed. (1975). 174 p. = Studi e ricerche. Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 2800.
Mann, Walther: Ekumenik igår och idag. Randanmärkningar till Stockholm ‹1925› och Lausanne ‹1927›. – Kyrkohistorisk årsskrift LXXVI, 1976, Upps 1977, 192–210; p. 210–211: Zus.fassung: Ökumene gestern und heute. Bemerkungen zum Stockholmer- und Lausannertreffen 1925 und 1927.
Steck, Karl Gerhard: Karl **Barths** ökumenisches Testament. – Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche ..., Frb/B, Bas, Wien (1976), 232–246.
Neufeld, Karl H.: Kircheneinigung – soziologisch. – Catholica XXXI, 1977, 39–50.
Grillmeier, Alois, SJ: Auf der Suche nach Einheit. Zum Stand der Gespräche mit den Altorientalischen Kirchen. – ThPh LII, 1977, 242–257.

X. Moraltheologie

Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Hrsg. von Klaus Demmer und Bruno Schüller. Mit Beiträgen von Alfons Auer (u. a.). (Festschrift Josef **Fuchs**). – Düs: Patmos-Verl. (1977). 300 S.; [enth.:] S. 13–30: Hamel, Edouard: Der Wissenschaftscharakter der Moraltheologie;

S. 31–54: Auer, Alfons: Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin. ‹Der Prolog von S. Th. I–II, 90›; S. 55–77: Mongillo, Dalmazio: Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott; S. 78–95: Klingl, Alfons: Nachfolge Christi – ein moraltheologischer Begriff?; S. 96–111: Furger, Franz: ‚Kenosis' und das Christliche einer christlichen Ethik. Eine christologische Rückfrage; S. 112–123: Kerber, Walter: Grenzen der biblischen Moral; S. 124–144: Demmer, Klaus: Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit; S. 147–170: Lotz, Johannes B.: Philosophische Bemerkungen zum Finden und Gelten sittlicher Normen; S. 171–194: Häring, Bernhard: Norm und Freiheit; S. 195–207: Rotter, Hans: Subjektivität und Objektivität des sittlichen Anspruchs; S. 208–222: Schmitz, Philipp: Die Goldene Regel – Schlüssel zum ethischen Kontext; S. 223–242: Weber, Helmut: Historisches zum Utilitarismus; S. 243–260: Scholz, Franz: Objekt und Umstände, Wesenswirkungen und Nebeneffekte. Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit indirekten Handelns; S. 261–286: Schüller, Bruno: Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln; S. 287–298: Vereecke, Louis: Der Wollhandel im Urteil der spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Ein Beispiel für die historische Bedingtheit sittlicher Normen.

Religion und Moral. Hrsg. von Burkhard Gladigow. Mit Beiträgen von Hubert Cancin (u. a.). – Düs: Patmos-Verl. (1976). 232 S. = Patmos Paperback; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 11–26: Marschall, Wolfgang: Stammesreligionen und Moral; S. 27–47: Scharfe, Martin: Pietistische Moral im Industrialisierungsprozeß; S. 48–68: Cancik, Hubert: Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral; S. 69–83: Kehrer, Günter: Der Einfluß von religiöser Zugehörigkeit auf soziales Verhalten; S. 84–98: Röllig, Wolfgang: Über die Moral der Götter; S. 99–117: Gladigow, Burkhard: Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik; S. 118–135: Stietencron, Heinrich von: Moral im zyklischen Denken: Die Auswirkung der Wiedergeburtslehre auf soziale Werte und Normen; S. 136–148: Korff, Wilhelm: Reale Chancen zur Versöhnung. Gesellschaftliche Binnenmoralen und freiheitliche Rechtsordnung; S. 149–164: Grimm, Tilemann: Moralische Religion oder religiöse Moral – der Fall des Konfuzianismus in Ostasien; S. 165–190: Nipkow, Karl Ernst: Moralerziehung heute – erziehungswissenschaftliche und theologische Probleme; S. 191–202: Halm, Heinz: Ethischer Rigorismus im Islam: die Ibaditen des Mzâb; S. 203–220: Hommel, Hildebrecht: Delphisch-sokratische und neutestamentliche Moral.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Nouailhat, René: Le spiritualisme chrétien dans sa constitution. Approche matérialiste des discours d'**Augustin.** Présentation de Stanislas Breton et Pierre Lévêque. – (P:) Desclée (1976). 184 p. = Collection "Théorème"; FB 450.

Cardini, Franco: L'avventura di un cavaliere di Cristo. Appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualità di S. **Francesco**. – StudFranc LXXIII, 1976, 127–198.

Jeffrey, David L.: The early English lyric and Franciscan spirituality. – Lincoln: Univ. of Nebraska Pr. (1975). XIV, 306 p.; 8 tabl.; $ 10,95.

Van minne spreken. Nederlandse mystieke teksten uit de 13e eeuw. Uitgegeven door de projectgroep Hadewijch van de sectie Nederlands-K-U Nijmegen onder begeleiding van H. Vekeman. – Nijm: Dekker & van de Vegt 1976. 259 p., woordenlijst. 22 p.; hfl 29,–.

Pezzella, S.: La vita religiosa nel Quattrocento. – Messina – Fir: D'Anna 1976. 204 p. = Secondo millennio. Problemi di storia VI.

Linage Conde, Antonio: El monacato en España e Hispanoamérica. – Salm: Instituto de Historia de la Teología Española 1977. 776 p. = Instituto de Historia de la Teología Española. Subsidia V; pes 2000.

Bragança, Joaquim O.: Comentário ao Pai-Nosso dum mistico português do séc. XVI. – Didaskalia VI, 1976, 263–298.

Continental pietism and early American Christianity. Ed. by Ernest Stoeffler. – (GrR:) Eerdmans (1976). 276 p.; $ 4,50.

Magsam, Charles: The experience of God. Outlines for a contemporary spirituality. – Maryknoll, New York: Orbis Books (1975). VI, 238 p.

Fox, Matthew: On becoming a musical, mystical bear. Spirituality American style. – NY, Paramus, N. J.: Paulist Pr. – Deus Book (1976). XXXIV, 156 p.; paper $ 2,45.

Dirks, Walter: Alte Wörter. Vier Kapitel zur Sprache der Frömmigkeit. – (Mchn:) Kaiser (1976). 68 S. = Kaiser Traktate XXI.

Aguilar Schreiber, Milton: Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale. – EphCarm XXVIII, 1977, 3–58.

Griéger, Paul, FSC: La communauté formative demain. Participation et animation. – Claretianum XVI, 1976, 97–112.

Lies, Lothar: Unterscheiden im ignatianischen Exerzitienprozeß. Ein Beitrag zu einer Theologie der Gnadenerfahrung. – ZkTh XCIX, 1977, 156–182.

Hertz, Anselm: Die Problematik des Bittgebets. – ThQ CLXII, 1977, 17–22; S. 23–26: Lohfink, Gerhard: Das Bittgebet und die Bibel; S. 27–40: Greshake, Gisbert: Theologische Grundlagen des Bittgebets.

Iturrioz, Jesús: ¿ «Proemio» o «Epílogo» de las Constituciones? – Manresa XLIX, 1977, 99–127.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Pizzorni, Reginaldo: Il **diritto naturale** nella scolastica del secolo XIII prima di S. **Tommaso** D'**Aquino**. – Apollinaris XLIX, 1976, 363–417.

Rivinius, Karl J.: Das Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft. Dargestellt an der Wirksamkeit Wilhelm Emmanuel von **Kettelers**. – JbChrSozWiss XVIII, 1977, 51–100.

Sociología de la religión. Notas críticas. – Madr: Ed. Cuadernos para el Dialogo S. A. – Edicusa 1976. 287 p. = Instituto Fe y Secularidad Divulgación Universitaria Serie sociología XCIII; pes 180.

G. de Cea, Emiterio, OP: La secularización del mundo según la "Gaudium et Spes". – Angelicum LIV, 1977, 289–346.

Adams, James Luther: On being human religiously. Selected essays in religion and society. Ed. and introduced by Max L. Stackhouse. – Boston: Beacon Pr. (1976). XIII, 257 p.; $ 9,95.

Schwarte, Johannes: Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht. Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl. – Pad: Schöningh (1977). 339 S.

Die Kirche und die Menschenrechte (Pontifical Commission "Justitia et Pax", dt.) Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias Grünewald-Verl. (1976). VIII, 62 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen V.

Miguélez, Xosé: La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez. Con un prefacio de Antonio Matabosch. – Barc: Herder 1976. 164 p.; pes 325.

Johns, Roger Dick: Man in the world: The political theology of Johannes Baptist **Metz**. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). XIII, 206 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XVI.

Fallico, Antonio: Gruppi ecclesiali e impegno politico. – (To:) Marietti (1976). 286 p.

Míguez-Bonino, José: Christians and Marxists: The mutual challenge to revolution. – GrR: Eerdmans (1976). 157 p.; $ 8,95.

Brakelmann, Günter: Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Bd. I: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus **1871–1914**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 270 S. = Protestantismus und Sozialismus III; DM 38,–.

Freudenberger, C. Dean – Paul M. Minus, Jr.: Christian responsibility in a hungry world. – Nashv: Abingdon Pr. (1976). 128 p.

Tallen, Hermann: Die Auseinandersetzung über **§ 218 StGB**. Zu einem Konflikt zwischen der SPD und der Katholischen Kirche. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 375 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XV; kart. DM 36,– [Diss., Münster. Überarb.]

XIII. Kirchenrecht

Gordon, Ignacio, SJ: Adnotationes quaedam de valore matrimonii virorum qui ex toto secti sunt a tempore Gratiani usque ad Breve «Cum frequenter». – PerRMCL LXVI, 1977, 171–247.

Sebott, Reinhold: Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag Courtney **Murrays** zu einer modernen Frage. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1977. XXXI, 260 S. = Analecta Gregoriana CCVI = Series Fac. Iur. Can. Sectio B, n. XL; Lire 10 000.

Kräemer, Peter: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans **Barion** und Joseph **Klein** im Licht des II. Vatikanischen Konzils. – Tr: Paulinus-Verl. 1977. XXIX, 162 S. = Trierer theologische Studien XXXIII.

Verduin, Leonard: The anatomy of a hybrid: a study in Church-State relationships. – GrR: Eerdmans (1976). 274 p.; $ 3,95.

Demmer, Klaus, MSC: Ius Ecclesiae – Ius gratiae. Animadversiones ad relationem inter ius canonicum et ethos christianum. – PerRMCL LXVI, 1977, 5–46.

Cabreros de Anta, Marcelino: Iglesia y derecho hoy. Estudios canónicos posconciliares. – Pampl: Ed. Univers. de Navarra 1975. 388 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 900.

Green, Thomas J.: The revision of the code: the first decade. – Jurist XXXVI 1976, 353–441.

Tosato, Angelo: La concezione giudaica del matrimonio al tempo di Gesù. – Lateranum N. S. XLII, 1976, 5–33; p. 34–69: Damizia, Giuseppe: Il fondamento teologico dell'indissolubilità del matrimonio; p. 70–121: Honings, Bonifacio: I Padri latini e l'indissolubilità del matrimonio cristiano. Contributo alla teologia sulla clausola matteana; p. 122–149: Gherardini, Brunero: Appunti per uno studio sulla sacramentalità del matrimonio in sant'Agostino; p. 150–164: Testini, Pasquale: Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane; p. 165–202: Geenen, Godfried: Le traité du mariage chez saint Thomas d'Aquin. Aperçu des sources; p. 203–238: Polc, Jaroslav: Vita coniugale e comunione quotidiana dei laici. Questione disputata a Praga alla fine del sec. XIV; p. 239–259: Sanna, Ignazio: Il documento della Conferenza Episcopale Italiana «Evangelizzazione e sacramento del matrimonio». Note per una teologia del matrimonio; p. 290–312: Stiernon, Daniele: La contemporanea ortodossia greca, russa e rumena di fronte al divorzio.

Serrano-Ruiz, José-María: Le droit à la communauté de vie et d'amour conjugal comme objet du consentement matrimonial: aspects juridiques et évolution de la jurisprudence de la Sacrée Rote Romaine. – Studia canonica X, 1976, 271–301; p. 303–313: Egan, Edward M.: Psychopathy and the positing of an act of matrimonial consent; p. 315–329: Jukes, John, OFMConv: Towards a further description of Christian marriage: An essay of exploration; p. 331–344: Vennes, Gaston: Mariage et discernement; p. 345–362: Humphreys, John: Lack of commitment in consent; p. 363–410: Green, Thomas J.: The revision of marriage law: an exposition and critique; p. 441–443: Rousseau, Joseph, OMI: Le Code fondamental des Constitutions des Instituts religieux.

Ysern, J. Luis: El matrimonio canónico inconscientemente contratado. – Apollinaris XLIX, 1976, 476–490.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Vigneron, Paul: Histoire des crises du **clergé français** contemporain. Préface de J.-B. Duroselle. – P: Téqui (1976). 494 p.; F 69,–.

Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter u. Dienste. Hrsg. von Ferdinand Klostermann. Mit Beitr. von Peter Hünermann [u. a.]. – Düs: Patmos (1977). 172 S. = Patmos Paperback; kart. DM 16,80.

Klostermann, Ferdinand: Müssen die Priester aussterben? Überlegungen zur Überwindung der derzeitigen Amtskrise der kath. Kirche. – Wien, Linz, Passau: Veritas-Verl. (1976). 60 S. = Veritas-Buch-Reihe XXXIII.

Grabner-Haider, Anton: Priester und Orden heute. Aufgaben in unserer Gesellschaft. – Wien, Linz: Veritas-Verl. (1976). 169 S. = Veritas-Reihe XXXI; kart. ÖSch 69,60.

Citrini, Tullia: Prospettive teologiche nella riflessione sui ministeri. – RLit N. S. LXIII, 1976, 579–590; p. 591–628: Brovelli, Franco: Il contributo della riforma liturgica per una rilettura del tema dei ministeri; p. 629–640: Ruspi, Walter: I ministeri istituiti nella interpretazione di alcune Chiese locali; p. 641–651: Sottocornola, Franco, SX: Significato e funzione dei ministeri laici nell'assemblea liturgica; p. 652–673: Gozzelino, Giorgio, SDB: Carattere ministeriale e spiritualità.

Zur Ordnung der pastoralen Dienste. – Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1977. 64 S.

Heimbrock, Hans-Günter: Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen **Theologie** und **Psychoanalyse**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1977). 144 S. = Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche XXII; kart. DM 17,80.

Unterste, Herbert: Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. C. **Jung**. – Düs: Patmos (1977). 256 S. = Patmos-Paperback.

Fischer-Wollpert, Rudolf: Resignation oder Neubeginn? Glaubenserweckung in der Gemeinde. – Rgb: Pustet (1977). 92 S. = Pfarrei heute.

Cruchon, Georges, SI: De praeparatione pastorali ad matrimonium christianum puncta quaedam. – PerRMCL LXVI, 1977, 117–170.

Foundations for Christian education in an era of change. Ed. by Marvin J. Taylor. – Nashv: Abingdon Pr. (1976). 288 p.; $ 5,95.

Müller, Josef: Gemeindekatechese. Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption. Mit einer von Veronika Schoißwohl redigierten Zusammenstellung „Materialien-Modelle-Medien". – Mz: Grünewald-Verl. (1976). 116 S. = Grünewald Praxis.

Bordoni, Marcello: La catechesi nella missione della Chiesa. – Lateranum N. S. XLIII, 1977, 5–30; p. 31–53: Goldie, Rosemary: Laity and catechetics: a convergence; p. 54–77: Grieger, Paul: La catéchèse-pédagogie de la foi; p. 78–111: Riva, Silvio: Il movimento catechistico italiano e la catechesi del nostro tempo; p. 112–130: Tagliaferri, Fiorino: I fanciulli e il problema della catechesi; p. 131–157: Milan, Paolo: La catechesi dei giovani in un mondo in trasformazione; p. 158–174: Rovea, Giuseppe: L'insegnamento della religione nella scuola secondaria superiore in Italia; p. 175–197: Orlandoni, Giuseppe: La predicazione omiletica. Analisi sociologica del processo di comunicazione; p. 198–240: Skalicky, Carlo: La teologia dell'impegno cristiano nel temporale.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Rehle, Sieghild: Lectionarium Plenarium Veronense ‹Bibl. Cap. Cod. LXXXII›. – SEr XXII, 1974/75, 321–370; S. 370–376: Anhang: Gambert, K.: Die Lesungen der Ostervigil in CoV.

Le Martyrologe **Cistercien** (Martyrologium Cisterciense) de **1173–1174** d'après le manuscrit Dijon 114 ‹82› édité avec annotation et index par Henri Rochais. – Rochefort: Ed. Documentation Cistercienne 1976. XIV, 225 p. = Documentation Cistercienne XIX, 1.

Nau, Paul: Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint **Thomas** d'**Aquin**, son rite d'après l'histoire. – Solesmes: (Abbaye Saint-Pierre de Solesmes) 1976. 215 p.; F 33,–.

Cattaneo, Enrico: La riforma liturgica del Vaticano II. Riflessione storica. – (Mil:) Vita e Pensiero (1976). 106 p. = Corsi Universitari.

Pacik, Rudolf: **Volksgesang** im **Gottesdienst**. Der Gesang bei der Messe in der liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. – Klosterneuburg: Österreichisches Kathol. Bibelwerk (1977). 312 S. = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg II; DM 28,80.

Visentin, Pelagio, OSB: **Domenica:** dalla celebrazione pasquale a osservanza legale. – RLit N. S. LXIV, 1977, 18–38; p. 39–50: Mosso, D. – G. Sobrero, SDB – E. Costa Jr., SJ: La Messa della domenica; p. 71–97: Appendino, Filippo Natale: Studi recenti sulla domenica; p. 98–129: Paternoster, Mauro, CSS: Messa con i fanciulli – Dal «Direttorio» agli adattamenti CEI e di altri Episcopati.

Brakmann, Heinzgerd: «Καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Ευχήν». Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegeben byzantinischer Konzelebranten. – OChP XLII, 1976, 319–367.

Denis, Henri: Problèmes pastoraux autour de l'Eucharistie. – MD CXXIX, 1977, 7–37; p. 38–63: Dubarle, Dominique: A propos de la causalité des sacrements; p. 64–72: Denis, Henri – Claude Wiéner: En écho à la réflexion sur «Evangélisation et Sacrements» [à propos d'un livre de A. Turck]; p. 73–92: Séguy, Jean: Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique: un modèle théorique; p. 93–116: Crivelli, Jean-Claude: Le langage de la mort à travers quelques ouvrages récents; p. 117–130: Rousseau, André: Rites et discours religieux comme pratiques sociales.

Schwarz, Klaus: Archäologische Geschichtsforschung in frühen **Regensburg**er Kirchen. – Der Regensburger Dom, Rgb 1976, 13–54 (17 Abb.); S. 55–67: Gamber, Klaus: Der Kastenaltar im „Alten Dom" zu Regensburg eine Confessio des Märtyrer-Bischofs Lupus ‹† um 490›? (6 Abb.); S. 77–109: Altmann, Lothar: Die Baugeschichte des gotischen Domes von der Mitte des 13. bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts; S. 119–134: Strobel, Richard: Der Domkreuzgang mit seinen Kapellen und Anbauten (4 Abb.); S. 229–266: Loers, Veit: Die Barockausstattung des Regensburger Doms und seine Restauration unter König Ludwig I. von Bayern ‹1827–1839›; S. 267–299: Raasch, Susette: Der Ausbau des Regensburger Doms im 19. Jahrhundert; S. 301–334: Hubel, Achim: Die Geschichte des Regensburger Domschatzes; S. 335–364: Hubel, Achim: Funktion und Geschichte des Hochaltars im Regensburger Dom (3 Fig.); S. 365–383: Hausberger, Karl: Die Grablegen der Bischöfe von Regensburg; S. 385–397: Mayerhofer, Josef: Die Bischofsgrabmäler im Regensburger Dom.

Hogg, J.: Surviving English Carthusian remains: Beauvale, Coventry, Mount Grace. Album. – Salzb: Univ., Institut f. Engl. Sprache u. Literatur 1976. 3 p., 135 pl. = Analecta Cartusiana XXXVI.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Werner Beierwaltes, Lerchenstr. 8, 7800 Freiburg i. Br.; Dr. Ewald Berning, Dürerstr. 1, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, Sentmaringer Weg 55, 4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn 1; Prof. DDr. Heimo Dolch, Messbeuel 6, 5340 Bad Honnef; Prof. Jacques Dupont, Monastère Saint-André 1 Allée de Clerlande, B-1340 Ottignies; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Dr. Karl Ch. Felmy, Cadolzburger Straße 8, 8501 Wachendorf; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Straße 11b, 8700 Würzburg; Dr. Wilhelm Geerlings, Neckarhalde 64, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Bengt Hägglund, Galjevängsvägen 3, S-22365 Lund; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mercatorstr. 11, 6501 Marienborn über Mainz; Prof. Dr. Josef Hochstaffl, Delbrücker Weg 45, 4790 Paderborn-Wever; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Doz. Dr. Albert Höfer, Baiernstr. 54, A-8020 Graz; Dr. Medard Kehl SJ, Phil.-Theol. Hochschule, 6000 Frankfurt; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Johann W. Mödlhammer, Dreifaltigkeitsgasse 14, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstr. 26, 3400 Göttingen; Doz. Dr. Paul-Gerd Müller, Kettelerstr. 3, 6603 Sulzbach-Saar; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Auf dem Backenberg 5, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. DDr. Alois Schröer, Horstenberg 15/16, 4400 Münster; Prof. DDr. Eduard Schweizer, Pilgerweg 8, CH-8044 Zürich 44; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Institut für prakt. Theologie, Lehrstuhl für Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte der Universität, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Flurweg 26, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21; DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Antonius H. J. Gunneweg

Vom Verstehen des Alten Testaments

Eine Hermeneutik
220 Seiten, kart., einzeln DM 22,–
Subskription DM 19,80
(Grundrisse zum Alten Testament Bd. 5)

Mit welchem Recht gehört das Alte Testament in den christlichen Kanon? Diese Frage ist von der alten Kirche bis in unser Jahrhundert immer wieder gestellt worden. An ihrer Beantwortung entscheidet sich das Gesamtverständnis des Alten Testaments; sie berührt aber auch alle anderen theologischen Fragen, wenn die Schrift als ganzes die Grundlage christlichen Lebens, Fundament der Kirche und Medium von Gottes Offenbarung ist. Der Verfasser läßt den Leser nicht nur historisch miterleben, wie das Alte Testament von den Anfängen der Kirche bis heute – oft sehr gegensätzlich – verstanden worden ist, sondern er orientiert seine Darstellung vor allem an den theologischen Hauptproblemen: Ist das Alte Testament „Gesetz", ist es Dokument einer Fremdreligion oder Buch einer Geschichte auf Christus hin? Es ergibt sich, daß bei diesem Bemühen das Alte Testament wieder deutlicher als ein Buch hervortritt, das die christliche Kirche mit Recht in Unterricht und Verkündigung verwendet. Insbesondere diesen Aspekt: das Alte Testament als Text für christliche Predigt, hat der Verfasser, der selber lange Zeit Pfarrer war, ständig im Blick.

Ernst Würthwein

Das erste Buch der Könige, Kap. 1-16

XIV + 204 Seiten, kart. DM 18,–
Leinen DM 24,–
Subskr. kart. DM 15,30
Subskr. Leinen DM 20,40
(Das Alte Testament Deutsch, Bd. 11/1)

Ernst Würthwein, der sich seit langem der kritischen Erforschung der Königsbücher gewidmet hat, legt hier den ersten Teilband seines zweiteiligen Kommentars vor. Er behandelt das Reich Salomos, sein Zerbrechen und seine Nachgeschichte, während der zweite Teilband mit Ahab und Elia beginnen und mit dem Ende Jerusalems und des Königtums schließen wird.
Für den Laien eine lesbare Darstellung und für den Fachmann neue eigenständige und kritische Ergebnisse.
Aus dem Inhalt: Einleitung / Inthronisation Salomos / Salomos Regierungstätigkeit / Salomos überragende Weisheit / Die Tempelweihe Salomos / Salomos Ungehorsam als Ursache der Reichstrennung / Jerobeams Aufstand / Die Zeit der getrennten Königreiche

Claus Westermann

Lob und Klage in den Psalmen

5., erweiterte Auflage von
„Das Loben Gottes in den Psalmen."
Etwa 212 Seiten, kart. etwa DM 22,–

Diese Auflage wird um die wertvollsten, inzwischen vergriffenen Psalmenaufsätze des Verfassers erweitert, die dem Buch zugleich die thematische Abrundung geben, die für eine theologische Gesamterfassung des Psalters notwendig ist; denn um die beiden Pole Lob und Klage bewegen sich fast alle Psalmen. Die Themen der neuaufgenommenen Kapitel lauten: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament · Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen · Zur Sammlung des Psalters.
Aus früheren Rezensionen: Westermann unterscheidet in der Vielfalt der Psalmen zwei Grundweisen des von dem Menschen zu Gott hin Geschehenden: Flehen und Loben, das Klagelied und den Lobpsalm. Diese beiden fundamentalen Gattungen stehen aber nicht beziehungslos nebeneinander, sondern bedingen einander: „Es gibt kein Bitten, kein Flehen aus der Tiefe, das nicht wenigstens einen Schritt weit (im Rückblick auf Gottes früheres Heilshandeln oder im Bekenntnis der Zuversicht) auf dem Wege zum Loben wäre. Es gibt aber auch kein Loben, das sich völlig von der Erfahrung des wunderbaren Eingreifens Gottes in eine Not hinein gelöst hätte und zur bloßen Litanei erstarrt wäre".
Ein weiterer Vorzug dieser Schrift ist es, daß Westermann seine Thesen durch zahlreiche Beispiele aus babylonischen und ägyptischen Psalmen beweist.
Bibel und Liturgie

Christian Jeremias

Die Nachtgesichte des Sacharja

Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial
248 Seiten, Leinen etwa DM 48,–
(FRLANT 117)

Ist Sacharja einer der letzten Propheten? Oder ist er – so eine neuere Untersuchung – „der erste Apokalyptiker" und dementsprechend die Sammlung seiner Visionen, der sog. Nachtgesichte, „die erste Apokalypse"? Damit drängt sich die weitergreifende Frage auf: Wie steht es überhaupt mit dem Zusammenhang von Prophetie und Apokalyptik? Weitere Fragen tauchen auf: Wie wird das durch die Tradition Vorgegebene aufgenommen und verarbeitet? Woher stammt das Bildmaterial der Visionen?
Wenn diesen Fragen in der vorliegenden Arbeit nachgegangen wird, dann leiten nicht vorgegebene Schemata von Prophetie und Apokalyptik die Untersuchung. Vielmehr werden in strenger Textbezogenheit, d. h. aus der Exegese der Visionen Sacharjas und aus dem Vergleich sowohl mit der vorausgehenden Prophetie wie auch mit der folgenden Apokalyptik (am Beispiel des Buches Daniel), die notwendigen Kriterien erarbeitet und Antworten auf die genannten Fragen gesucht.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Sehling

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts

Begründet von Emil Sehling. 15. Band: Württemberg. 1. Teil: Grafschaft Hohenlohe. Bearbeitet von Gunther Franz. 1977. XII, 712 Seiten. Mit 2 Karten und 1 Tafel. Ln. ca. DM 235.—

Die Sehlingsche Ausgabe der Kirchenordnungen hat sich als unentbehrliches Quellenwerk für die Geschichte des evangelischen Kirchenrechts, die Reformationsgeschichte und die Landesgeschichte erwiesen. Nach dem Tode von Rudolf Smend und Ernst Wolf tritt mit dem vorliegenden Bande die Bearbeitung und Herausgabe des Gesamtwerkes in ein drittes Stadium seiner nun schon ein Dreivierteljahrhundert währenden Geschichte. Die Herausgeberschaft hat Professor Dr. J. F. G. Goeters, Bonn, übernommen. Als 1. Band aus dem württembergischen Raum werden die kirchlichen Ordnungen und Gesetze der Grafschaft Hohenlohe ediert. Hohenlohe in Württembergisch Franken bestand aus verschiedenen Teilgrafschaften; die Kirchenordnungen zeigen bei der Kreuzung verschiedener Einflüsse (Luthertum und Calvinismus; Württemberg, Franken und Kurpfalz) ein durchaus eigenständiges Gepräge. Nachdem die Reformationsgeschichte bisher vor allem in den Zentren erforscht worden ist, kann auf der Grundlage reichen — bisher unbekannten — Archivmaterials eine nahezu vollständige Dokumentation des kirchlichen und sozialen Lebens in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in kleineren Territorien dargeboten werden. Neben den eigentlichen kirchlichen Ordnungen finden sich auch Ehe-, Polizei-, Hochzeits-, Almosen-, Spital- und ähnliche Ordnungen, um die enge Verflechtung von geistlichem und weltlichem Bereich zu dokumentieren. Der Landesherr suchte mit Hilfe von alle Lebensbereiche regelnden Gesetzen ein gottwohlgefälliges christliches Gemeinwesen zu schaffen. Daß nicht nur im Genf Calvins oder im gegenreformatorischen Bayern Maximilians I., sondern auch in lutherischen Territorien ein „christlicher Polizeistaat" — in der Verbindung von Konfession und „guter Policey" — geschaffen wurde, ist für die Entwicklung des Frühabsolutismus von Bedeutung.
Es werden 94 Ordnungen und Befehle aus den Jahren 1544 bis 1615 abgedruckt. In den umfangreichen Einleitungen und Erläuterungen wird besonderes Augenmerk auf die Vor- und Nachgeschichte und die tägliche Praxis gelegt. Wenn man sich auf den bloßen Abdruck der wichtigsten Ordnungen beschränkt hätte, würde man nur einen Teil der Wirklichkeit eingefangen haben. Eine farbige Karte zeigt die vielfältigen Überschneidungen zwischen kirchlichen Grenzen (Superintendenturen, Pfarreien) und Territorialgrenzen.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

CHR. KAISER

ROSEMARY RUETHER

Brudermord und Nächstenliebe

Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. Aus dem Amerikanischen von Ulrike Berger. Mit einer Einführung von Gregory Baum und einem Nachwort von Peter von der Osten-Sacken. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7) Ca. 270 Seiten, Kt. Ca. DM 30,—.

Die Erkenntnis, daß bei der Ausbildung der frühesten christlichen Theologie die Entwicklung von Christologie und Antijudaismus Hand in Hand gingen, führt Ruether zu der Forderung, die christologischen Grundlagen der Theologie einer Revision zu unterziehen. Nur so könne der christliche Antisemitismus in seinen Wurzeln beseitigt werden. Wahrlich ein heißes Eisen! Rosemary Ruethers Darstellungsgabe macht den komplexen historischen Stoff so lebendig und durchschaubar, daß die Lektüre geradezu spannend ist und manchen Nachholbedarf befriedigen kann.
„... brillant geschrieben, enorm kenntnisreich, radikal in der Fragestellung und im Lösungsversuch hochaktuell, weit über das spezielle Problem hinaus, bis in die Fragen zwischen Rechten und Linken in der Theologie hinein" (H. Gollwitzer).
„Dieses Werk ist bahnbrechend für die christliche Theologie und konfrontiert sie für die nächsten Jahrzehnte mit einer völlig neuen Tagesordnung" (Journal of Ecumenical Studies).

OLE JENSEN

Unter dem Zwang des Wachstums

Ökologie und Religion. Aus dem Dänischen von Rosemarie Løgstrup. Ca. 176 Seiten. Kt. Ca. DM 18,—.

Ole Jensen zeigt auf, wie auch von Christen die Natur — unter Berufung auf den göttlichen Herrschaftsanspruch des Menschen über die Natur — in vernichtender Weise ausgebeutet wird. Von seiner Kritik an dieser Haltung ausgehend, sieht er Möglichkeiten zur Kursänderung in einem historisch-poetischen Materialismus, der in der religiösen Überlieferung und in der künstlerischen Entfaltung erfahren wird. Ein leidenschaftlicher Appell an die Christen, ein neues religiös bestimmtes Verhältnis zur Natur zurückzugewinnen.

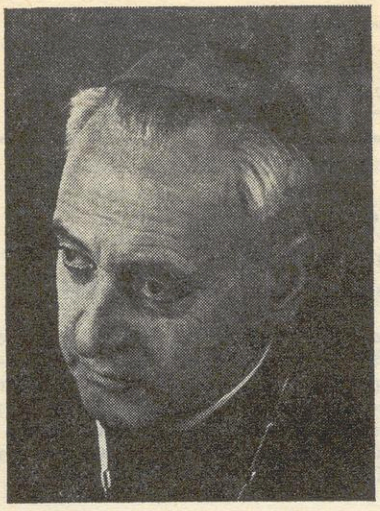
Kirchengeschichte als Missionsgeschichte

Herausgegeben von Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar.

KNUT SCHÄFERDIEK (Hg.)

Band II: Die Kirche des früheren Mittelalters

608 Seiten. Ln. Ca. DM 68,—.
Der zweite Band der Reihe „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte" widmet sich mit dem kirchlichen Frühmittelalter einem Zeitabschnitt, dessen geschichtliches Bild wesentlich von der christlichen Expansion mitbestimmt wird. Kirchengeschichte in ihrem Aspekt als Missionsgeschichte wird hier zu einem wirksamen universalhistorischen Gestaltungsfaktor. Die interdisziplinäre Herkunft der Autoren steht nicht nur für die Solidarität wissenschaftlicher Verantwortung, sie macht auch die Weite des Horizontes sichtbar, in den eine Beschäftigung mit der frühmittelalterlichen Expansionsgeschichte aus der Sache selbst heraus führt.



Hermann Volk

Ihr sollt meine Zeugen sein

Gedanken zu Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben

128 Seiten.
Kt. 12,80 DM

Die in diesem Band vereinigten Predigten und Ansprachen verfolgen ein gemeinsames Ziel. Sie stellen die biblische Wahrheit heraus, daß der Christ in seinem Leben Christus bezeugen muß. Was der auferstandene Christus, der „treue Zeuge", vor der Himmelfahrt seinen Jüngern sagt, ist allen gesagt: „Ihr sollt meine Zeugen sein."

Dieses Zeugnis für Christus kann in verschiedener Weise gelebt werden. Die im ersten Teil veröffentlichten Predigten zur Priesterweihe zeigen das Zeugnis, das der Priester durch seine Sendung geben soll. Die im zweiten Teil veröffentlichten Predigten und Ansprachen decken das Zeugnis im Leben der Eheleute, der Ordensleute und — allen Christen gemeinsam — im Leben des Gefirmten auf.

Auch der gläubig angenommene Tod ist Zeugnis für Christus. Deshalb beschließt die Predigt, die beim Requiem für den am 24. Juli 1976 verstorbenen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, gehalten wurde, dieses Buch.

Die Ausführungen des Mainzer Bischofs enthalten wertvolle Anregungen für die persönliche Besinnung und für Katechese und Predigt.

bisher erschienene Titel:

Gesammelte Schriften
Bd. 1. 2. Aufl. 238 S. Ln. 25,— DM
Bd. 2. 343 S. Ln. 32,— DM

Gott hat uns zuerst geliebt
Predigten zum Kirchenjahr. 2. Aufl. 142 S. Kt. 15,80 DM

Der Christ als geistlicher Mensch
Von christlicher und priesterlicher Spiritualität
124 S. Kt. 11,80 DM

Christus alles in allen
112 S. Kt. 9,80

Zum Lob seiner Herrlichkeit
133 S. Kt. 7,80 DM Topos-Taschenbuch 54.

Hermann Volk/Friedrich Wetter
Geheimnis des Glaubens
Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit
85 S. Kt. 9,80 DM

Matthias - Grünewald - Verlag · Mainz

Abhandlungen

zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion und Ökumenik

Herausgegeben von Josef Hasenfuß

Johannes Tenzler

Selbstfindung und Gotteserfahrung

Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie".
400 Seiten, kart. DM 38.—. ISBN 3-506-70181

Es ist heute üblich geworden, im Religionsunterricht der Oberstufe kurze Texte zu verwenden, sie im Sinne einer Hilfe zur Selbstfindung zu interpretieren und dem Religiösen verfügbar zu machen. Hierzu gehören auch Texte von Jung, und dies nicht ohne Grund. Im Gegensatz zu Freuds naturwissenschaftlich-mechanistischen Auffassung versucht Jung eine Deutung des menschlichen Verhaltens aus philosophischer und religiöser Sicht. Die vorliegende Arbeit untersucht Jungs wissenschaftliches und auch persönliches Bemühen um Erhellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, hinter der vor allem Jungs eigenes Ringen mit seiner spezifischen Hiobserfahrung sichtbar wird. Gleichzeitig werden Grunderkenntnisse Jungs sichtbar, die auch für den christlichen Daseinsvollzug unserer Tage erhebliche Bedeutung haben.

Gerhard Vobbe

Jesus Christus- Erfindung oder Wirklichkeit?

1976. 241 Seiten, kart. DM 32.—. ISBN 3-506-70183-5

Anno Quadt

Gott und Mensch

Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht.
1976. 421 Seiten, kart. DM 39.50. ISBN 3-506-70184-3

Wilhelm Keilbach

Religion und Religionen

Gedanken zu ihrer Grundlegung.
1976. 246 Seiten, kart. DM 32.—. ISBN 3-506-70185-1

August Vetter

Kritik des Gefühls

Psychologie in der Kulturkrisis.
Zweite, völlig umgearbeitete Auflage.
Herausgegeben von Johannes Tenzler.
1977. 269 Seiten, kart. DM 28.—.
ISBN 3-506-70186-X

Ferdinand Schöningh
Postfach 2540
4790 Paderborn

Schöningh

Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung

20 Clemens Engling

Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis

Historisch-systematische Untersuchung des theologischen, philosophischen und sozialtheoretischen Werkes Johann Nepomuk Ehrlichs.
340 Seiten, kart. DM 74,—
Einer der letzten großen katholischen Theologen vor dem verstärkten Einsetzen der neuscholastischen Periode ist Johann Nepomuk Ehrlich. Er entwickelte die theologische Disziplin der Apologetik weiter zur Fundamentaltheologie. Die vorliegende historisch-systematische Untersuchung stellt die theologische Konzeption Ehrlichs in dem Fragehorizont der Gegenwart vor, die sich erneut mit der Begründung und Bedeutung theologischer Wissenschaft befaßt.

21 Winfried Heizmann

Kants Kritik spekulativer Theologie und der Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung

Ein religionsphilosophischer Vergleich.
183 Seiten, kart. DM 38,—
Das kritische Werk Kants markiert einen entscheidenden Wendepunkt in der neuzeitlichen Philosophie. Die Wendung zur Subjektivität, die sich bereits vor Kant vollzogen hatte, erfuhr durch ihn insofern eine Radikalisierung, als er an eine Neugründung der Einheit von Ich und Wirklichkeit ging. Eine umfassende Erhebung der Bedingungen und Gründe, Interessen und Aspekte, die für Aneignung und Ablehnung seiner Philosopie ausschlaggebend waren, stand noch aus. Diesem Defizit sucht die vorliegende Untersuchung zu begegnen.

22 Heinz Marquardt

Matthäus Fingerlos (1748-1817)

Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit.
207 Seiten, kart. DM 45,—
Ganz und gar im Bann von Kants Religionsphilosophie versuchte Fingerlos ein neues Verständnis vom Geistlichen und seinem pastoralen Wirken zu entwickeln und in der Seminarerziehung auch in die Tat umzusetzten. Dieses Bemühen, das in seiner Radikalität zweifellos einen bemerkenswerten Sonderfall innerhalb der katholischen Kirche darstellt, ist Gegenstand dieses Buches.

23 Georg Schwaiger (Hrsg.)

Aufbruch ins 20. Jahrhundert

Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus.
222 Seiten, kart. DM 48,—
Aus dem Inhalt: P. Neuner, F. v. Hügel: der „Laienbischof der Modernisten" / G. Larcher: M. Blondels Traditionsverständnis als ein Antwortversuch auf geschichtstheoretische Grundprobleme im Modernismusstreit / Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Dogmenhistorikers J. Schnitzer aus den Jahren 1901—1913.

24 Hermann Peiter

Theologische Ideologiekritik

Praktische Konsequenzen der Rechtfertigungslehre bei Schleiermacher.
133 Seiten, kart. DM 29,—
Der Verfasser, vor einigen Jahren mit einer erstmals textkritischen Ausgabe von Schleiermachers christlicher Sittenlehre hervorgetreten, sieht in Schleiermacher den Meister einer modernen christlichen Ethik, dessen Denken nichts als angeeignet und — im Gespräch etwa mit Luther, Scheler und Tillich — weitergeführt zu werden verdient.

25 Volker Weymann

Glaube als Lebensvollzug und der Lebensweg des Denkens

Eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers.
261 Seiten, kart. DM 57,—
Die Frage nach dem Lebensvollzug des Denkens bewegt nicht nur die Theologie. Doch ist mit dem Titel dieser Untersuchung eine notwendige Verschränkung angesprochen. Einerseits hält christlicher Glaube, der sich lebensschaffendem Leben verdankt, entschieden dazu an, dem Leben nachzudenken. Andererseits vermag nur lebensbezogenes Denken dessen gewahr zu werden, daß der Glaube nur als Lebensvollzug recht zu erfassen ist.

26 Bernd Henningsen

Die Politik des Einzelnen

Studien zur Genese der skandinavischen Ziviltheologie · Ludvig Holberg · Søren Kierkegaard · N. F. S. Grundtvig
200 Seiten, kart. DM 43,—
Anerkanntermaßen gelten die skandinavischen Länder als festverwurzelte Demokratien, deren politische Geschichte keine revolutionären oder revolutionsartigen Brüche aufweist. Auf der Suche nach den Gründen hierfür verweist Henningsen auf die geistigen Grundlagen des skandinavischen Politikverständnisses, auf die Philosophie, Theologie, Literatur, dabei insbesondere auf die common-sense-Tradition sowohl des politischen Handelns wie des politischen Denkens dieser Länder.

27 Hanjo Sauer

Ferment der Vermittlung

Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader.
168 Seiten, kart. DM 36,—
Theologisches Denken begreift sich als ein geschichtlich und gesellschaftlich vermitteltes Denken. Franz von Baaders theologisches Denken, das zutiefst dem Geist der Romantik verhaftet ist, sich aber auch dem neuzeitlichen Vernunftbegriff verpflichtet weiß, entwirft den theoretischen Raum, in dem der reflektierende Nachvollzug von Glaube und Religion möglich ist.

28 Gerolf Schultzky

Die Wahrnehmung des Menschen bei Sören Kierkegaard

Zur Wahrheitsproblematik der theologischen Anthropologie.
245 Seiten, kart. DM 52,—
Angesichts der Sprachnot von Christen und Kirchen dort, wo sie Auskunft über sich selbst geben sollen, läßt Kierkegaard einen Weg erkennen, wie über den christlichen Glauben glaubwürdig gesprochen werden kann: indem der Mensch sich selbst, die ihm erschlossene Lebenswirklichkeit wahrnimmt und zur Sprache bringt. Mit seiner Klage über die Kluft zwischen wissenschaftlicher Theologie und christlichem Glauben ist Kierkegaard auch von Fragestellungen seines Jahrhunderts geleitet.

29 Horst Renz

Geschichtsgedanke und Christusfrage

Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel.
93 Seiten, kart. DM 20,—
In der Religionsschrift Kants liegt der verborgene Ausgangspunkt weitreichender Entwicklungen. Mit der Einsicht in das Vorstellhafte der religiösen Bilder lenkte sie den Blick auf die in ihnen wirksame produktive Vernunfttätigkeit. Diese ist ihrer Wirklichkeit aber nur inne, sofern sie sich als welt- und wirklichkeitsbildend erfährt: Die „bloßen" Vorstellungen sind zu verwirklichen, zu bewahrheiten und zu beleben. Die Hegelsche Philosophie stellt in allen Phasen ein Eingreifen dieser Belebungs-Aufgabe dar.

V&R

Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich

476 F Bu V 220

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** **Jährlich DM 60,–**

Nummer 5 **1977** **73. Jahrgang**

Josef Sudbrack: Das unser Beten Erfahrung werde. Aus Anlaß eines Buches . . . . . Spalte 353

Siegfried Wiedenhofer: Einführung in die Theologie . . . . . Spalte 365

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 373

Warszawski Studia Biblijne. Hrsg. von J. Frankowski und B. Widła (J. Scharbert)

Ch. Goldmann: Ursprungssituation biblischen Glaubens (H. Groß)

Zur neueren Psalmenforschung. Hrsg. von P. H. A. Neumann (J. Becker)

D. L. Dungan / D. R. Cartlidge: Sourcebook of Texts for the Comparative Study of the Gospels (R. Pesch)

R. A. Edward: A Condordance to Q (R. Pesch)

H. Schürmann / J. Wanke: Die exegetische Seminararbeit (R. Pesch)

H. Conzelmann / A. Lindemann: Arbeitsbuch zum Neuen Testament (R. Pesch)

G. Adam / O. Kaiser / W. G. Kümmel: Einführung in die exegetischen Methoden (R. Pesch)

K. Berger: Exegese des Neuen Testaments (R. Pesch)

W. Wink: Bibelauslegung als Interaktion (R. Pesch)

R. Pesch / R. Kratz: So liest man synoptisch (A. Sand)

J. Jeremias: Jesus und seine Botschaft (G. Schneider)

H. Schlier: Das Ostergeheimnis (W. Radl)

G. Schneider: Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium (K. Löning)

J. Zmijewski: Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums (K. Löning)

E. Rasco: La Teologia des Lucas (E. Nellessen)

J. Baumgarten: Paulus und die Apokalyptik (M. Rese)

K.-G. Sandelin: Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15 (H. C. C. Cavallin)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 391

K. S. Frank: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (H. Bacht)

The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian. Hrsg. von J. J. Rizzo (L. Thunberg)

H. Schneider: Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie (R. Bäumer)

U. Gäbler: Huldrich Zwingli im 20. Jahrhundert (D. Blaufuß)

P. Eisenkopf: Leibniz und die Einigung der Christenheit (A. Heinekamp)

Josef von Hommer, 1760–1836. Hrsg. von A. Thomas (E. Hegel)

E. Iserloh / Ch. Stoll: Bischof Ketteler in seinen Schriften (K. J. Rivinius)

K. Schatz: Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (G. Schwaiger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 405

Gott – Die Frage unserer Zeit. Hrsg. von H. Fries (A. Krömer)

W. Jaeschke: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie (F. Greiner)

C. Engling: Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis (P. Hünermann)

M. Thurian: Die eine Eucharistie (A. Gerken)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 411

B. Stoeckle: Handeln aus dem Glauben (F. Furger)

St. H. Pfürtner: Politik und Gewissen – Gewissen und Politik (G. Ermecke)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 413

K. Frielingsdorf / G. Stöcklin: Seelsorge als Sorge um den Menschen (K. Thomas)

Krisenberatung in der Seelsorge. Hrsg. von D. K. Switzer (St. Andreae)

H. Theurich: Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch (K. Delahaye)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 418

E. J. Lengeling: Kirchliche Bilanz (H. Reifenberg)

B. Sirch: Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara (K. Richter)

O. Söhngen: Erneuerte Kirchenmusik (H. Hucke)

Christliche Ikonographie, Hagiographie Sp. 422

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. v. W. Braunfels (J. Fink)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 423

J. B. Metz: Zeit der Orden? (H. U. von Balthasar)

Th. Merton: Meditation eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit (O. Hagemeyer)

H. Volk: Ihr sollt meine Zeugen sein. Gedanken zur Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

„Daß unser Beten Erfahrung werde"

Die Erfahrung des Betens

Von Josef Sudbrack, München

Mit geheimer oder offener (Schaden-) Freude hat man vielerorts die vermeintliche Umkehr zur Kenntnis genommen, die manche Theologen im letzten Jahrzehnt getätigt haben: Von der Aktivität zur Meditation, von der Politik zur Innerlichkeit. Ganz so einfach ist die Sache natürlich nicht. Der Harvard-Theologe, Harvey Cox, hat in „Das Fest der Narren"[1] die „geistliche" Ausweitung seines Konzepts der „politischen Theologie" ausdrücklich analysiert, hat in „Verführung des Geistes"[2] eine noch größere Synthese angezielt; aber er war schon in seinem ersten Bestseller „Stadt ohne Gott?" bei weitem nicht so „ohne Gott"[3] wie manche – die vielleicht nur

* **Bamberg**, Corona: **Wer sich dem An-spruch stellt.** Zum Gebetscharakter des Lebens. – (Würzburg): Echter (1976). 158 S. (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft) br. DM 16.80

[1] Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart, Kreuz-Verlag 1970, Vorwort, 1–9: „Ich stehe noch immer zu meiner grundsätzlichen positiven Bewertung der Möglichkeiten, die uns durch Pluralismus und Urbanität angeboten sind. Dennoch habe ich manche meiner Anschauungen in den fünf Jahren seit der ‚Stadt ohne Gott?' geändert, und nicht alle neuen Einsichten haben sich in meinem Denken völlig versöhnt." Die deutsche Verschiebung, die im Untertitel zum Ausdruck kommt (Englisch: A Theological Essay on Festivity and Fantasy), nimmt dem Buch einiges seiner Seriosität.

[2] Verführung des Geistes, Stuttgart, Kreuz-Verlag 1974; in seinen Reminiszenzen an den Ost-Berlin-Aufenthalt 1962–3, wo manche seiner vermeintlich radikalen theologischen Ansichten geboren wurden (über Bonhoeffer hinaus), kommt er auf das Gebet zu sprechen und endet mit einer Rück-, besser Vorwärts-Wendung zu eben diesen Berliner Erfahrungen.

[3] The Secular City, Secularization and Urbanization in theological Perspective nach der Cheap Edition, SCM Press Ltd. London 1965, 259: „God is not man, and man can

19. NOV. 1977

den mißverständlichen Titel zur Kenntnis nahmen – glaubten. Auch bei Dorothee Sölle findet sich schon in ihren ersten Schriften das Anliegen der „Identität"; während ihr „spirituelles" Buch, „Die Hinreise, Zur religiösen Erfahrung, Texte und Überlegungen" bei allem Insistieren auf Meditation, Selbstfindung, Zusichkommen, doch mit klaren Akzenten der politischen Theologie endet: „Die drei Jünger wurden dargestellt wie die bekannten drei asiatischen Affen ... Nichts hören, nichts sehen, nichts sagen! Das war eine Darstellung der falschen Hinreise, die aus der Religion tatsächlich Opium des Volkes macht. Das Programm des ganzen Tages war eine Proklamation der Rückreise" von der Innerlichkeit zum anderen Pol der von Taizé proklamierten Synthese: „Kontemplation und Kampf", heißt es da.[4]

Trotz allem ist die Umpolung des Interesses von der Aktivität zur Kontemplation weiterhin feststellbar; die Inflation der Meditations-Bücher, -Reihen, -Aufsätze, -Kurse, -Häuser,, -Bilder, -Musik usw. zeigt es. Doch im Gegensatz zu Zeiten, da sich das Interesse der Aktion und Revolution zuneigte, scheint man in theologischen Kreisen die Erfahrungs-Welle[5] nicht allzu ernst zu nehmen. Wissende und Stellung-nehmende Stimmen wie die von Hans Urs von Balthasar[6] vernimmt man zu selten.

In doppelter Weise ist dies zu bedauern. Einerseits hat nämlich G. Ebeling recht, wenn er das „Erfahrungsdefizit in der Theologie anprangert?[7]. Nach dem II. Vatikanischen Konzil schien sich die Kluft zwischen der Theologie und der Alltagserfahrung zu schließen; doch die letzten Auseinandersetzungen (um den Teufel, um die Christologie, um die Schrifthermeneutik, um Marienerscheinungen, um die Liturgie usw.) zeigen, wie wenig von modernen theologischen Einsichten in die breite Schicht der Gläubigen und wie wenig vom Anliegen der Gläubigen in die Reflexion der Theologie eingedrungen ist. Von der Außenseite her gesehen wird die heutige Situation der Kirche oft als Rückkehr zum Konservativismus beschrieben. Dahinter aber steht etwas Zentraleres, die Frage nämlich nach der „Erfahrung". Wie kann die Glaubensüberlieferung in der modernen Zeit zur „Erfahrung" werden? Wie muß das Christentum verkündet werden, damit der moderne Mensch sein Heil in ihm erfährt. „Erfahrung zählt (zwar) zu den rätselhaftesten Begriffen der Philosophie"[8], aber gerade deshalb gehört ihr Anliegen in die Mitte des theologischen Bemühens.

Bevor wir eine Neuerscheinung der Benediktinerin Corona Bamberg, die dieses Anliegen aufgreift, vorstellen, sei die heutige Situation unter den Stichworten Mystik und Meditation dargestellt.

Wiederkehr der Mystik

Früher wurde die Glaubenserfahrung unter Stichworten wie „Mystik" behandelt. Es ist zeittypisch, daß eine Flut von Schriften über Mystik erscheint. Der Sortiments-Katalog des deutschen Buchhandels gibt etwa 80 Bücher an, wo schon im Titel von „Mystik" die Rede ist[9], bis zur Selbstrechtfertigung in der Art von Adolf Holls: Mystik für Anfänger. Eine Aufzählung oder Analyse von alledem wäre wohl noch unergiebiger, als sie langweilig ist. Fast überall aber wird die Mystik aufgefaßt, wie es in der neuesten Auflage von Bertholets „Wörterbuch der Religionen" geschieht[10]: „Aufgehen des Menschen in Gott oder im Göttlichen, ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt". Personale Ausformungen der Mystik werden dabei nur „der eigenen schöpferischen Kraft des Mystikers" zugeschrieben.

Erstaunlich ist dabei, wie man eine reiche Tradition der Mystikforschung nicht zur Kenntnis nimmt[11], wie man selektiv aus der Geschichte das übernimmt, was in das apriorische Konzept paßt[12], wie man Texte – naiver- oder wissenderweise – verfälscht[13], wie man aus der Diskussion in die Deklamation flieht[14]. Erstaunlich ist auch, daß man in katholischen Kreisen die christliche Tradition zu vergessen scheint. Ein Herder-Taschenbuch, Die Suche nach dem anderen Zustand, Wiederkehr der Mystik?, kann einige Schlaglichter darauf werfen[15]. Fast alle Beiträge sind von einer Theologenschelte durchzogen: „Ein Bekenntnis zur Mystik ist zur Zeit nicht opportun ..., weder in der christlichen Theologie noch bei Atheisten". (Reimar Lenz) „Was

only be really ‚response-able' when he responds. One must be responsible for something before someone. Man, in order to be free and responsible, which means to be man, must answer to that which is not man". Die deutsche Titel-„Verbesserung" in „Stadt ohne Gott?" ist wiederum eine Umakzentuierung des Buches.

[4] Stuttgart, Kreuz-Verlag 1975, 182–5.

[5] In einem beachtenswerten Vortrag (München Juli 1976) hat Dr. med. Werner Huth auf diese Weise die Drogen-, die Meditations-, die Sex-, und die Gruppendynamik-Welle zusammengefaßt. Vgl. den Beitrag, Religiöse Erfahrung und Drogen, StdZ 188, 1971, 291–310; und Religiöse Erfahrung und Gruppendynamik, Meditation 1977, 2, 19–23.

[6] Der antirömische Affekt, Wie läßt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren, Freiburg, Herder 1974, 244–248: Glaube und Erfahrung: „Und wenn (Paulus) anschließend zitiert: ‚Vernichten will ich die Weisheit der Weisen, den Verstand der Verstehenden zuschanden machen', so meint er nicht die rationale Theologie..., sondern die pentekostale Exaltation." „Die Erfahrung, psychologisch betrachtet, ist die je-meinige, von mir bemessene, auf mich bezogene. Der Glaube dagegen die Selbstübersteigung, und dies aufgrund einer ihm je schon vorausgegangenen objektiven Selbstenteignung durch die Tatsache Christi." Christliche und nichtchristliche Meditation, Christliche Innerlichkeit 10, 1975, 47–62 (Zur Meditationsbewegung). Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln, Johannes-Verlag 1974, 298–324.

[7] Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, Wort und Glaube, III Beiträge zur Fundamental-Theologie, Soteriologie und Ekklesiologie, J. C. Mohr, Tübingen 1975, 3–28.

[8] K. Lehmann, Artikel Erfahrung, Herders Theologisches Taschenlexikon II, 1972, 164–168, was aber schon fast wörtlich bei H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1972[3], 329, zu lesen ist.

[9] Verzeichnis lieferbarer Bücher, 1967/77, Bd 2, Verlag der Buchhändlervereinigung, Frankfurt a. Main, Bd 2, 2941.

[10] Begründet von Alfred Bertholet, in Verbindung mit Hans Freiherrn von Campenhausen, 3. Aufl., neu bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Kurt Goldammer. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1976 (Kröners Taschenausgabe, Bd 125) 400–401.

[11] Gregor von Nyssa, den Karl Rahner und Kardinal Jean Daniélou den „Vater der christlichen Mystiker" nennen, wird übersehen; meist beginnt christliche Mystik mit Eckhart, Tauler, Seuse; höchstens, daß man noch Bernhard und Mechthild hinzuzieht. Mit dem Ursprung, den z. B. Louis Bouyer in „Mystisch" – Zur Geschichte eines Wortes", darstellt, beschäftigt man sich überhaupt nicht. Vgl. Das Mysterium und die Mystik, Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung, hrsg. u. eingeleitet von Josef Sudbrack, Echter Verlag, Würzburg 1974, 57–75. Typisch ist es, daß die meisten katholischen Rezensenten dieses Sammelbandes den Beitrag von Joachim Seyppel hervorheben, „Mystik als Grenzphänomen und Existenzial" (111–153), und dabei nicht bemerken, daß er – mit hervorragender Kenntnis und Analyse – bewußt aus einer marxistisch-leninistischen Weltsicht heraus verfaßt wurde.

[12] Das inzwischen auf neun dickleibige Folio-Bände (bis Buchstabe L; man muß mit über zwanzig rechnen!) angewachsene Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire, Beauchesne, Paris, scheint selbst in katholischen Kreisen unbekannt zu sein. Dabei wiegt allein der Artikel „Contemplation" (Bd III, 1643–2193, J. Lebreton, R. Arnou, L. Lemaitre (I. Hausherr), R. Roques, M. Viller, J. Daniélou, M. Olphe-Galliard, J. Leclercq, J.-M. Déchanet, P. Philippe, F. Vandenbroucke, F. de Ros, J.-J. Laumonier, R. Garrigou-Lagrange, G. de Sainte-Marie-Madeleine, E. Longpré, J. Mahieu, P. Pourrat, A. Saudreau, Ch. Baumgartner) fast alles auf, was unter „Mystik" auf dem Markt erscheint. Die vierbändige Histoire de Spiritualité, Paris, Aubier (der letzte Band erschien 1966; z. T. ins Englische übersetzt) könnte manche moderne Einseitigkeit korrigieren.

[13] Die Dynamik des Über-Hinaus, über Erkennen und Erfahren der englischen „Cloud of Unknowing" wird in der deutschen Übersetzung, Kontemplative Meditation, Die Wolke des Nichtwissens, Einführung und Text, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1974, zu einem statischen Sich-Versammeln in der Mitte; dazu J. Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation, Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten, Freiburg, Herder-Taschenbuch, 103–106. Unverständlich ist mir auch, warum man beim Versuch, hesychastische Methoden in das christliche Beten wiederaufleben zu lassen, die grundlegenden Arbeiten von Irenée Hausherr übergeht. Der zurückhaltende Carl Albrecht gehört, ebenso wie Teilhard de Chardin, auch in die Reihe der ausgeschlachteten und entstellten Zeugen der „Mystik". Vgl. oben Anm. 51, 57.

[14] Dazu im genannten Taschenbuch (Anm. 13): Der verweigerte Dialog, 163–170.

[15] Herderbücherei Initiative 15, Herder-München 1976, hrsg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Ein Aufsatz über „Die Zauberflöte" – Psychodrama und Mysterienspiel (Dominik Jost), 109–121, ist uninteressiert daran, daß ein gewisser Mozart den Text von Schikaneder irgendwann mit Musik versehen hat. Das könnte typisch für das Buch sein!

im theologischen Bereich jahrhundertelang geleugnet oder nicht verstanden wurde..." (Klaus Bambauer). „Vielen Theologen erscheint Mystik geradezu als Teufelsgeschenk" (Gerd-Klaus Kaltenbrunner)[16]. Dabei hütet man sich, Namen wichtiger, lebender Theologen zu nennen. Als selbstverständlich gilt, daß „gewisse Bestrebungen und Anschauungen der Mystiker ... gegen religiöse Dogmen" verstoßen (Ilmar Tammelo). Deshalb wurden sie im Bereich der christlichen Kirchen auch höchstens nur toleriert: „Im Grunde scheint deren geistiges Tun doch gewisse Grundsätze der christlichen Religion zu verletzten, besonders insoweit es auf das Einswerden der Seele des Mystikers mit Gott selbst zielt"[17].

Es ist kaum notwendig, solche Behauptungen zu kommentieren, Sie leiten allerdings über zu einem aprioristischen Begriff von Mystik, wonach diese zu einer Art Über-Religion aufsteigt. „Die Mystik ist ein über und in allen Religionen stehendes Phänomen, und zwar jenseits von Ort und Zeit" (Demosthenes Savramis). Den „tradierten Religionen" fehlt noch die Einsicht, „daß die kirchliche Erscheinung der Religion vergänglich ist und einzig und allein ihr mystischer Quell ewig sprudelt" (Hans F. Geyer)[18]. Der Herausgeber zitiert deshalb auch mit Zustimmung ein Wort des Religionsphänomenologen van der Leeuw: „Die Mystik der Kirche ist eine gehemmte Mystik"[19]. Es gehört nicht viel Kenntnis dazu, um den minimalen Wahrheitskern solcher Ausagen (auch und gerade die echten mystischen Erfahrungen stehen im Dialog mit der sie tragenden Umwelt; vgl. die Forschungen von H. Sunden[20]) von den groben Entstellungen zu befreien. Und es gehört nicht viel Einsicht dazu, um den Grund dieser Sachblindheit[21] zu sehen: Wo mystische Erfahrung einzig am Ideal gestaltloser All-Einheit gemessen wird, wo alle Unterschiede, auch die der Liebe, des Dialogs und der Begegnung, aufhören, muß es zur Ablehnung der vermeintlich isolierenden religiösen Überzeugungen kommen.

Doch genau das widerspricht dem, was die Mystiker selbst, wenigstens die christlichen, von ihrer Erfahrung berichten. Um es in der Mitte zu ergreifen: In der christlichen Mystik ist Gott nicht das „ozeanische Fühlen" (S. Freud[21a]), in das der Mensch wie in den Mutterschoß zurücksinkt, sondern der, auf den hin der bereite Mensch sich übersteigt: „Über mir", „über dem Haupt meiner Seele" beschreibt es Augustinus[22].

In geradezu klassischer Weise hat dies Richard von St. Viktor, der von Hugo Makibi Enomiya Lassalle als Zeuge seiner Interpretation der mystischen Erleuchtung angeführt wird[23], gezeigt. In Benjamin Minor und Maior wird Joseph als Typus der Selbstfindung, der cognitio sui, Benjamin aber als der des Überstiegs (excessus mentis) zur Schau Gottes angeführt, wobei die „Josephs-Erfahrung" der Selbsterkenntnis genau der All-Eins-Mystik entspricht. Gerade die etwas schulmeisterlich genaue Unterteilung läßt das Anliegen der christlichen Mystik deutlich werden: „Erst lerne der Mensch, seine eigene unsichtbare Welt zu erkennen; dann erst darf er sich erkühnen, zur Erkenntnis der Unsichtbarkeit Gottes aufzusteigen. Das erste ist: erkenne die unsichtbare Welt deines Geistes, dann magst du vorbereitet sein, die Unsichtbarkeit Gottes zu erkennen ... Aus der Schau des Lichtes, das die Seele in sich selbst bewundert, wird sie entflammt und zur Schau des Lichts hingerissen, das über ihr ist..."[24].

Dieser Weg von außen nach innen, über sich selbst hinaus (extra-intra-supra[25]) ist der klassische Weg der christlichen Mystik. Aber es gehört zu den großen Geschehnissen menschlicher Geistesgeschichte, daß auch außerhalb der biblischen Offenbarung der Mensch in seinen höchsten Erfahrungen den gleichen Ausblick erspäht oder wenigstens erahnt hat. Der kürzlich verstorbene Oxforder Religionswissenschaftler, R. C. Zaehner, ist dem in seinen Gifford, Lextures, Concordant Discord, The interdependence of faiths[26], nachgegangen. Auf dem Höhepunkt seiner Vorlesungen stellt er die Bhagavadgîtâ vor, die Wilhelm von Humboldt „das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhafte philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben", nannte.

Hier berührt der indische Genius die mystische Erfahrung, worin die alles vereinende oder auch verneinende Natur-Erfahrung (cosmic consciousness) noch einmal überstiegen wird zur personalen Liebe. Es muß genügen, einige Verse des letzten Gesangs – im Kommentar von S. Radhakrishnan mit „Die höchste Hingabe"[27] überschrieben – dieses Liedes aufzuführen. Die Stufe der Aszese, von Außen nach Innen, lautet:

> Wer mit dem Geist an nichts mehr hängt, sich selbst besiegt und nichts begehrt,
> zur Vollendung der Tatfreiheit kommt er durch der Entsagung Kraft.

Das Innesein, die Weite des kosmischen Bewußtseins wird erfahren:

> Selbstbewußtsein, Gewaltsamkeit, Stolz, Zorn, Begierde und Besitz. Aufgebend, selbstlos, friedvoll – so wird er reif zum Brahman-Sein.

Doch daraus wächst die Ahnung von noch mehr, noch Höherem, von der eigentlichen Spitze der mystischen Erfahrung, die in dem Gedicht nur noch mit Liebe und Gnade ausgedrückt werden kann, die personal wird:

> Brahman-geworden, heiteren Geists, trauert er nicht und wünscht nicht,
> Gegen alle Geschöpfe gleich, faßt höchste Liebe er zu mir. Durch die Liebe erkennt er mich in Wahrheit, wer und wie ich bin; Hat er in Wahrheit mich erkannt, kommt er zu mir ohn' Aufenthalt..[28].

Man mag die Unterschiede dieser hier berührten Bhakti-Liebe zur christlichen Liebe betonen[29], aber man kann nur bewundernd vor der Höhe stehen, die menschliche Erfahrung erreicht. Diese Liebe, die nach dem Text personale Begegnung meint, wie der Gîtâ-Kommentar von Zaehner zeigt[30], ist der Maßstab, nach dem der christliche Mystiker seine Erfahrung und sein Leben mißt. Im Phänomen kann sie der All-Einheits-Erfahrung recht ähnlich sehen. Von innen her aber ist sie eher das Gegenteil, wie Martin Buber oder August Brunner[31] gezeigt haben, ist sie die sich selbst und alles andere vergessende Hingabe an das Gegenüber des Geliebten, aber nicht das alles Gegenständliche hinter sich lassende Versinken in die Tiefe des Selbst. Am Leben des Zisterzienser-Mönches Thomas Merton kann man das Ringen um diesen Unterschied zwischen der Unendlichkeitserfahrung im Du und der Unendlichkeitserfahrung im Selbst ablesen[32].

[16] Ebd. 17, 138; 10. Vgl. 7.69.77.132. 144 u. ö.

[17] Ebd. 68; vgl. den Titel eines Beitrages: „Weltverfallene Theologen – weltbefreiende Mystiker" (133–141), wo zu Beginn auf „zwei bedeutsame Buchveröffentlichungen des Jahres 1975" hingewiesen wird: die „atheistische Theologin" Dorothee Sölle, Die Hinreise, und der Anthroposoph, Gerhard Vehr, C. G. Jung und das Christentum.

[18] Ebd. 48; 88; vgl. 18; 70.

[19] Ebd. 10: „jener Gegensatz zwischen institutionalisierter Lehre und freischwebender Mystik, zwischen dogmatischem Gesetz und subjektiver Spiritualität, zwischen vorgegebenem Buchstaben und visionärer Erleuchtung, zwischen hierarchischer Ordnung und charismatischer Anarchie."

[20] Die Religion und die Rollen, Alfred Töpelmann, Berlin, 1966; Meditation and Perception, in: Mysticism, (S. S. Hartmann, C.-M. Erdsman) 1970. Alqvist et Wiksoll, Stockholm.

[21] Vgl. TheolRev 72, 1976, 69–72.

[22] Nach H. Kuhn, „Liebe", Geschichte eines Begriffs, Kösel, München, 1975, 82.

[23] In: Meditation als Weg zur Gotteserfahrung, Köln, Bachem 1972[2].

[24] Benjamin minor, Caput LXXI–LXXII, Pl 196, 51–52.

[25] Vgl. im Index meiner Arbeit, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters, Teil II, Münster, Aschendorff 1966, unter Stufen.

[26] Oxford, At the Clarendon Press, 1970; es gibt wohl kein Buch über östliche und westliche Mystik und Erfahrung, das die Übersetzung mehr verdient als dieses.

[27] Die Bhagavadgîtâ, Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar, R. Löwit, Wiesbaden o. D.

[28] Nach Vergleich mit englischen Übersetzungen (neben den genannten noch Franklin Edgerton, Harvard University Press, Cambridge 1972), schien mir die deutsche von Leopold von Schroeder am treffendsten zu sein: Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1972; Achtzehnter Gesang Vers 49.53.54f.

[29] Henri de Lubac hat verschiedenemale den Unterschied der Bhakti zu christlicher Gottesliebe zu zeigen versucht. Vgl. seine grundsätzliche Synthese, Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen, im Sammelband von Anm. 11, 77–110.

[30] The Bhagavad-Gîtâ, wiht a commentary based on the original Sources, Oxford University Press, London, 1973, als Paperback.

[31] Vgl. im genannten (Anm. 13) Taschenbuch, Einigung oder Begegnung mit Gott, 98–108.

[32] Dazu Elisabeth Ott, Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus, Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung, Echter Verlag, Würzburg, 1977.

Meditatiom als Weg zur Erfahrung

Das moderne Stichwort für Glaubenserfahrung ist „Meditation" geworden. Die Zahl der Buchtitel mit dem Wort Meditation im Sortiments-Katalog verdoppelt sich. Schon das zeigt an, wie sehr dieser Begriff dem heutigen Bewußtsein entspricht. Aber eben dieser Begriff schillert.

Hugo Makibi Enomiya-Lassalle umschreibt ihn folgendermaßen: (a) „Meditation bedeutet heute etwas anderes als in der Vergangenheit ... Sie ist ... in erster Linie passiv ... Sie hat keinen Gegenstand ... An die Stelle der Subjekt-Objekt-Spannung tritt ... die Vereinigung ... Es findet eine Herauslösung aus der Außenwelt, eine Entleerung und Vereinheitlichung des Bewußtseins statt. (b) Der Christ muß seine Sicherheit in der eigenen Erfahrung des Glaubens ... finden ... Wir brauchen heute einen Weg (dazu) ... Ein solcher Weg ist die Meditation ... (c) Die rationale, dreidimensionale Weltsicht ... ist ihrem Ende nahe ... Eine neue Dimension hat ... begonnen, in unser Bewußtsein einzutreten ... Wir müssen den Schritt vom Rationalen zum Arationalen (nicht Irrationalen!) tun ... Dies ist wohl die wichtigste Aufgabe der Meditation in der Gegenwart[33]."

Wie sehr dieser Umschreibungsversuch der Mystik-Auffassung des Bertholetschen Wörterbuchs entspricht, zeigt die Gegenüberstellung zu einer anderen lexikographischen Bestimmung, die Emmanuel von Severus gibt: „Das Wort Meditation (von meditari = üben) wird in der Gegenwart in großer Bedeutungsvielfalt verwendet ... Die pastoraltheologisch bestimmte Verkündigung und Katechese wird sich sinnvoll am biblischen Sprachgebrauch orientieren. Im AT bedeutet Meditation das halblaute Murmeln von Gebeten ... die alttestamentliche Form (wurde) besonders vom frühen Mönchtum übernommen und von ihm als verborgenes, Christus personal ansprechendes Gebet verstanden ... In der nachtridentischen Spiritualität wurde die Meditation als Betrachtung durch Ignatius von Loyola ... zu der bis zur Jahrhundertwende maßgebenden Methode und Gestalt des betrachtenden Gebets entfaltet ... Die Pastoraltheologie wird ... die Meditation als allgemeinmenschliche Grundbefindlichkeit anerkennen, die Erfahrungen der Psychologie übernehmen und die seelischen und geistlichen Hilfen für die Meditation (Schweigen, Sammlung) pflegen ... Meditation sollte dabei nicht nur als Vertiefung des Glaubenslebens gelten, sondern als eine besondere Gestalt der Lebensgemeinschaft mit Christus[34]."

Die Abfolge beider Texte spiegelt die gleiche Stufenordnung mystischer Erfahrung wieder, die sich bei Richard von St. Viktor, als Vertreter der christlichen Tradition, und in der Bhagavadgîtâ findet Eine meditative All-Eins-Erfahrung (kosmisch? metaphysisch? oder nur psychologisch?) wird in dem ersten Versuch der Umschreibung als Heilslehre oder doch Heilsmittel der Zukunft herausgestellt. Bei Emmanuel von Serverus aber gilt dies nur als Hilfe und Stufe zum Eigentlichen zur „Lebensgemeinschaft mit Christus", zu dem „Christus personal ansprechenden Gebet". Die entsprechende Rangordnung war in der christlichen Tradition gelebte Selbstverständlichkeit. Ein Beter wie Teilhard de Chardin, den man zu Unrecht für eine „Einheits-Mystik" in Anspruch nimmt, hat den Unterschied von fern-östlicher „All-Eins-Erfahrung" und christlicher Mystik noch stärker gekennzeichnet[35]. Er spricht von „diametral entgegengesetzten Wegen": „Rausch der Leere", „Mystik ohne Liebe" gegen „evolutive Konvergenz", „Mystik der Personalität"[36].

Die christliche Tradition zeigt aber auch, daß sich diese „vorpersonale" All-Eins-Mystik öffnen kann zur personalen Begegnungs-Mystik; sie vergißt dabei nicht, daß erstere sich auch ein- und verschließen kann gegen den weiteren Aufstieg. Wenn Teresa von Avila in der vierten Wohnung ihrer Seelenburg, dem „Gebet der Sammlung" („Erweiterung oder Gehobensein der Seele, wie wenn das aus einer Quelle strömende und keinen Abfluß findende Wasser die aus einem dehnbaren Stoff gearbeitete Einfassung der Quelle in dem Grade ausdehnt(e), als die Wassermasse zunimmt"), auf Gefahren hinweist, dann meint sie diese „vorpersonale All-Eins-Erfahrung". „Auch hier ist mit dem Übernatürlichen noch das Natürliche vermengt, weshalb der Teufel mehr schaden kann..."[37]. Das entspricht in etwa der von Graf Dürckheim nur berührten Tatsache, daß die Hara-Erfahrung des japanischen Zen zum Bösen gewandt werden kann und wird[38].

Hier, wo nach Teresa das Natürliche eine große Rolle spielt, hat die empirische Wissenschaft der Psychologie ein Wort mitzusprechen. Es muß nüchtern stimmen, wenn das autogene Training nach I. H. Schultz restlos alle sogenannte „mystische" Erfahrung zeitigt, wobei der gewissenhafte Arzt Wert darauf legt, eine psychologische Methode und keine religiöse Heilslehre vorzulegen[39]. Sobald man also von „Bewußtseinserweiterung durch Meditation"[40] spricht, rückt die Meditation in den Bereich des psychologisch Machbaren und Überprüfbaren[41]. Das ist nicht negativ zu bewerten; nur muß der Stellenwert solcher Methoden aufgezeigt und die christliche Verbrämung abgelegt werden; es handelt sich um wichtige Methoden und Erfahrungen, die sich zum Christentum öffnen können, aber aus sich noch nicht christlich sind.

Unter den Vertretern der sogenannten humanistischen Psychologie[42] hat sich besonders A. H. Maslow mit solchen Erfahrungen als „peak experiences" beschäftigt[43]. Das kalifornische Esalen-Institut ist zum Eldorado der Bemühungen geworden, Identitäts- und Bewußtseinserweiternde Erfahrungen zu pflegen[44]. Am sorgfältigsten orientiert über all diese „meditativen" Bemühungen immer noch der wissenschaftliche Sammelband von Charles E. Tart, Altered States of Consciousness[45]. Eine Beschäftigung mit all dem wirkt – besonders wenn sie nicht nur theoretisch geschieht – desillusionierend. So versucht Arthur J. Deikman „meditative Experimente", „mystische Erfahrung", „psychotische Phänomene" und „LSD-Erfahrungen" auf den gemeinsamen Nenner der „Ent-Automatisierung" zu bringen: „Das pragmatische System der automatischen Selektion (des normalen Erkennens und Erfahrens) wird ausgeschaltet oder zerstört, um anderen Bewußtseinszuständen Platz zu machen; der hieraus entstehende Stimulus mag aus der Sicht des biologischen Lebens (das die normale Wahrnehmungs-Ordnung dirigiert) weniger wirkungsvoll sein; aber diese Wirkungslosigkeit kann Welterfahrungen hervorbringen, die vorher unmöglich oder doch unbekannt waren". Ob dies nun kosmisch oder theistisch, als Einheit oder als Dualität zu interpretieren sei, falle nicht unter sein Untersuchungsgebiet, schreibt Deikmann[46]. Walter N. Pahnke berichtet mit William A. Richards über das klassisch gewordene „Harvard-Experiment" mit Drogenerfahrung und zeigt, daß diese gesteuerte und beobachtete Drogen-Erfahrung alle Merkmale der „religionsphänomenologischen" Mystik aufweist: Einheit-erlebend, Realität-erfahrend, Zeit und Raum transzendierend, erhaben, positiv stimmend, paradox, unaussprechlich, im Augenblick und plötzlich sich ereignend, und eben auch, was oft verschwiegen wird, „Positive Changes in Attitude and/or Behaviour", die von Dauer waren[47]. Auch elektroenzephalographische Untersuchungen werden vorgestellt, die allerdings nicht so weit gehen wie eine Untersuchung von Durand Kiefer: „Vielleicht wird es in einem anderen Zeitalter mehr Alpha-Meister, Theta-Meister und Delta-Meister geben (die mit elektronischen Apparaten Meditations- und Mystik-Erfahrung produzieren), als es Zen-Meister, Yoga-Meister und Sufi-Meister zu Beginn des (elektronischen) Zeitalters gab[48]."

[33] Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie, Sorge um den Menschen, Herder-Wien, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1975, 694–697.

[34] Lexikon der Pastoraltheologie, (Handbuch der Pastoraltheologie, Bd V), Herder Freiburg, 1972, 326.

[35] Vgl. das in Anm. 13 genannte Taschenbuch, 22f; 46f; 165f. Dazu J. Sudbrack, Faszination aus dem Osten, GuL 44, 1971, 424–439.

[36] Nach Adolf Haas, Teilhard-Lexikon II, Herder, Freiburg 1971, 178–186.

[37] Die Seelenburg der heiligen Theresia von Jesus (Sämtliche Schriften Bd V), Kösel-Pustet, München 1938, 80. 84 (IV, 3, 10 und 14).

[38] Hara, Die Erdmitte der Menschen, O. W. Barth, München, 75–77, 1. Aufl. 1956.

[39] Anm. 13 genannten Taschenbuch, 147–149, sammelt die Hinweise.

[40] Titel eines Sammelbandes, Herder, Freiburg 1973.

[41] Gerade in seinem letzten Buch betont Balthasar Staehelin, ein Mitarbeiter des genannten Sammelbandes, die Wissenschaftlichkeit seiner Methoden. Der finale Mensch, Therapie für Materialisten, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1976, z. B. 28: „Prinzip der Meditation ... Es kann hier so definiert werden: eine über Jahre dauernde tägliche, spezielle Übung, die sich in den Dienst des Erfahrens und logischen Erkennens des Großen Eins ... stellt."

[42] Charlotte Bühler, Melanie Allen, Einführung in die humanistische Psychologie, Ernst Klett Stuttgart, 1974.

[43] Religions, values, and peak experiences, Ohio State Press, Columbus, 1964.

[44] Eine Situationsanalyse dieser Tendenzen für heute geben George R. Bach, Haja Molter, Psychoboom, Wege und Abwege moderner Psychotherapie, Eugen Diederichs, Düsseldorf 1976.

[45] A Book of Readings, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1969, auch als Paperback.

[46] Deautomatization and the Mystic Experience, 23–43; Experimental Meditation, 199–218.

[47] Implications of LSD and Experimental Mysticism, 399–428.

[48] Meditation and Biofeedback, in einem ähnlichen, weniger hochstehenden Sammelband. The highest State of Consciousness. Doubleday, Garden City, 1972, 322–330.

Dies und vieles andere – fast endlos ließen sich die Hinweise fortsetzen[49] – wird von allzuvielen, die sich mit Meditation beschäftigen und sie lehren, nicht gesehen und noch viel weniger berücksichtigt. Dabei legen sich bei aller Unabgeschlossenheit der Forschungen drei Folgerungen nahe:

a) Die Relativität einer mystischen Erfahrung, die auf der Stufe des All-Eins-Sein stehen bleibt. Sie kann die Absolutheit des wahren Gottes anrühren, sie kann aber auch – wie Teresa mit vielen Traditionszeugen[50] nahelegt – die dämonische Wirklichkeit erschließen; sie kann in einer psychischen Übersteigerung (so warnt J. A. Cuttat vor dem Zen, weil in ihm sich „die übersteigerte Tiefe eines übermentalen, mit nichts mehr konfrontierten Selbst gerade das Attribut der Transzendenz Gottes angeeignet" hat und nach Carl Albrecht gehört die Zen-Erfahrung sogar zur „Pseudo-Mystik"[51]) oder in einer psychischen Gesundung und Festigung die ein empirisch eindeutig festzustellendes Faktum sind, bestehen. Sie kann zur Geistes- und Leibeskrankheit führen[52], sie kann aber auch dem Menschen die Demut eröffnen, die ihn bereit macht für Gott.

b) Daraus ergibt sich einmal die Verantwortung derjenigen, die intensive Meditationsmethoden an andere Menschen heranbringen. Die Warnung vor Massenveranstaltungen dieser Art gehört zum ABC der wahren Meditation[53]. Nur Dummheit oder Verantwortungslosigkeit kann der Grund für Zen-Sitzungen mit 100 oder mehr Anfängern sein.

c) Daraus ergibt sich aber auch die grundsätzlich positive Bewertung von alledem, wenn es in Verantwortung ausgeübt wird. Ob eine „Mystik" Gott und nicht nur ein „erweitertes Bewußtsein" berührt, und ob eine „Meditation" den Weg zu Gott und nicht nur zu sich selbst öffnet, läßt sich auf der Ebene der am Selbst orientierten Erfahrung nicht ermessen – mag sie so erhaben sein wie jnana-(Weisheit) und nirvana-Erfahrung Indiens oder die sunyata-Erfahrung, die D. T. Suzuki im Satori des japanischen Zen findet. Die Kriterien kommen von dem, was die Bhagavadgîtâ bhakti, Liebe und was Richard von St. Viktor „Excessus mentis", Überstieg des Geistes über sich selbst, hin zum Du Gottes nennen[54].

Von dieser Mitte aber erhält die Meditation ihren christlichen Sinn; aus ihrer Kraft kann sie helfen, daß dem Menschen von heute Gott und seine Liebe neu zur Erfahrung werden. Man darf sogar sagen, daß die großen Gott-Erfahrenen der christlichen Tradition, die Mystiker, gewöhnlicherweise – insoweit man hier von „gewöhnlich" sprechen darf – durch Stufen von Meditation und Mystik hindurchgegangen sind, die der All-Einheits-Erfahrung der Naturmystik, des cosmic consciousness (oder der All-Leere-Erfahrung des buddhistischen Anfangs in Indien [R. C. Zaehner]) zumindest sehr ähnlich sehen. Aber seinen christlichen Sinn bekam diese Stufe durch etwas höheres. Teilhard de Chardin hat es in einem Brief von 1935 zu beschreiben versucht: „Das Universum ist eine unermeßliche Sache, wo wir verloren wären, wenn es nicht auf die Person hin konvergiert[55]." Man erkennt darin den Pascalschen Satz wieder: „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich[56]." Ein buddhistisch gewordener, ehemaliger Freund Teilhards, A. Viallet, aber distanziert sich von dem Jesuiten und dreht seine Konzeption um. Er verlangt einen Punkt „Minus Omega", wo Unendlichkeit ohne Personalität, wo Allgemeinheit ohne Individualität erlebt wird. Dies sei der Endpunkt, während der personale Drang Teilhards ein konfessioneller Überbau bedeute[57]. Aber genau darum geht es dem Christentum: daß die Erfahrung – Mystik oder Meditation – gipfele in der Begegnung.

Meditatives Gebet

Ein Meditieren, das sich auf dieses Du Gottes, auf den „Jemanden", der als Antlitz hinter aller Welterfahrung steht, bezieht, das den hohen Berg der Erfahrung bis in die dunkel-helle Wolke der Begegnung mit Gott emporsteigt, ist mit Fug und Recht Gebet zu nennen. Damit nämlich bekommt die Meditationserfahrung eine typisch christliche, monotheistische Struktur.

Umgekehrt sollte das Bemühen um das christliche Beten dahingehen, es in der Erfahrung, in der Meditation zu verwurzeln[58]. Die Geschichte der Gebetstheologie der letzten zweihundert Jahre kreist recht deutlich um diesen Pol der „Erfahrung"[59]. Und moderne Ansätze – gleich ob transzendental-theologisch wie bei Karl Rahner[60] oder rein empirisch wie bei Werner Bernet[61] – bestätigen das Bemühen. Ohne Schwierigkeit läßt sich um den Erfahrungs-Begriff eine Typologie des Betens legen[62]: Öffnet sich die menschliche Erfahrung auf ein Jenseits dessen, was im Selbst beschlossen liegt, oder muß die Erfahrung so bestimmt sein, daß sie grundsätzlich die eigene Subjektivität – transzendental oder empirisch gefaßt – nicht überschreiten darf. Letzteres will doch wohl Walter Bernet behaupten: „Die Erfahrung findet mehr und mehr mit dem ‚Wegfall der Jenseitigkeiten' (Dilthey) ihr Genügen im Endlichen und darin die Kraft, die sie zur bestimmenden Größe der Moderne gemacht hat." Damit aber bleibt für das Beten nichts übrig als eine „Einübung in eine transzendentale Reflexion die sich ähnliche Analogieschlüsse (wie auf ein Heil oder auf eine Person) in Bezug Transzendenz als regressive und illusionäre Trugschlüsse versagt"[63].

Das Buch der Benediktinerin Corona Bamberg, Herstelle, könnte als ein einziger Protestschrei gegen das „Haltmachen im Diesseits" angesehen werden[64]; doch es will nicht protestieren, sondern auf-

[49] Vgl. in meinem Taschenbuch (Anm. 13) den systematischen Überblick: Der wissenschaftliche Befund, 142–163.

[50] Die monumentale Christliche Mystik von Joseph von Görres behandelt zum großen Teil dämonische und falsche Mystik. Von Augustinus bis Franz von Sales hat man die Ambivalenz der All-Einheits-Erfahrung betont.

[51] Asiatische Gottheit – Christlicher Gott, Johannes-Verlag, Einsiedeln, o. J., 36: ein von H. M. Enomiya als Zustimmung aufgefaßtes Zitat von C. Albrecht, steht im Original unter „Pseudomystik"; Das Wort und der Zen-Weg, Ein Vergleich der Mystik bei C. Albrecht mit dem Zen, Entschluß 19, 1974, 177–180; 226–232.

[52] So schildert z. B. Romain Rolland, Das Leben des Ramakrishna, Rotapfelverlag, Zürich, 1964, 245f den Meditationsweg (nach der Art des Tantra): „Selbstverständlich muß dieser furchtbare kongestive Anstieg einen tödlichen Ausgang haben, wenn er bis ans Ende geht – und auf welcher Stufe man auch innehält, seine Ausübung ist nie ungefährlich, Ramakrishna spricht von dem Blutprickeln, das sich gleich im Anfang vom Kopf bis zu den Füßen einstellt. Er sieht Feuerfunken fliegen, leuchtende Nebel, geschmolzenes Metall... „Zahlreiche solcher Ekstatiker sterben an Gehirnblutung..."

[53] Der Schüler von I. H. Schultz, Klaus Thomas, bringt in Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung, J. F. Steinkopf Verlag 1973, 101–108, ein eigenes Kapitel: Gefahren durch nicht-religiöse Meditation und durch nicht-ärztliche Hypnose, mit den Untertiteln: Die Tatsache der Gefahren; die Arten der Gefahren, Beispiele der Gefahren, Systematische Übersicht über beobachtete Gefahren, Auslösung epileptoider Zustandsbilder mit Anfallserscheinungen verschiedener Art und Dauer, Schrifttums-Beispiele von Schäden. Nach ihm bilden gerade echt-religiöse Leitbilder die besten Absicherungen gegen diese Gefahren.

[54] Vgl. J. Sudbrack, Die Exerzitienerfahrung von heute als Ermutigung und Weisung christlicher Meditation, Ordenskorrespondenz, 1976, 337–348.

[55] A.A.O. 248.

[56] Vgl. J. Sudbrack, Die Botschaft des Schweigens, in Heilkraft des Heiligen, Herder Freiburg, 1975, 7–44; 209–212.

[57] Vgl. Anm. 13 genannte Taschenbuch, 74–82.

[58] Dazu J. Sudbrack, Gotteserfahrung in Meditation und Mystik, Lebendige Seelsorge 27, 1976, 35–42.

[59] In etwa nachzulesen bei Fernand Ménégoz, Le problème de la Prière, Straßburg 1932[2] und dann mit modernerem Material, wenn auch unter anderen Gesichtspunkten geordnet, bei Friedrich W. Bargheer, Gebet und beten lernen, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973; aus geistesgeschichtlichem Blickwinkel ist die Situation beschrieben in J. Sudbrack, Beten ist menschlich, Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen, Herder Freiburg 1973, besonders 31–115. Hermann Schmidt, Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen, Benziger, Einsiedeln, 1972, gibt eine Dokumentation der heutigen Situation.

[60] Vgl. Michael Messner, Die ewige Unruhe zum je größeren Gott. Zur Theologie des Gebetes und ihrem ignatianischen Hintergrund nach Karl Rahner, GuL 47, 1974, 244–256.

[61] Gebet, Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1970.

[62] Vgl. dazu den Versuch in Beten ist menschlich (Anm. 57) 116–139: Beten als Anti-beten; Beten als verbindliches Nachdenken; Beten aus Ausbrechen aus dem Gefängnis; Beten als sprechender Glaube; Beten als Ausdrücklich-Machen der Transzendenzerfahrung; Beten als Urtat menschlicher Freiheit.

[63] A.a.O 15. 116

[64] Wer sich dem An-spruch stellt. Zum Gebetscharakter des Lebens, Echter-Verlag, Würzburg, 1976; die Ziffern im Text bedeuten Seitenangaben des Buches.

weisen und Erfahrungen vermitteln. In ständig neuem Ansatz legt es die Grundsituation des menschlichen Lebens frei, die Offenheit zum Überstieg: „Da ist ein Loch in der Tür" (9). Es ist lohnend, anhand dieses „An-spruchs" der zentralen Frage unseres heutigen Christentums nachzugehen: „daß das Beten zur Erfahrung werde".

Das literarische Genus, daß die promovierte Germanistin meisterhaft beherrscht, ist das der Mystagogie. Meines Wissens hat Irene Behn zum erstenmal diese glückliche Unterscheidung getroffen[65], Mystologie als wissenschaftliche oder reflexe Beschäftigung mit dem Phänomen der Gotteserfahrung; Mystik als die Erfahrung selbst oder der ungebrochene Bericht über die Erfahrung; Mystagogie aber als die „hinführende Einladung zum Nachvollzug". Daß die Genera sich vermischen können (und auch müssen), zeigt vorliegendes Buch recht deutlich. Es hat viele „mystologische" Partien, wo also reflektiert wird über den Zustand des modernen Menschen (z. B. der Beginn 9); an manchen Stellen geht es über in direktes Gebet, wird nach Irene Behn also „mystisch" (z. B. 98), doch der Grundzug ist eindeutig mystagogisch: hinführend zum Vollzug.

Es wäre wichtig, wenn diese dreifache Ebene, über Meditation und Gebet und Mystik zu sprechen, heute im Gespräch ernst genommen würde. Dann kämen Fehlurteile, die Büchern „über" Meditation und Gebet vorwerfen, daß sie nicht „meditierend" und „betend" genug seien, nicht mehr vor[66]. Und dann könnte auch umgekehrt manches hemmungslose, sogenannt „mystisch-meditative" Einherreden, was die oben aufgezeigte Verwirrung hervorbrachte, auf seine innere Struktur befragt werden[67].

Schwester Coronas Buch ist genau aufgebaut, obgleich man am Stil (am griffigsten ist er zu Beginn) und an Zitaten die Perioden des Niederschreibens ablesen kann (z. B. Kaschnitz, 24. 25. 26. 69. 71: Willms 100. 102. 101. 104. 106). Zu Beginn führt der Weg in das Suchen und Ahnen des Menschen hinein. Das reicht tief, bis in eine modern empfundene „dunkle Nacht", bis ins „Ur-Gebet der Verlassenheit"; „Beten heißt dann: die radikale Verlassenheit artikulieren ... aufschreien aus der Heillosigkeit" (73f). In einigen Kapiteln wird dann das Beten als Bekennen, Begegnung, Lieben beschrieben. Das Schlußkapitel nimmt wieder um die nun geläuterte Grundstimmung des Anfangs auf: „Sehnsucht nach Gott spricht sich eigentlich in jeder Art von Gebet aus". „Sehnsucht ist wirklich die hiesige Form der Liebe". „Jede Sehnsucht ist irgendwie Todessehnsucht, Verlangen einer Liebe nach der Aufhebung aller Trennung, an der sie sich wundreibt." Doch der Christ „hat, woran er sich halten kann." (140. 151. 144. 147).

Als erstes fällt die Sprache des Buches auf: Kurze Sätze, die einen oftmals unvermittelt in die Gegenwart stellen: „Doch hie und da merkt einer auf"; „Das gab es und gibt es noch heute". „das reißt einen auf"; „so springt es uns an" (12. 49. 14. 108). Man wird an die expressionistische Sprache E. Blochs erinnert. Nur selten nähert sie sich dem Banalen: Vorflimmern der Röhre, Luken dichtmachen, der schon vergessene Schlager des „fahren mit Theo nach Lodz", oder an einen Truismus grenzend: „entweder man geht ein oder man geht aus sich heraus" (12. 65). Oftmals aber gelingen Formulierungen, die man sich merkt: „Gott fügt die Freundschaft, er verfügt auch die Einsamkeit"; „Glaube an den Anderen will ins Wort"; „Das Gebet wird vom Schweigen aufgeschluckt" (117. 80. 52). Vielleicht sind die Bindestrich-Worte etwas zu häufig (An-spruch, abwesend-nahes Geheimnis, unbekannt-bekannt, Klage-Fragen, Unverfügbar-Untergründige) und man sollte auch die Grammatik nicht ändern („sich von ihm begegnen lassen" 114. 107). Doch das sind nur Randunsicherheiten einer Sprache, die ihren „Sitz im heutigen Leben" hat.

Das gilt noch mehr für die zugrunde liegende Theologie, die natürlich kein theoretisches Weltgebäude, sondern eine Welterfahrung von heute meint. Es ist fast eine in dichterische und mitvollziehende Sprache gebrachte Rahner-Theologie. Vom Kategorialen her tastet sie sich zurück zum Transzendentalen. „Im Fluß des normalen Lebens streckt sich dem, der nicht blind ist, der anrührende Finger entgegen" (14). „Es ist ... der Sinngrund des Daseins insgesamt, der so und so anrührt" (20). Die Oberfläche der machbaren Welt und die Eindimensionalität des rationalisierenden Intellekts werden zur Tiefe durchstoßen. Aber die eigene Tiefe des Menschen gibt keine Antwort: „Wem hilft das alles in einer Wirklichkeit, die kein Gegenüber hat?" (25). In all den Sorgen und Ängsten im Inneren des Menschen scheint das auf, was Karl Rahner das „übernatürliche Existential" nennen würde; eine Wende, wo die Klage zum Gebet, wo die Verlassenheit zur Entscheidung für das Vertrauen, wo die Leere zur Fülle wird. „Es ist die mögliche Hoffnung, die im Unabgeschlossen-Ungeschützten dieser fassungslosen Frage steckt. Es ist das Nein zum endgültigen Nein" (67). „Heiterkeit und Todeslust" treffen sich in „abgründiger Freude" (69). Und dies eröffnet die höchste Möglichkeit des Menschen: „Daß wir zu Gott Du sagen können, macht uns zu Menschen" (59); nur in der Entscheidung entsteht Liebe (die Seiten, die um Ignatius von Loyola kreisen, 119–132); es ist die Personalität des Gottes, der sich mitgeteilt hat (114), es ist das Geschenk der Gnade – „daß das Ersehnte nie erzwungen, sondern nur erwartet werden kann" worauf die christliche Sehnsucht ruht. „Sehnsucht (aber) ist wirklich die hiesige Form der Liebe" (151), „Sehnsucht steht da gleichsam schon auf der Schwelle zur Schau" (144), „Sehnsucht nach Gott spricht sich eigentlich in jeder Art von Gebet aus" (140). Hier wird die „Trennungslinie zwischen Glaubenden und Glaubenslosen" unscharf (72). Vielleicht hat die Gottferne der letzteren „mehr Gewicht und Redlichkeit ... als (die) gängigen Bitten der Frommen ..." (75). Aber hier rückt die Gestalt Jesu stärker als sonst in die Mitte: „Wir müssen wie Christus das irdische Leben bis zur Neige auskosten, was bedeutet: bis zur äußersten Verlassenheit von dem Gott, der gerade und nur so bei uns ist und uns hilft" (74).

Aus alledem ist verständlich, daß der Grundton der Spiritualität dieses Buches ein sehnsüchtiges Ausschauhalten ist und ganz und gar nicht mit dem übereinstimmt, was heute oftmals als „o. K."-Spiritualität mit der Anweisung verkauft wird: „Sei zufrieden in deinem Jetzt". Erst nach dem Schrei von Golgotha (76) folgen die freudigen Kapitel über das „Gebet des Bekennenden, der Versammelten, der Begegnenden, der Liebenden"; und selbst dort bricht immer wieder in Radikalität durch: „Bekenntnis ist da, wo der Beifall aufhört und das Ärgernis beginnt" (79). Diese Kapitel legen eine Kritik an dem Nietzsche-Wort von den Christen, die freudiger aussehen sollten, nahe. Ob diese „Freude" nicht von mancher „Meditations-Literatur" zu billig verkauft wird? Kann nicht die christliche Freude erst dort reif werden, wo sie die christliche Trauer ganz durchlebt? Gibt es ein Ostern ohne Karfreitag? Die wichtigste Mahnung dieses Buches an alle meditative, „mystagogische" Literatur lautet: Je ernster einer die Situation des Menschen nimmt, um so froher kann er die Erlösungsgnade erfahren[68]. Und dieses Buch stimmt froh – gerade weil es so ernst ist.

Allerdings sind seine Seiten unverkennbar von der Individualität der Vf.in geprägt. Man könnte die Grundstimmung „steil" nennen; der Leser ist immer und ganz angefordert (nicht nur in seiner lesenden Aufmerksamkeit, sondern tiefer noch im ethisch-religiösen An-spruch). Es geht um Erfahrung; und doch fällt z. B. die Natur-Erfahrung (nach Bonaventura: das andere Buch Gottes) oder die Leib-Erfahrung (die Grundlage von Symbol, Ritus, Körperhaltung) aus. Kunst wird nur in der dialogisch herausfordernden Gestalt des geschriebenen Wortes hinzugezogen. Und immer wieder spürt man, wie sich Vf.in nach fast elitär zu nennenden Aufschwüngen bewußt – und natürlich in der Logik des Christlichen – zum Einfachen, Schlichten zwingt. Auf Johannes vom Kreuz, Augustinus und Meister Eckhart – „Gibt es das? Die Mystiker stammeln manchmal davon: daß der Geist des Ewigen das Innerste umfängt ..." – folgt das bescheidene: „Was ‚irdische Hand nicht schreiben kann' ist im Handfesten zu suchen, aufzuspüren ..." (118. 120; vgl. 30f). Ist das Geste oder Anliegen?

Am deutlichsten wird es in den spärlichen Zeilen über das „Bittgebet", das stets das Gebet des Volkes war. Hier fallen nur kritische Worte. Aus Distanz wird geschrieben: „Der Betende spricht ja sich aus, wie er als Kind seine kleinen Sorgen und Freuden ausgesprochen hat, arglos und vertrauend, erfolgsgewiß oder auch bettelnd, jedenfalls so, daß die Frage gar nicht aufkommt, ob einer zuhört ..." Selbst

[65] Spanische Mystik. Darstellung und Deutung, Patmos, Düsseldorf 1957, 8. 760–762.

[66] Als Beispiel einer solchen Verkennung der Ebenen kann eine Besprechung (Meditation, Theorie und Praxis) im Theologischen Literaturdienst 72/31, S. 1 (W. Massa) dienen.

[67] Es ist nur zu begrüßen, daß F. Wulf es gewagt hat, weltanschauliche und sogar „theologische" (fast ein Schimpfwort für die entsprechenden Kreise) Fragen in Bezug auf Meditationsmethoden von Graf Dürckheim zu stellen: „Die Wende zum Initiatischen", Meditation als Heilslehre, GuL 49, 1976, 461–468; 50, 1977, 59–68.

[68] Diese Erfahrung entspricht der Karl Rahners. Wann er schon in einem frühen Aufsatz von 1954 „Über die Erfahrung der Gnade" spricht, zeichnet er sie zutiefst aus der Karfreitagssituation der Gegenwart: „Dann ist die scheinbar unheimliche Bodenlosigkeit unserer Existenz, die wir erfahren, die Bodenlosigkeit Gottes, der sich uns mitteilt, das Anheben des Kommens seiner Unendlichkeit, die keine Straßen mehr hat, die wie ein Nichts gekostet wird, weil sie die Unendlichkeit ist." Schriften zur Theologie III, Benziger Einsiedeln 1958, 105–109.

[69] Vgl. J. Sudbrack, Ohne Jesus kein Bittgebet, Lebendige Seelsorge 28, 1977, 83–91.

das „Die Schrift gebietet es doch so ..." wird beantwortet mit „So straft das reale Leben auf vielerlei Weise seinen Kinderglauben Lügen ... wo bleiben nun die Gebetserhörungen?" (49ff). Ich glaube nicht, daß man diese richtig und scharf gestellten Fragen nur mit Hinweisen beantworten kann wie: „Zu leicht wird Beten billig, ein seichtes Wortgeklingel ..." (59), oder: „Gebet auch für den neben mir, den geliebten, oder den kaum erträglichen Mitmenschen, kann sich leicht verkehren in die fromm-dreiste Manipulation des ewigen Willens, in den kindischen Versuch, um jeden Preis den eigenen Willen durchzusetzen" (141). Die christologische Mitte des Betens müßte noch maßgebender sein, um der Tradition der christlichen Bitte gerecht zu werden; die Einschränkung auf die richtige, aber doch nur innerliche Formel genügt nicht: „‚Zeige dich', das will Begegnung nicht erst herbeiführen ... das streckt sich aus nach ihrem Tiefsten" (117)[69]. Bittgebet ist mehr!

Aus dieser Steilheit der Welterfahrung stammt auch das für eine Benediktinerin auffällige Zurücktreten der Kirchlichkeit. Die Kirche des Gebets baut sich im Buch von innen nach außen auf, von der Notwendigkeit des Bekennens: „Wir sehr es dazu aber den unvertauschbaren Einzelnen braucht, aus dessen je eigener Betroffenheit und persönlicher Entscheidung solches Bekenntnis kommt: privat kann es nicht sein" (86). Der Bekennende „brennt nach dem vollen Akkord des gemeinsamen Bekennens". Und so ist es wahr, „daß man nur im Beten mit anderen ein christlich Betender" wird (96–97). Das ist alles richtig; doch die Kirche ist auch der behütende Raum, der vor dem existentiellen Beten, vor dem totalen Engagement schon die Tür geöffnet hat. Das Lied von Péguy über die Schönheit des Kindes, das beim Beten einschläft, paßt nicht ganz in die Welterfahrung der Autorin. Doch diese stimmt in auffälliger Weise mit Karl Rahner zusammen, der noch im letzten Band seiner Schriften schreibt: „Auf jedenfall ist die Kirchlichkeit grundsätzlich nur als partikuläres und in seinem wahren Sinn sekundäres Moment an der Frömmigkeit zu werten[70]." Ob man nicht doch mehr sagen kann über die Kirchlichkeit unseres Betens?

Damit scheint auch zusammenzustimmen, daß der Gegensatz zwischen dem Kategorialen (wohinein Kirche gehört) und dem Transzendentalen (die direkte Offenheit des Menschen auf Gott) zu stark wird. Dies klingt bei Corona Bamberg gleich im ersten Kapitel auf: „Es wird ihm plötzlich bewußt – selbst in einer tiefen menschlichen Liebe –, daß er im letzten mit sich allein ist" (7). Sicher, diese Rücksetzung menschlicher, „kategorialer" Liebe wird in späteren Kapiteln zurecht gerückt; aber ich fand die stillschweigende Kritik auf einer Einladung des Pfälzer Exerzitienhauses Maria Rosenberg berechtigt, wo die entsprechenden Einleitungssätze zitiert werden, aber statt des „selbst in einer tiefen menschlichen Liebe" nur Pünktchen zu finden waren[71]. Hat das christliche Bekenntnis zum menschgewordenen Gott und seiner Lehre von der Nächstenliebe, die der Gottesliebe gleichgeordnet ist, nicht die Sprengkraft, die saubere Trennung von menschlichem-Du-gleich-kategorial und göttlichem-Du-gleich-transzendental zu durchbrechen und die Entgegensetzung von Liebe zum Menschen und Sehnsucht nach Gott zu desavouieren? Hier wohl zeigt sich, daß auch die Transzendental-Theologie (wie jede andere!) ihre Grenzen hat.

Doch all dies sollte weniger als Kritik denn als eine Charakterisierung des beispielhaften Buches gewertet werden, und als eine Aufforderung an Vf.in für eine Fortsetzung, vielleicht mit dem Titel: Der Alltag des Betens.

Denn Beten bleibt unterwegs; es geschieht in der Kraft des Geistes, der uns rufen läßt: „Komm, Herr, komme bald! Und er ist zugleich der ihnen Entgegenkommende, von dem es in der Apokalypse heißt: Und der Geist und die Braut rufen: Kommt!" (151).

[70] Zur geistlichen Woche, Freude am Glauben in unserer Zeit, 2. 11. 1976 – 6. 11. 1976.

[71] Vgl. im XII. und bisher letzten Band der Schriften zur Theologie, Benziger, Zürich 1975, 591: „... wo die Transzendenzbewegung die Endlichkeit des kategorialen Gegenstands als solche erfahren läßt." Und dazu die Anmerkung: „Als kategorialer Gegenstand ist hier zunächst das andere, endliche und unmittelbare Du gemeint, die Mitwelt also und nicht nur die Umwelt."

Einführung in die Theologie

Von Siegfried Wiedenhofer, Regensburg

„Daß übrigens das Bedürfniß nach methodologischen, zu dem Anfänger und seinen Bedürfnissen heruntersteigenden Encyklopädien noch immer da sei, wird Niemand in Abrede stellen. So las ich noch unlängst in der Vorrede zur zweiten Auflage von Petri's geschätztem Lehrbuche der Religion (S. VIII): ‚Wäre es nicht überhaupt zu wünschen, daß namentlich die Universitätslehrer etwas mehr sich selbst verleugneten und in ihren mündlichen und schriftlichen Unterweisungen die künftigen Pfarrer und deren Gemeinden etwas liebevoller berücksichtigten? Die Wissenschaft brauchte darum nicht in Verfall zu kommen'."[1]

So K. R. Hagenbach, der Verfasser der wahrscheinlich erfolgreichsten theologischen Enzyklopädie des 19. Jh.s, 1845 in der Vorrede zu deren 2. Aufl. Blättert man die Einleitungen solcher theologischen Enzyklopädien des letzten Jahrhunderts durch[2], so erhärtet sich rasch der Eindruck, daß sich die Probleme des Theologiestudiums und daher auch der Aufgabenbereich einer Einführung in die Theologie so wesentlich gar nicht geändert haben. Das Interesse konzentrierte sich damals besonders auf die sogenannte Formalenzyklopädie, d. h. die Belehrung über Wesen, Inhalt, Zweck, Gliederung und Einheit der Theologie, meist verbunden mit wissenschaftstheoretischen, wissenschaftsklassifikatorischen und wissenschaftspolitischen Erörterungen (Theologie als Wissenschaft, Theologie im Rahmen des Wissenschaftskosmos, Theologie an der Universität). Vielfach vereinten sich damit auch Einführungen in die Methoden der Theologie sowie Hinweise zur Technik des wissenschaftlichen Arbeitens und zur Studienpraxis. Bisweilen gab es zusätzlich Versuche einer knappen Stoffübersicht bzw. einer Übersicht über den Forschungsstand. Nicht selten ging man auch auf die subjektiven Voraussetzungen des Theologiestudiums (Charakter, Glaube, Spiritualität) näher ein. Das sind im Grunde auch die Themenbereiche, die in gegenwärtigen Einführungen in die Theologie allenthalben begegnen. Was diesen allgemeinen Rahmen betrifft, ist also durchaus ein Traditionskontinuum vorhanden, wenn es auch während der ersten Hälfte des 20. Jh.s zu einem dünnen Rinnsal zusammengeschmolzen ist[3]. Seit den 60er Jahren änderte sich dann die Situation ziemlich rasch. Eine Reihe von Anstößen – darunter sicher die zunehmende Pluralität expliziter Theorieentwürfe, die verstärkte Forderung nach Interdisziplinarität der Forschung, das Sachbuchinteresse der breiten Öffentlichkeit und vor allem die Studienreformbemühungen – haben in der Zwischenzeit die Einführungsliteratur generell zu einer der prosperierendsten Gattungen auf dem heutigen Buchmarkt gemacht. Im Bereich der Theologie hat die Studienreformdiskussion bald gezeigt, daß die Probleme, die speziell zu Beginn des Studiums entstehen, nicht in einer einzigen einführenden Veranstaltung aufgegriffen werden können, sondern daß entsprechende fachspezifische Veranstaltungen (Einführungen in Methode, Grundprobleme, Situation und Ziel der einzelnen Fächer bzw. Fachgruppen) und fächerübergreifende Lehrveranstaltungen zu einem einheitlichen Kernbereich des Studiums koordiniert werden

[1] K. R. Hagenbach, Encyklopädie und Methodologie der Theologischen Wissenschaften, 12. Aufl. hrsg. von M. Reischle, Leipzig 1889, S. IV.

[2] Vgl. die Übersichten bei G. Heinrici, Encyklopädie, theologische, in: RE V (3. Aufl. 1898) 351–364, bes. 357–364; G. Ebeling, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: ZThK 67 (1970) 479–524, bes. 484–489.

[3] Auf katholischer Seite sind eigentlich als bekanntere deutschsprachige Werke nur zu nennen: Einführung in das Studium der katholischen Theologie, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität München, München 1921; J. Bilz, Einführung in die Theologie. Theologische Enzyklopädie, Freiburg i. Br. 1935; A. Kolping, Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. Mit einem Anhang: Ziele und Wege der Seminararbeit von F. Stegmüller, Münster 2. Aufl. 1963 (1960).

müssen, wobei im einzelnen freilich immer noch ein breiter Raum von Möglichkeiten übrig bleibt[4]. Dementsprechend groß ist auch die Bandbreite heute angebotener Einführungsliteratur. Eine kleine Auswahl davon soll im folgenden etwas ausführlicher vorgestellt werden. Außer acht bleiben müssen die Einführungen in die Technik des wissenschaftlichen Arbeitens[5], die Einführungen in die Methoden der Theologie[6] sowie die Einführungen mit den Schwerpunkten Wissenschaftstheorie und Spiritualität[7].

1. Der traditionellen theologischen Enzyklopädie am nächsten kommt die Einführung in die Theologie, die Gerhard Ebeling 1975 vorgelegt hat[8].

Sie geht zurück auf zwei Lehrveranstaltungen an der Universität Zürich (1972 im Rahmen eines theologischen Grundkurses und 1974 vor einem breiteren Hörerkreis) und dreht sich um die Frage der Einheit und Ganzheit der Theologie im Zusammenhang mit der Totalität der Wirklichkeitserfahrung. Auf die mangelhafte Klärung dieser Hauptfrage wird die Orientierungskrise im Theologiestudium vor allem zurückgeführt. Die enzyklopädische Orientierung, die diesem Mangel abhelfen soll, setzt sich freilich ein begrenztes Ziel. Sie ist weder umfassende Besinnung auf Wesen, Sache, Methode, Sprache und Wahrheit der Theologie im Sinne einer Fundamentaltheologie, noch auch exakt das, was man früher Formalenzyklopädie genannt hat, weil hier auf eine explizite wissenschaftsmethodologische Grundlegung verzichtet wird; noch ist sie einfach eine Realenzyklopädie, die in Methoden, Forschungsstand, Quellen und Literatur einführt. Es handelt sich vielmehr um eine aufeinander erfolgende Darstellung einzelner Disziplinen mit dem leitenden Interesse, zum Nachdenken über ihre Einheit anzuregen (VIIf., 9ff.)[9]. Bei den theologischen Fächern stehen besonders die Fragen im Vordergrund: „Inwiefern repräsentiert die Disziplin einen notwendigen Aspekt der Theologie? Warum muß sie als selbständige Disziplin behandelt werden? Und was macht sie zu einer theologischen Disziplin?" (12).

Nach dem einleitenden 1. Kap. (1–12) setzt die Reflexion sofort bei der Wissenschaft vom NT ein (2. Kap., 13–25), weil dieses den „Quellgrund" christlicher Theologie bildet und die „maßgebende Überlieferung des Christlichen" vermittelt (16). Vom Zusammenhang AT-NT her beleuchtet das 3. Kap. (26–39) die Wissenschaft vom AT. Ihm folgen in historisch und systematisch begründeter Verknüpfung (religionsgeschichtliche und philosophiegeschichtliche Verflechtung christlichen Glaubens und gegenwärtige Konfrontation mit der Welt der Religionen und Philosophien) im 4. Kap. (40–53) die Vorstellung der Religionswissenschaft und im 5. Kap. (54–68) die Vorstellung der Philosophie. Das Stichwort Geschichte wird im 6. Kap. (69–82) in der Behandlung der „umfassendsten theologischen Disziplin", der Kirchengeschichte wieder aufgenommen. Unter dem Titel der Natur- und Geisteswissenschaften weitet sich der Blick im 7. Kap. (83–97) dann in anderer Hinsicht. Hier geht es um Fragen des Wissenschaftsverständnisses überhaupt, um den Ort der Theologie im Rahmen der Wissenschaften und um ihre Stellung an der Universität, Fragen, die im 8. Kap. (98–112) speziell unter dem Thema Humanwissenschaften fortgeführt werden. Die noch folgenden Disziplinen haben ihr Gemeinsames darin, daß es ihnen in erster Linie um den Wirklichkeits- und Gegenwartsbezug der Theologie geht. Eröffnet wird diese Phase – in Abkehr von der üblichen Einordnung am Schluß des Fächerkanons – von der Praktischen Theologie (9. Kap., 113–129), weil sich hier die Grundfrage dieser Fächer in äußerster Schärfe aufdränge (113–115). Geht es in diesem Kapitel um das Leben der Kirche, so im folgenden 10. Kap. (130–145), das die Dogmatik behandelt, um die Wahrheit des Glaubens und im 11. Kap. (146–161), das der Ethik gewidmet ist, um die Angemessenheit sittlichen Verhaltens. Das abschließende 12. Kap. (162–175) trägt den Titel Fundamentaltheologie. Diese im evangelischen Raum noch in Formierung begriffene theologische Disziplin hat stellvertretend für alle theologischen Fächer die Aufgabe der Besinnung auf die Wahrheit, d. h. Einheit, Ganzheit, Notwendigkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie. Es folgen noch ein kurzer Text Luthers über das Theologiestudium als Nachwort (176–178) und ein bibliographischer Anhang (179–190) mit gut ausgewählter Literatur zu den einzelnen Kapiteln.

Eine Würdigung wird streng auf die Intention des Buches achten müssen, das weder eine ausgearbeitete fundamentaltheologische Theorie noch eine umfassende theologische Enzyklopädie sein will, sondern nur den Anspruch einer einführenden Orientierungshilfe, eines Denkanstoßes stellt, dessen experimenteller und fragmentarischer Charakter ausdrücklich unterstrichen wird (VII, 2, 9, 12). So gesehen ist es erstaunlich viel, was hier im äußerst knappen Raum von ca. 12 Vorlesungsstunden an Informationen, Überlegungen und Anstößen geboten wird. Hinzu kommt noch die Übersichtlichkeit und Verständlichkeit der Darstellung, so daß diese enzyklopädische Einführung in die Theologie eigentlich keiner zusätzlichen Empfehlung mehr bedarf.

Andererseits ist auch diese Einführung z. T. offen, z. T. verdeckt von einem in sich konsistenten Theologieverständnis getragen. Theologie ist für den Vf. in einem zweifachen und doch wieder einheitlichen Sinn Hermeneutik: einmal in einer Aktualisierung Lutherischer Theologie als gegenwärtige Verantwortung der reformatorischen Konzentration auf Wort und Glaube[10] und zum anderen in Anknüpfung an Heideggers phänomenologisch-ontologischer Analyse menschlicher Existenz – zugleich aber auch Anregungen aus dem die radikale Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit der Wirklichkeit herausstreichenden Seinsdenken des späteren Heidegger aufnehmend – als Verstehenslehre und Sprachlehre des Glaubens, so daß sich nun ein integrales Verständnis von Theologie ergibt, insofern diese vom Wort- und Sprachgeschehen der Verkündigung ausgeht und wieder in dieses einmündet und so zum rechten Selbstverständnis anleitet[11]. Dieses Verständnis von Theologie liegt auch der enzyklopädischen Orientierung zugrunde. Die Theologie gewinnt ihre Einheit aus der fundamentalen Einheit

[4] Vgl. dazu Studium Katholische Theologie. Berichte, Analysen, Vorschläge, Bd. 5: Rahmenordnung, hrsg. von der Kommission „Curricula in Theologie" des Westdeutschen Fakultätentages durch E. Feifel, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 44–46, 51–56, 79–81, 99–101; bzw. im Entwurf einer revidierten Fassung 45f, 46f, 49–51, 56–62, 66–80, 81–100, 101f; Reform der theologischen Ausbildung, Bd 11: Empfehlungen zum Theologiestudium, hrsg. von T. Rendtorff und H. Reiß im Auftrag der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums, Stuttgart-Berlin 1974, 13–26, 54f, 78–92.

[5] Direkt auf die Theologie bezogen: A. Raffelt, Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde (theologisches seminar), Freiburg-Basel-Wien 1975; die in Anm. 9 genannte Arbeit von J. Wohlmuth - H. G. Koch; M. Greschat u. a., Studium und wissenschaftliches Arbeiten. Eine Anleitung, Gütersloh 1970.

[6] G. Adam - O. Kaiser - W. G. Kümmel, Einführung in die exegetischen Methoden (studium theologie 1), München 5. neubearbeitete Aufl. 1975 (1963); Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, hrsg. von J. Schreiner, Würzburg 1971; G. Fohrer u. a., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik (Uni-Taschenbücher 267), Heidelberg 1973; H. Barth - O. H. Steck, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1971; H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 5. Aufl. 1976 (1967); W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit (Kleine Schriften zur Theologie), München 1967; G. Sauter - A. Stock, Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung (studium theologie 2), München-Mainz 1976; Ch. Bäumler u. a., Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie. Eine Einführung (studium theologie 4), München-Mainz 1976.

[7] Eine ausgesprochene wissenschaftstheoretische Einführung in die Theologie gibt es m. W. nicht. Vgl. einstweilen W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973. Zur Spiritualität: K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 191), Gütersloh 2. Aufl. 1977 (1962); H. Thielicke, Kleines Exercitium für Theologen (Furche Bücherei 231), Hamburg 1965.

[8] **Ebeling,** Gerhard: **Studium der Theologie.** Eine enzyklopädische Orientierung. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975. XVI, 190 S. (Uni-Taschenbücher, 446) kart. DM 15,80.
Zu diesem mehr enzyklopädisch orientierten Typ gehören außerdem: K. Schwarzwäller, Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart-Berlin 1976; J. Wohlmuth - H. G. Koch, Leitfaden Theologie. Eine Einführung in Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie (Arbeits- und Studienbücher Theologie), Zürich-Einsiedeln-Köln 1975; Wissenschaftliche Theologie im Überblick, hrsg. von W. Lohff und F. Hahn (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1402), Göttingen 1974; F. Mildenberger, Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre, Stuttgart 1972; Was ist Theologie? hrsg. von E. Neuhäusler und E. Gössmann, München 1966; Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, hrsg. von R. Bohren, München 1964; G. Otto, Einführung in die Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch (Kohlhammer Urban-Taschenbücher, T-Reihe 621), Stuttgart u. a. 1976; Einführung in die Praktische Theologie, hrsg. von R. Zerfaß und N. Greinacher (studium theologie 3), München-Mainz 1976.

[9] Bereits 1969 ist vom Plan die Rede, eine „Theologische Enzyklopädie als Fundamentaltheologie" zu schreiben (G. Ebeling, Wort und Glaube Bd. II, Tübingen 1969, S. IV). Die vorliegende Arbeit ist als „Vorarbeit" dazu zu verstehen (G. Ebeling, Wort und Glaube Bd. III, Tübingen 1975, S. III).

[10] Vgl. G. Ebeling, Wort und Glaube, Tübingen 3. Aufl. 1967 (1960), S. V.

[11] Vgl. u. a. G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik (1959), in: ders., Wort und Glaube, Tübingen 3. Aufl. 1967, 319–348.

des hermeneutischen Prozesses (11, 118, 172f), dessen Inhalt und Gegenstand das Wortgeschehen ist (127), als die Weise, wie die Wirklichkeit für den Menschen erst „wirklich" wird (123, 172), konkret als geschehene und als zu geschehende Verkündigung und Überlieferung (17f, 80, 122, 127), dessen Vollzugsgestalt deshalb letztlich auch nicht von außen, sondern nur aus seinem eigenen Gegenstand bestimmt werden kann (4f, 171–175). Hier wirkt sich sofort auch das reformatorische Vorverständnis aus, insofern die im hermeneutischen Prozeß wirksame Fundamentalunterscheidung als Verhältnis von Gesetz und Evangelium bestimmt wird (19f, 144f, 171f) und daher Philosophie und Ethik (und ähnliches gilt wohl auch für die Wissenschaften) gerade als „Gesetz" zur Theologie in Differenz und Verbindung stehen (vgl. 59, 157–159). Wo solche mehr oder minder konfessionstypischen Topoi auftauchen (etwa auch noch im Verhältnis Heilige Schrift – Kirche, Dogma, Lehramt; vgl. 135–139, 141) sind sie jedoch im Rahmen dieser introduktorischen Reflexionsstufe nicht exklusiv, sondern inklusiv interpretiert:

„Von der Theologie her gesehen aktualisiert sich am Verhältnis zur Philosophie die im Verständnis des Evangeliums verankerte Unterscheidung zweier ‚Reiche', ob man sie nun mit der Scholastik im Sinne von Natur und Gnade oder mit der reformatorischen Theologie im Sinne von Gesetz und Evangelium interpretiert" (59, vgl. 144f, 172).

Einen weiteren neuen Akzent erhält die Theologie als Hermeneutik durch die Erweiterung um das Verifikationsproblem und das Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie: es wird von der Bewährung des Glaubens gesprochen, seinem Beitrag zur Erhellung gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung, vom Wirklichkeitsbezug der Theologie (4f, 110, 111f, 115, 144, 164, 168, 170, 174f) – eine Fragestellung, die in dieser Form dem hermeneutischen Denken keineswegs selbstverständlich ist und eher eine Reaktion auf die gegenläufigen Interessen des analytischen und dialektischen Denkens sowie auf die jüngste wissenschaftstheoretische Diskussion in der Theologie darstellt. Diese Erweiterung ist freilich mehr angedeutet als ausgeführt, so daß man mit einiger Spannung auf die Fundamentaltheologie des Vf.s wartet, zu der die enzyklopädische Orientierung nur eine „Vorarbeit" darstellt.

2. Zum Typ der mehr inhaltlich orientierten Einführung in die Theologie, einer theologischen Einführung in den christlichen Glauben also[12] gehören die beiden ebenfalls auf Lehrveranstaltungen zurückgehenden Beiträge der evangelischen Theologen Bernhard Maurer[13] (Pädagogische Hochschule Freiburg) und Johannes Wirsching[14] (früher ebenfalls Freiburg, jetzt Kirchliche Hochschule Berlin), die hier zusammen besprochen werden können, weil das Grundkonzept beider Bücher auf gemeinsame Gespräche und Lehrveranstaltungen zurückreicht. Für beide Bücher ist der religionspädagogische Kontext charakteristisch, obgleich sie sich auch an einen weiteren Leserkreis wenden (Maurer 5f; Wirsching 9f). Beide enthalten den gleichen Grundriß.

Der erste Teil (bei Maurer 9–91 mit „Ortsbestimmung: Von der Wirklichkeit des Glaubens", bei Wirsching 11–49 mit „Hinführung. Voraussetzungen des Glaubens" überschrieben) erörtert vorderhand den anthropologischen Ansatzpunkt (bei Wirsching mehr pädagogisch orientiert: der Mensch als lernendes Wesen, Menschsein als eigentliches Lernziel, der christliche Glaube als solches Lernmodell, 11–19, bei Maurer allgemeiner kulturwissenschaftlich und geistesgeschichtlich orientiert: der Mensch heute als entfremdeter Mensch inmitten einer säkularisierten Welt, der wahre Mensch als der Glaubende und Liebende, 9–44); dann wird versucht, das Phänomen der Religionen anthropologisch aufzuschließen (die Religionen als Gesamtdeutungen des Daseins bzw. als Ausdruck menschlichen Selbst- und Weltverständnisses: Maurer 4–73; Wirsching 19–28), um schließlich von da aus, aber zugleich unter Hervorhebung der biblischen Normierung Theologie als kritische Theorie des Glaubens zu bestimmen (Wissenschaftlichkeit, Schriftgemäßheit und Kirchlichkeit der Theologie: Maurer 73–91; Wirsching 29–29), wobei diese Bestimmung mit der sogenannten Kritischen Theorie der Frankfurter Schule der Sozialphilosophie kaum mehr etwas gemein hat.

Auch der zweite Teil (von Wirsching 51–132 mit „Entfaltung. Inhalte des Glaubens", von Maurer 92–208 mit „Grundlegung: Von der Wahrheit des Glaubens" überschrieben) wurde von den beiden Vf.n ähnlich gegliedert. Die drei Kapitel betreffen die Gotteslehre (Wirsching 51–75; Maurer 92–159), die Christologie (Wirsching 75–108; Maurer 160–176) und die Ekklesiologie (Wirsching 109–132; Maurer 176–208). Die entsprechenden Inhalte werden jeweils zuerst biblisch erhoben und z. T. auch in ihrem dogmengeschichtlichen Wandel vorgestellt und dann als Gegenwartsbezug in ihrem anthropologischen Sinn verständlich gemacht. Allerdings ist hier eine gewisse Differenz zwischen den Autoren vorhanden, – sie ist am deutlichsten in der Christologie greifbar. Während für Wirsching (offenbar in der strengen Logik Lutherischer bzw. dialektischer Theologie) Christus der neue Mensch ist, in dem der natürliche Mensch schlechthin zerbrochen und durchkreuzt ist, und gerade so die neue Lebensmöglichkeit bildet (Wirsching 101–108), gibt es bei Maurer (mit Berufung auf K. Rahner) so etwas wie einen transzendentaltheologischen Rahmen des Ganzen (der leider nicht näher entfaltet wird): „Jesus Christus ist der Mensch Gottes, der in seiner Menschlichkeit das ist, was jeder Mensch von der Schöpfung her ist; zugleich ist er der neue Mensch, in dem sich Gottes Selbstmitteilung der Welt und dem Menschen eröffnet, und der diese Zuwendung an sich und durch sich geschehen läßt" (Maurer 172, vgl. 160f, 171ff).

Auch der dritte Teil (von Wirsching 133–183 mit „Anwendung. Bewährung des Glaubens", von Maurer 209–316 mit „Anwendung: Von der Bewährung des Glaubens" überschrieben) befaßt sich jeweils mit den gleichen Problemen, nämlich mit dem Problem einer christlichen Ethik (Wirsching 133–157; Maurer 235–255) und dem Problem einer christlichen Erziehung (Religionspädagogik und Religionsunterricht: Wirsching 157–183; Maurer 255–316). Dazu kommt bei Maurer noch eine Erörterung des theologischen Weltverständnisses im Rahmen der Hoffnungs- und Zukunftsthematik (Maurer 209–235). Die oben angesprochene Differenz setzt sich hier insofern fort, als Ethik und Erziehung bei Wirsching, eingeordnet in die reformatorische Schematik von Glaube und Werke, zum „Werk" werden, das seinen positiven Bestimmungspunkt allein im Glauben hat – charakteristisch dafür dann etwa die Konsequenz: „Darin zeigt sich das ebenso einfache wie außerordentliche Ziel aller humanen Erziehung, und darin liegt auch die Zielbestimmung des christlichen Glaubens: in der Vermittlung jenes Vertrauens, daß der Mensch unter allen gesellschaftlichen Verhältnissen und in jedem politischen und wirtschaftlichem System ‚ein gutes Leben führen und einen sinnvollen Tod sterben' kann" (Wirsching 183), während zwar Maurer auch den Indikativ dem Imperativ streng vorordnet, aber mit Hilfe der Tillichschen Partizipationsidee und Korrelationsidee eine christliche Ethik entwickelt, für die die Zehn Gebote als Leben erschließende Verheißung geradzu zum Modell werden (Maurer 241–252). Wirsching bietet zum Schluß noch ein kurzes Glossar (184f) sowie ein Personen- und Sachregister in Auswahl (187–190). Maurer bringt nach jedem Kapitel eine kurze thesenartige Zusammenfassung, dazu am Schluß zu jedem Kapitel Testaufgaben (insgesamt 270 Fragen, 317–326), sodann Literaturhinweise als Hilfe für das Studium der (evangelischen) Theologie an Pädagogischen Hochschulen und Fachhochschulen (327–348), einen Schlüssel zum Verständnis der Begriffe (349–357), Gesichtspunkte zur Unterrichtsbeobachtung (358), einen Raster zur Erstellung eines Unterrichtskonzepts (359) sowie ein Personenregister (360–367).

Beide Beiträge sind insofern „zeitgemäß" als sie die Frage der Identität des Glaubens entschieden in den Vordergrund stellen und seine gegenwärtige Bedeutsamkeit gerade in seinem Proprium sehen. Das führt auf der einen Seite zu einer scharfen Kritik an der Ethisierung der Theologie (Wirsching 134, 136ff), an der Rezeption der aufklärerischen Emanzipationsidee (aber auch technokratischer Lerntheorien) in Pädagogik, Religionspädagogik und Theologie, wobei Wirsching noch ein ganzes Stück heftiger reagiert als Maurer (Wirsching 171–178, 79 Anm. 9, 105, 106, 144, 145ff, 158; Maurer 264–266, 274f). Das führt auf der anderen Seite umgekehrt zum Eindruck eines gewissen Offenbarungspositivismus. Während nämlich bei den material-theologischen Fragen Wert auf eine anthropologische Interpretation gelegt wird, wird auf formaltheologischer Seite die biblische Normiertheit der Theologie eigentlich ganz unvermittelt eingeführt (vgl. Wirsching 37ff; Maurer 85ff).

So sehr sich die beiden Bücher hinsichtlich ihrer Thematik und Problemstellung und z. T. wenigstens auch hinsichtlich ihres syste-

[12] Dazu zählen außerdem: K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 7. Aufl. 1977 (1976); K. Hemmerle, Vorspiel zur Theologie. Einübungen, Freiburg-Basel-Wien 1976; H. Küng, Christ sein, München 6. Aufl. 1975 (1974); O. H. Pesch, Kleines katholisches Glaubensbuch (Topos-Taschenbücher 29), Mainz 5. Aufl. 1976 (1974); Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, hrsg. von J. Feiner und L. Vischer, Freiburg u. a. 13. Aufl. 1975 (1973); W. Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 4. Aufl. 1975 (1972); W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (Siebenstern Taschenbuch 165), Hamburg 1972; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 12. Aufl. 1977 (1968); H. Thielicke, Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen, Stuttgart 1965. Vgl. auch den Überblick über katechismusartige Bücher in KatBl 101 (1976) 768f.

[13] **Maurer,** Bernhard: **Einführung in die Theologie.** Ortsbestimmung des Glaubens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 367 S.

[14] **Wirsching,** Johannes: **Lernziel Glauben.** Einführung in die Theologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1976. 190 S. (Gütersloher Taschenbücher, 110).

matischen Standortes gleichen, so unterschiedlich sind sie hinsichtlich Ausführung, Form und Stil. Der Beitrag von Wirsching besticht durch Knappheit, Lesbarkeit, Verständlichkeit und Anschaulichkeit – der engagierte Vorlesungsstil ist noch deutlich durchzuhören. Bisweilen gleitet dieser freilich ab in eine schlechte pastorale Rhetorik, die die Probleme eher überredet als präzise reflektiert und sich dazu auch noch absonderlicher Wortbildungen und Metaphern bedient:

„Gotteszuversicht" (19); „in zeitenlos funkelnder Endgültigkeit" (37); „Dort wird Gott schließlich zu einem flimmernden Ideenbild an der Kuppel der Weltordnung..." (69); die neuen unerwarteten Möglichkeiten, „die wie ein Blitz über die Landschaft eines Menschenlebens fahren" (74); „Treuebindungen" (74); „Humanhandeln" (84); „Glaube an Jesus ist kein Sternzeichen über einer heilen Welt, keine Seligkeitsschau in zeitenlos ruhender Endgültigkeit..." (89); „das Treugut einer christlichen Ethik" (149); „Welche Daseinserklärung Jesu gibt es denn, die den lebensklug und bitter gewordenen Zeitgenossen hilfreiche Weisung darböte?" (149); „den Lichtgedanken der Menschlichkeit" (150).

Davon abgesehen dürfte sich also der Beitrag von Wirsching als Einführung in die Theologie im Sinne einer ersten Orientierungshilfe für die Studierenden sicher besser eignen als der ganz anders angelegte Beitrag Maurers, der nicht nur gut den doppelten Umfang hat und eine Menge historischer und systematischer Informationen über theologische und außertheologische Sachverhalte bietet, sondern auch die weithin übliche distanzierte und komplizierte Form wissenschaftlicher Untersuchungen aufweist. Sätze, wie z. B. der folgende, der keineswegs aus dem Rahmen fällt, dürften den Studienanfänger vor erhebliche Probleme stellen:

„Die Kehrseite der Freiheit ist nicht nur die Scham, sondern auch die Angst, und der moderne Pluralismus verstärkt diese Angst und fördert zugleich deren Verdrängung ins Unbewußte; sie wird rationalisiert in der Forderung nach Durchsichtigkeit der politischen und sozialen Systeme. Aber der funktionale Rationalismus fördert keineswegs die ‚substantielle Rationalität'" (Maurer 10).

Als erste Einführung in die Theologie kann man sich dieses Buch schwerlich vorstellen, eher schon als einen studienbegleitenden Grundkurs, der nachträglich eine Synthese zu bieten versucht (vgl. auch Maurer 5).

3. Einen Sonderfall der mehr realenzyklopädisch orientierten Einführung stellen die Übersichten über Situation und Forschungsstand der Theologie dar[15]. Als jüngstes katholisches Beispiel seien die von Gottfried Bitter und Gabriele Miller hrsg. Werkstattberichte „Konturen heutiger Thologie"[16] kurz vorgestellt. Wenn es dort auf dem Klappentext heißt:

„Das Buch gibt Theologen, Religionspädagogen und allen, die in der pastoralen und katechetischen Praxis stehen, in gedrängter Form Einblick in den derzeitigen Stand der theologischen Diskussion. Zugleich verschafft es dem Theologiestudenten und interessierten Laien einen Überblick über die Kernprobleme der heutigen theologischen Forschung und Auseinandersetztung",

so ist das vorderhand eine sekundäre und dazu noch etwas übertreibende Zielbestimmung. Denn zunächst ist das Buch im Zusammenhang mit Vorüberlegungen des Deutschen Katecheten-Vereins zu einem neue Katechismus entstanden, worüber die Einführung von Adolf Exeler (Auf dem Weg zu einem neuen Glaubensbuch, 7–20) Auskunft gibt:

„Um bei der Arbeit in theologischer Hinsicht zuverlässig vorzugehen, entschied man sich dafür, zunächst eine Reihe von Wissenschaftlern aus verschiedenen theologischen Disziplinen um Expertisen zu bitten: Jeder sollte das, was ihm vom Diskussionsstand seines Faches her als Vorüberlegung für ein solches Glaubensbuch wichtig erscheint, in knapper Form zu Papier bringen" (7).

Das Ergebnis dieser Anfragen ist natürlich nicht in jeder Hinsicht repräsentativ. Das hängt zum einen damit zusammen, daß die Wahl der Autoren meist auf der Basis von persönlichen Kontakten erfolgte und diesen auch für die Gestaltung ihrer Beiträge weitgehend freie Hand gelassen wurde, zum anderen damit, daß mit Blick auf die Erstellung eines neuen Glaubensbuches in erster Linie Vertreter der Systematischen Theologie angesprochen wurden. Der Sammelband ist deshalb auch als Gesprächseröffnung gedacht, als Einladung an alle Interessierten, sich an dieser Vorarbeit durch eigene Beiträge zu beteiligen (8–10, 20). Innerhalb dieser Klammer des Fragmentarischen kann aber A. Exeler mit Recht bestimmte einheitliche Konturen heutiger (systematischer) Theologie feststellen: insbesondere die anthropologische Orientierung, die Konzentration auf zentrale Frage von Glauben und Leben (10f) sowie die bibeltheologische und historische Perspektive (8f). Man wird außerdem hinzufügen können, daß mit kleinen Einschränkungen doch auch ein ganz passabler Überblick über den derzeitigen Stand der Diskussion in der Systematischen Theologie geboten wird, so daß die sekundäre Zielbestimmung des Sammelbandes ebenfalls eine Berechtigung hat. Bei der relativen Vollständigkeit, mit der die Hauptthemen der Systematischen Theologie zur Sprache kommen, ist lediglich zu bedauern, daß eine Übersicht über die Trinitätslehre fehlt; der einzige biblische Beitrag (M. Limbeck, Zum Gottesbild der Bibel, 144–160) vermag diese Lücke nur z. T. auszufüllen. Speziell als Einführungen sind diejenigen Beiträge geeigneter, die nicht sofort den Ertrag der gegenwärtigen Diskussion systematisch zu erfassen und darzustellen suchen, sondern zuerst einmal die Grundpositionen und -ansätze benennen und unterscheiden, die miteinander in Streit liegen, um daraus dann erst die sachlichen Konsequenzen zu ziehen.

Diese Richtung beschreiten die Übersichten von P. Eicher über die theologische Anthropologie (21–44) und den Offenbarungsbegriff (108–134), von W. Kasper über Schöpfungslehre (92–107), von A. Schilson über Christologie (161–175) und Sakramentenlehre (279–293), von G. Bitter über Soteriologie (176–191), von G. Greshake über Gnadenlehre (192–202) und Eschatologie (203–212), von F.-J. Nocke über Eschatologie (213–236) und A. Auer über theologische Ethik (308–325).

Der Beitrag von F.-J. Nocke verdient noch in anderer Hinsicht hervorgehoben zu werden. Er demonstriert nämlich sehr schön, wie auch eine solche Thematik didaktisch und methodisch geschickt aufbereitet werden kann.

In dieser Hinsicht erweist sich nämlich fast die gesamte enzyklopädisch oder systematisch-inhaltlich orientierte Einführungsliteratur im Bereich der Theologie als unterentwickelt. Häufig fehlen selbst so fundamentale Überlegungen, wie die nach dem didaktischen Ort im Rahmen des Studiums, ob es sich um eine erste Orientierung in der Eingangsphase, um studienbegleitende oder gar studienabschließende Veranstaltungen handeln soll. Für den Studienanfänger stellen deshalb viele Einführungen eine glatte Überforderung dar. Beispielhaft wäre hier m. E. die didaktische Struktur, die den vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen hrsg. Studienbriefen des Fernstudienlehrgangs für katholische Religionspädagogik zugrundeliegt. Der gerade genannte Beitrag von F.-J. Nocke geht übrigens auf einen solchen Studienbrief zurück.

Zu dieser Gruppe kann man auch noch die neue von Peter Diepold (Göttingen) und Ulrich P. Ritter (Frankfurt) hrsg. Reihe „Taschen-Tutor" zählen. Es handelt sich hier nicht um theologische Lehrbücher im herkömmlichen Sinn, sondern um auf lernpsychologischen Erkenntnissen aufbauende didaktische Instrumente in der Form von DIN A 6 Karteikarten-Sammlungen für die Einzel- und Gruppenarbeit.

Als Beispiel sei hier der vom Erlanger Systematiker Hans-Martin Barth bearbeitete Taschen-Tutor Dogmatik[17] genannt.

Er wendet sich an diejenigen, die sich „einen zusammenfassenden (oder auch einführenden) Überblick" über die in der Dogmatik gestellten Probleme verschaffen wollen (0.1). Sein Ziel ist es, „den umfangreichen Stoff der systematischen Theologie zu erschließen, klassische Problem-Implikationen und Argumentationsfiguren bewußt und vertraut zu machen, eigene theologische Fragen zu klären und zu einem souveränen Umgang mit den Grundfiguren theologischer Argumentation in Unterricht, Predigt, Vortrag, Diskussion, Gutachten- und Ausschußarbeit zu

[15] Vgl. Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, hrsg. von G. Kulicke, K. Matthiae und P.-P. Sänger, Berlin 1971; Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, hrsg. von H. Vorgrimler und R. Van der Gucht, 3 Bde., Freiburg-Basel-Wien 1969 (Bd. I und II), 1970 (Bd. III); E. Hübner, Evangelische Theologie in unserer Zeit, Bremen 3. Aufl. 1969 (1966); H. Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1970 (1966); A. Kolping, Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart, Bremen 1964.

[16] **Konturen heutiger Theologie.** Werkstattberichte von Alfons Auer u. a. Hrsg. von Gottfried Bitter und Gabriele Miller. Einführung von Adolf Exeler. – München: Kösel 1976. 328 S. kart. DM 24,–.

[17] **Barth,** Hans-Martin: **Dogmatik.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977 (Taschen-Tutor) Karteikarten-Sammlung.
Weiter sind erschienen: Taschentutor Altes Testament (vgl. ThRv 73, 1977, Sp. 14–16) und Taschentutor Religionspädagogik.

führen" (Umschlag). Der Stoff ist in 11 Kapitel gegliedert (Theologie, Offenbarung, Heilige Schrift, Gott, Schöpfung, Mensch, Christus, Rechtfertigung, Heilsmittel, Kirche, letzte Dinge). Für jedes Kapitel gibt es vier farblich unterschiedene Arten von Karteikarten: 1. Übersichtskarten mit einführenden Informationen und Lernzielen, 2. Aufgabenkarten mit detaillierten Anweisungen zur Erarbeitung des Stoffes und zur systematischen Wiederholung, 3. ein Frageprogramm, das Teilgebiete strukturiert und systematisch erschließt, 4. dazugehörende Materialkarten (mit Literaturhinweisen). Dazu kommt noch ein Literaturverzeichnis am Schluß. Der Arbeitsaufwand ist nicht unerheblich. Der Autor rechnet für die Erarbeitung eines Kapitels (wenn die Literatur weitgehend unbekannt ist) ca. 15 Stunden.

In didaktischer Hinsicht ist hier zweifellos ein zukunftsweisender Weg beschritten. Als Einführung ist dieser Taschen-Tutor allerdings weniger geeignet. Denn er setzt nicht nur die Fähigkeit selbständiger theologischer Arbeit, sondern auch nicht geringe theologische Basiskenntnisse voraus. Nützlich dürfte er für eine nachträgliche systematische Erarbeitung des Stoffes der Dogmatik sein, obwohl er auch hier noch sehr hohe Ansprüche stellt, weil er in eine Fülle theologiegeschichtlicher und systematischer Einzelheiten hineinführt. Im übrigen konzentriert er sich auf die Tradition protestantischer Dogmatik, die gesamtkirchliche Dogmen- und Theologiegeschichte tritt auffallend zurück, katholische Autoren werden nur in bestimmten Fällen beigezogen.

4. Mehr oder minder in Zusammenhang mit der Einführungsliteratur steht schließlich ein letzter Typ; er scheint in der evangelischen Theologie größere Beachtung gefunden zu haben als in der katholischen: der Reader oder das Textbuch[18]. Dazu gehört der in der Reihe Henn Reader erschienene, von Peter Knauer und Friedhelm Mennekes hrsg. und eingeleitete Band „Katholische Theologie"[19]. Die Einleitung der beiden Herausgeber (7–20) erörtert zuerst auf knappem Raum das Theologieverständnis (7–13) und das Spezifikum katholischer Theologie (13–17) und begründet dann die Auswahl der Texte, deren Bedeutung zugleich kurz beschrieben wird (17–20). Der Reader soll folgenden Forderungen Rechnung tragen:

„Es soll zunächst eine gewisse Vorstellung vom Ganzen der katholischen Theologie vermittelt werden: Grundlagenfragen und Einzelprobleme, inhaltliche und methodische Untersuchungen, überkommene Antworten und neue Fragen. Die verschiedenen Hauptfächer sollen zur Geltung kommen, zugleich aber auch der in der katholischen Theologie legitime Pluralismus von Denkansätzen, die sich nicht adäquat ineinander auflösen lassen. Es muß sich um wichtige Artikel handeln, die jedoch relativ allgemeinverständlich bleiben" (17). „Ein mehr äußeres Kriterium für die Auswahl besteht darin, daß vorwiegend solche Texte zugänglich gemacht werden sollen, die sonst nicht leicht erreichbar sind. Die Anordnung der Artikel soll eine fortlaufende Lektüre ermöglichen" (18). Die Herausgeber selbst betonen das Problematische einer Verbindung so unterschiedlicher Forderungen; sie lasse sich nur in einem Kompromiß verwirklichen (17). „Sucht man diese verschiedenen Anforderungen gegeneinander auszugleichen, so entsteht ein eher uneinheitliches, aber gerade so der Realität der katholischen Theologie entsprechendes Bild" (18).

Besser könnte wahrscheinlich die Aporie dieser Zusammenstellung gar nicht zum Ausdruck gebracht werden: die Uneinheitlichkeit gewissermaßen als das Spezifikum katholischer Theologie. Etwas weniger wäre in diesem Fall mit Sicherheit etwas mehr gewesen. Aber vorerst noch zur Auswahl selbst. Sie ist in sechs Teile gegliedert.

Der I. Teil betrifft theologische Grundaussagen. Hier kommen R. Guardini (Die menschliche Wirklichkeit des Herrn 1958, 23–33) und Y. Congar (Einheit der Menschheit und Berufung der Völker 1958, 34–45) zu Wort. Der II. Teil bezieht sich auf wissenschaftsmethodische Fragen. Dazu wurden ausgewählt: B. Welte (Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft 1965, 49–60), B. J. F. Lonergan (Funktionale Teilvollzüge der Theologie 1969, 61–71) und N. Brox (Kirchengeschichte als „Historische Theologie" 1970, 72–84). Der III. Teil (Zur biblischen Theologie) wird mit einem Grundsatzartikel von N. Lohfink (Die Irrtumslosigkeit 1965, 87–99) eröffnet. In drei weiteren Artikeln werden verschiedene exegetische Methoden vorgeführt: H. Lubsczyk, Wortschöpfung und Tatschöpfung 1965, 100–113; X Léon-Dufour, Gegenwart des auferstandenen Jesus 1970, 114–124; M. Kehl, Eucharistie und Auferstehung 1970, 125–134). Der IV. Teil (Zur systematischen Theologie) enthält sechs Beiträge zu Grundsatzfragen und einzelnen Themen: M. de la Taille, Geschaffene Aktuierung durch den ungeschaffenen Akt 1928, 137–147; J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Dogmatik 1966, 148–160; H. Mühlen, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz 1965, 161–168; H. de Lubac, Die Kirche 1943, 169–175; G. Söhngen, Kultgemeinschaft und Symbolwirklichkeit 1940, 176–183; H. Urs von Balthasar, Eschatologie, die Theologie der letzten Dinge 1959, 184–190. Der V. Teil (Zur praktischen Theologie) enthält: A. Graf, Bestimmungen des Begriffes der praktischen Theologie 1841, 193–201; G. Gutiérrez, Bemerkungen zu einer Theologie der Befreiung 1970, 202–217; R. Panikkar, Das Subjekt der Unfehlbarkeit. Solipsismus und Verifikation 1970, 218–227. Der VI. Teil schließlich bringt als Beispiel aus der Kirchengeschichte: P. de Vooght, Die wirkliche Dimension der päpstlichen Unfehlbarkeit 1970, 231–256.

Die meisten Artikel wurden redaktionell gekürzt und am Schluß durch zusätzliche Literaturangaben (die z. T. einen etwas zufälligen Eindruck machen) ergänzt. Ein solches Konglomerat dürfte im Rahmen des Studiums (und dafür ist der Reader wohl in erster Linie gedacht; vgl. S. 2) nur beschränkt brauchbar sein. Um die Uneinheitlichkeit der Theologie zu demonstrieren bedarf es keines eigenen Textbuches. Auch die schmalen didaktischen Hinweise helfen nicht recht weiter (18–20). Was für den Bereich des Studiums dringend notwendig wäre, wären Textbücher für einen genau begrenzten Problembereich: etwa für Methodenfragen (in der Theologie überhaupt und in den einzelnen Fächern bzw. Fachgruppen, am besten jeweils auf einen Themenbereich bezogen), für theologisch-systematische Ansätze (diachronisch oder synchronisch angeordnet oder auf die Fachgruppen beschränkt), für Theologie in unterschiedlichen kulturellen oder gesellschaftlichen Zusammenhängen, für die Wissenschaftlichkeit der Theologie usw. Solche Textbücher müßten zugleich eine gründliche didaktische Einweisung enthalten. Damit wäre dann nicht nur für einführende Lehrveranstaltungen sehr viel gewonnen.

[18] Vgl. K.-M. Beckmann, Protestantische Theologie, Düsseldorf-Wien 1973; Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen hrsg. und eingeleitet von G. Sauter (Theologische Bücherei 43), München 1971; Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch, hrsg. von H. Zahrnt, München 1968; Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart, hrsg. von G. Otto (Stundenbücher 48), Hamburg 1965; Glauben heute (II). Ein Lesebuch zur katholischen Theologie der Gegenwart, hrsg. von G. Otto (Stundenbücher 79), Hamburg 1968; Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, hrsg. von R. H. Grützmacher und G. G. Muras, Bd I 1530–1934, Bern-Tübingen 4. Aufl. 1961, Bd II 1935–1960, Bern Tübingen 1961. Thematisch begrenzte Reader gibt es bereits in größerer Anzahl. Es sei nur etwa auf die beiden Reihen „Theologische Bücherei" und „Wege der Forschung" verwiesen.

[19] **Katholische Theologie.** Hrsg. und eingeleitet von Peter Knauer und Friedhelm Mennekes. – Ratingen, Kastellaun: Aloys Henn 1975. 256 S. (Henn Reader) kart. DM 29,80.

Warszawskie Studia Biblijne J. M. Rektorowi ATK Ks. Prof. Janowi Stepniowi na czterdziestolecie jego pracy naukowej. Hg. Janusz Frankowski und Bogusław Widła – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1976. 432 S. Lw. Zł. 100.–

Dieser gut ausgestattete Band ist eine Festschrift für Jan Stepień aus Anlaß des Abschlusses einer 40jährigen Tätigkeit im Dienste der exegetischen Wissenschaft. Er ist zur Zeit Rektor der staatlichen Akademie für Kath. Theologie in Warschau. Die Festschrift besteht aus zwei ungefähr gleichumfangreichen Teilen: Der erste trägt den Titel: Von der Hermeneutik bis zum Gnostizismus. Er enthält Beiträge von Professoren der Akademie und Exegeten aus Polen zum Alten und zum Neuen Testament. Im Vorwort dazu würdigt Janusz Frankowski die Verdienste des Jubilars um die exegetische Wissenschaft und um die Akademie.

Der erste wissenschaftliche Beitrag stammt von Henryk Muszyński und trägt den Titel „O integralny sens Pisma Św" (Der Integrale Sinn der Hl. Schrift: 11–17). Vf. tritt hier für die Anerkennung des „Vollsinns" der Schrift ein, der sich aus der Tatsache des Kanons ergibt. – Ebenfalls mit einer gesamtbiblischen hermeneutischen Frage beschäftigt sich Stanisław Mędala, Rodzaje literackie w. Piśmie Św. w świetle metod strukturalnej analizy tekstu (Die literarischen Arten in der Hl. Schrift im Lichte der Methoden der strukturalen Textanalyse: 18–34). Er fordert die Ergänzung der bisher üblichen Methoden der Form-, Gattungs-, Überlieferungs- und Redaktionskritik durch die strukturale Textanalyse, wie sie die Linguistik und die allgemeine Literatur-

wissenschaft entwickelt und die französischen Exegeten auf die Bibelwissenschaft übertragen haben. Dabei wird man besser die Bedeutung der überlieferten kanonischen Texte erfassen, die bisher in der neueren Exegese zu stark vernachlässigt wurden gegenüber den dem kanonischen Text vorausgehenden Schichten.

Vier Beiträge sind Themen der atl Theologie gewidmet. Józef Homerski, Pojednanie z Bogiem w Księgach Starego Przymierza (Die Versöhnung mit Gott in den Büchern des Alten Bundes: 35–46), skizziert die atl Aussagen über Sünde, Vergebung und Umkehr, wobei er die wichtigsten entsprechenden hebräischen Begriffe erläutert, aber kaum etwas Neues bietet. – Jan Łach, Przymierze Dawidowe w kontekście przymierzy starotestamentalnych (Der Davidbund im Kontext der atl Bundesschlüsse: 47–58), versucht, den Davidbund als eine folgerichtige Ausgestaltung des Sinaibundes und logische Anwendung auf die Verhältnisse der Königszeit zu verstehen. Er geht dabei aber zu wenig auf die doch beträchtlichen Unterschiede in der Struktur und im Inhalt der „Bundes"-Texte ein. – Stanisław Kur, *ʿOlam wa-ʿed* w Psałterzu (59–63), versteht im Anschluß an M. Dahood und unter Auswertung entsprechender Formeln aus Ugarit die beiden Bestandteile der Formel *ʿôlām wā-ʿēd* als Nomina und Hendiadyoin „der Ewige und Immerwährende" und das in vielen Texten davorstehende *lᵉ* an einigen Psalmenstellen als Vokativ-Partikel, so daß statt „für immer und ewig" zu übersetzen wäre „o Immerwährender und Ewiger!", eine Deutung, die nicht allgemeine Zustimmung finden dürfte, aber doch ernstlich erwogen werden sollte. – Stanisław Łach, Terminy w Psalmach na określenie modlitwy (Termini zur Charakterisierung des Gebetes: 64–69) untersucht die verschiedenen hebräischen Begriffe für „beten" und macht dabei wahrscheinlich, daß einige, wie z. B. *tᵉfillāh, śîaḥ, hgh, šîr*, bestimmte Gebetsgattungen bezeichnen. Immer versteht das AT das Gebet als ein wirkliches Zwiegespräch mit Gott.

Da der Jubilar selbst Neutestamentler ist, sind die meisten Beiträge dem NT gewidmet. Michał Czajkowski, Sens antropologiczny czy teologiczny snopticznych cudów Jezusa? (70–87), fragt nach dem anthropologischen oder theologischen Sinn der Wunder Jesu und gibt die Antwort: Sie haben einen theologischen, genauer eschatologischen und christologischen Sinn, insofern sie in der Sicht der nachösterlichen Gemeinde die Person und Sendung Jesu als Garantie für die angebrochene Gottesherrschaft erweisen. – Auch Józef Kudasiewicz, Literacka i teologiczna problematiyka cudów Jezusa (88–98), beschäftigt sich mit der Problematik der Wunder Jesu und versucht eine Synthese der modernen Forschungsergebnisse zu dieser Frage. Er stellt dabei folgende Thesen auf: 1. Die ntl Tradenten kannten keine unverrückbaren Naturgesetze und rechneten darum ganz selbstverständlich mit der Möglichkeit eines Eingreifens Gottes zum Erweis der Messianität Jesu. 2. Die historisch-soteriologische Konzeption des Wunders ist eng verbunden mit dem Glauben, daß Gott sich dem Menschen in Wort und Taten offenbart und so seine Liebe erweist, so daß letzter Grund des Glaubens nicht die Überwältigung oder gar Vergewaltigung des Menschen durch die Wunder, sondern die Liebe Gottes ist. 3. Die Wunder Jesu sind trotz aller literarischen Gestaltung der entsprechenden Berichte geschichtliches Faktum, das als solches im allgemeinen auch von den modernen Exegeten nicht geleugnet wird. 4. Die heutigen Exegeten teilen sich in zwei Gruppen hinsichtlich der Deutung der Wunder als ipsissima facta Jesu: Die einen betrachten als Kriterium der Authentizität der Wunder Jesu ihre antipharisäische Frontstellung, die die Situation Jesu widerspiegelt; die anderen halten sie für authentisch, wenn sie durch Jesu Wort begleitet und erläutert werden. 5. Die Wunder Jesu hatten die Funktion, als Zeichen der Erlösung die Hoffnung auf das eschatologische Heil, auf die Gottesherrschaft zu wecken und zu erhalten sowie die Frage „Wer ist Er?" zu beantworten. 6. Die Synoptiker haben die Wunder nicht nur überliefert, sondern sie jeder auch in seiner Weise interpretiert: Markus gibt ihnen einen Epiphanie-Charakter; Mattäus sieht sie als Taten des „Knechtes Gottes" und als Erfüllung der Schrift und schreibt ihnen einen ekklesiologischen Charakter zu; für Lukas beweisen sie die prophetische Macht Jesu in Tat und Wort.

Mit johanneischer Theologie beschäftigen sich die beiden nächsten Beiträge. Zygmunt Poniatowski, „Eis ta idia ēlthen..." (Joh 1,11: S. 99–110), untersucht die Funktion von Joh 1,11 im Johannesprolog: Der Vers gibt dem Prolog einen psychologisch-dramatischen, d. h. einen emotionalen Sinn. – Lech Stachowiak, Ostatni Dialog Chrystusa z niewierzącym światem (Der letzte Dialog Christi mit der ungläubigen Welt: 111–120), behandelt Joh 12,20–50: Das Thema Licht und Finsternis beschäftigt Jesus besonders am Ende seiner öffentlichen Tätigkeit.

Zum Corpus Paulinum nehmen in diesem ersten Hauptteil nur zwei Exegeten Stellung. Andrzej Suski, Wpływ liturgii na kompozycję Ef 1–3 (Einfluß der Liturgie auf die Abfassung von Eph 1–3: S. 121–137), versucht den bestimmenden Einfluß der urchristlichen Liturgie zu erweisen. Zu den eindeutig liturgischen Stücken in Eph gehören die aus 1,3–10.20–22 und 2,4–7 rekonstruierbare Eulogie, die Homilie 2,11–22, das Fürbittgebet 3,14–19 und die Doxologie 3,20f. Vom liturgischen Charakter des Briefs rührt auch die enge Verwandtschaft mit Kol und 1 Petr her. – Janusz Frankowski, Pełne ramy dziejów zbawienia: Przez Syna i dla Syna (Der volle Rahmen der Heilsgeschichte: durch den Sohn und für den Sohn: 138–147), schließt aus Hebr 1,2b, daß der Autor von Hebr die unendliche Weite der Heilsgeschichte betonen wollte, die die Sphäre Gottes mit dem gesamten Kosmos verbindet; das Bindeglied ist Christus als der Sohn, durch den und für den Gott alles geschaffen hat.

Mit dem Einfluß der biblischen Urgeschichte auf den Gnostizismus der Texte von Nag Hammadi beschäftigt sich der Beitrag von Wincenty Myszor, Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi (Die Urgeschichte der Bibel in den Texten von N. H.: 148–167). Er bestätigt, daß Irenäus Recht hatte mit der Behauptung, daß die Gnostiker bestimmte biblische Begriffe und Texte der Urgeschichte, bes. Gen 1,26 und 2,7, als für ihre Theologie entscheidend ansahen. Die Exegese der Urgeschichte in der frühen Kirche ist vielleicht die Reaktion nicht nur auf die jüdische, sondern auch auf die gnostische exegetische Tradition.

Der ganze zweite Hauptteil des Bandes, Z teologii Św. Pawła, ist dem Hauptforschungsgebiet des Jubilars, der paulinischen Theologie gewidmet und erhält eine besondere Note dadurch, daß er von Schülern des Jubilars stammt, die hier überarbeitete Dissertationen und Lizentiatsarbeiten veröffentlichen, welche im Seminar ihres Lehrers entstanden sind.

Bogusław Widła leitet diesen Teil ein mit der Schilderung der Arbeitsweise und der wichtigsten Erträge des Forschungsseminars des Jubilars (171–174). – Rufin-Józef Abramek, Najistotniejsza cecha ludu bożego (Das sicherste Zeichen des Gottesvolkes: 175–198), will einen Beitrag zur paulinischen Ekklesiologie leisten und arbeitet die Gottesgemeinschaft als das entscheidende Zeichen der Zugehörigkeit zum Volk Gottes heraus. – Bogusław Widła, Sens i miejsce przepowiadania w apostolacie hierarchicznym według doktryny Św. Pawła (Sinn und Ort der Predigt im hierarchischen Apostolat nach der Lehre des hl. Paulus: 199–243), betrachtet die Predigt als ein Werk sowohl der das Heil des Menschen anzielenden Initiative Gottes, als auch der apostolischen Initiative des menschlichen Beauftragten Gottes; sie ist die erste Pflicht des hierarchischen Apostolats. – Ancilla Swatowska, Nauka Św. Pawła o chrzcie w Rz 6,1–13 (Die Lehre des hl. Paulus über die Taufe in Röm 6,1–13:244–296) bietet eine eingehende Analyse und Exegese von Röm 6,1–13. – Stanisław Gęgotek OCD, Znaczenie terminu „doulos" w formule pawłowej „doulos christou iesou" (Die Bedeutung des Terminus „doulos" in der paulinischen Formel „doulos christou iesou": 297–318), erschließt in δοῦλος einen positiven Sinn; der Ausdruck ist ein Ehrentitel für die hohe Würde aller von Gott Erwählten, deutet aber auch die große Verantwortung vor Gott an. – Jan Harasim, Szacunek jako najistotniejszy element miłości bliźniego w Listach Św. Pawła (Die Hochachtung als sicherstes Zeichen der Nächstenliebe in den Briefen des hl. Paulus: 319–342), arbeitet die Bedeutung der menschlichen Hochachtung vor dem anderen heraus, die Paulus als das Hauptmerkmal wahrer Nächstenliebe betrachtet. – Beniamina Kulazińska, Rola kobiety w organizacji kościoła pierwotnego (Die Rolle der Frau in der Organisation der Urkirche: 343–351), zeigt, daß die Frau, besonders die Witwe und die Diakonisse, eine sehr große Bedeutung für den Zusammenhalt der Gemeinde hatte, auch wenn ihr Wirken sich mehr in der Stille vollzog. – Ludwik Olszewski, Nakaz milczenia kobiet w kościele (1 Kor 14,34–35 i 1 Tim 2,11–12) na tle epoki (Das Schweigegebot für die Frauen auf dem Hintergrund der damaligen Zeit: 352–423), versucht den Nachweis zu führen, daß keiner der beiden Texte von Paulus stammt. Kor 14,34f ist erst unter dem Einfluß von 1 Tim 2,11f anläßlich der Entstehung des Corpus Paulinum eingefügt worden; das Verbot ist erklärlich aus der Stellung der Frau in der griechisch-römischen und jüdischen Gesellschaft und kann heute keine Geltung mehr beanspruchen.

Ein Autorenregister schließt den Band ab, ein Foto des Jubilars steht an der Spitze. Im ganzen eine würdige Ehrung für den Jubilar und eine Sammlung bedeutender Beiträge zur Exegese, die die Aufmerksamkeit der Fachwelt verdienen. Man kann aber den polnischen Exegeten nur empfehlen, doch in solchen Sammelwerken den Beiträgen eine Zusammenfassung in einer der bekannteren Sprachen beizufügen. Das dem Band beigelegte kleine Heft in französischer Sprache ist kein Ersatz für solche Resümees, weil es außer einer ausführlicheren Würdigung des Jubilars von 3 Seiten auf den übrigen 4 Seiten auch nicht mehr bieten kann als eine Aufzählung der Titel mit je einer kurzen Erläuterung von 3–4 Zeilen. Da die für westliche Verhältnisse außerordentlich große Zahl von Exegeten in Polen, die erfreulich viel in ihrer Muttersprache publizieren, es verdienen, beachtet zu werden, kann man den Fachgenossen in den westlichen Ländern nur nachdrücklich empfehlen, sich allmählich auch mit der polnischen Sprache etwas vertraut zu machen. Man wird diese Mühe nicht bereuen.

München Josef Scharbert

Goldmann, Christoph: **Ursprungssituation biblischen Glaubens.** Eine Einführung in das Alte Testament für die pädagogische Praxis. – Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht/Benziger (1976). 2., neubearb. Aufl., 134 S., kart. DM 17.80

Vf. ist bemüht, die verschiedenen atl Bücher und Buchgruppen aus der Einbettung in ihre Welt und Zeit zu verstehen und vor allem ihren überzeitlichen Glaubensanspruch an die Menschen unserer Zeit zu artikulieren. Dieser Transfer scheint mir gelungen zu sein. Denn einmal ist G. mit dem derzeitigen Stand der wissenschaftlichen Forschung am AT erstaunlich gut vertraut. Dann besitzt er ein bewundernswertes Gespür dafür, wesentliche Situationen des ATs, die den Glauben fordern und ermöglichen, überzeugend herauszuheben. Dabei basieren diese Gelegenheiten zumeist in dem Grunderlebnis des Exodus, darin, daß Gott sein Volk befreit hat, eine Erfahrung, die sich in verschiedener Form in der Geschichte Israels je neu darstellt. Das Exodus-Geschehen, das jüngst sowohl in der atl Fachliteratur als auch in katechetischen Handreichungen eine hervorgehobene Rolle spielt, bildet nach dieser Meinung so etwas wie die Mitte des AT überhaupt. Über Gültigkeit und Richtigkeit dieser Auffassung wird weiter zu forschen sein. Noch ist sie eine, allerdings mit überzeugenden Argumenten vorgebrachte Hypothese.

Als solide Erstinformation über das Offenbarungsgeschehen des ATs ist die Einführung von Goldmann zu empfehlen. Denn sie erleichtert gerade dem Praktiker den Zugang zu der reichlich zitierten Fachliteratur, die sie nicht ersetzen, sondern für die Verkündigung umsetzen will.

Regensburg Heinrich Groß

Zur neueren Psalmenforschung. Hrsg. von Peter H. A. Neumann. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VI, 484 S. (Wege der Forschung, Band CXCII) Lw. DM 86.– (Mitgliederpreis DM 49.–)

Der Hrsg. hat vollkommen recht, wenn er die „neuere" Psalmenforschung mit Hermann Gunkel beginnen läßt. Im Sinne der Reihe („Wege der Forschung") werden 16 repräsentative Beiträge angeboten, deren Auswahl der Hrsg. in einer kundigen forschungsgeschichtlichen Skizze (1–18) erläutert.

Die Titel sind: H. Gunkel, Die Psalmen (ein Aufsatz aus dem Jahre 1911 bzw. 1913); H. Schmidt, Rezension von S. Mowinckel, Psalmenstudien II (1924); G. R. Driver, Die Psalmen im Lichte babylonischer (sic) Forschung (1926); A. M. Blackman, Die Psalmen in ägyptologischer Sicht (1926); H. Schmidt, Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament (1927; in erweiterter Form als BZAW 49 bekannt); K. Galling, Der Beichtspiegel. Eine gattungsgeschichtliche Studie (1929); G. von Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen (1940/41); G. Widengren, Psalm 110 und das sakrale Königtum in Israel (1941); N. H. Tur-Sinai, Zum literarischen Charakter der Psalmen (1950); N. H. Ridderbos, Psalmen und Kult (1950); A. Falkenstein / W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 18–56 (1953); S. Mowinckel, Psalmenkritik zwischen 1900 und 1935. Ugarit und die Psalmenexegese (1955); ders., Psalmen und Weisheit (1955); D. Michel, Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen (1956); M. Weiss, Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung. Methodologische Bemerkungen, dargelegt am Beispiel von Psalm XLVI (1961); Cl. Westermann, Anthropologische und theologische Aspekte des Gebets in den Psalmen (1973).

Bei einem forschungsgeschichtlichen Sammelband brauchen die abgedruckten Beiträge selbstverständlich nicht beurteilt zu werden, wohl aber die Auswahl, die der Hrsg. getroffen hat, und die Sinnhaftigkeit des Unternehmens überhaupt. Der Band möchte Forschungsgeschichte illustrieren, ohne Leser und Käufer mit allzu Bekanntem zu belästigen. Also forschungsgeschichtliches Florilegium und Zugänglichmachen entlegener Beiträge in einem. Ferner gehen Auswahl und Anordnung gepaart mit einem gewissen sachlichen Urteil über den Weg, den die Forschung hätte nehmen müssen und heute nehmen muß. Ein solches Unternehmen gleicht der Quadratur des Kreises. Der vorliegende Band ist eher eine fesselnde Lektüre für den Kenner, der auf halbvergessene Beiträge und Parerga stößt. Dem Lernenden wäre mit einem wirklichen Florilegium gedient, das aus den forschungsgeschichtlich wirksamen Beiträgen, vor allem auch aus den Monographien, illustrative Passagen enthält.

Forschungsgeschichtlich wirksam und objektiv bedeutend ist keineswegs dasselbe. Deshalb ist neben einem rein forschungsgeschichtlichen Durchblick auch eine Musterung unter dem Gesichtspunkt der ausgesprochenen Wahrheitsfindung denkbar, wie sie der Rezensent in der Studie Wege der Psalmenexegese (SBS 78, Stuttgart 1975) versucht hat. Dabei verdient auch die Psalmenexegese aus der Zeit vor Gunkel Beachtung. Der vorliegende Band leistet dem Fehlurteil Vorschub, daß die Forschung nichts Wesentliches von ihr lernen könne.

An der Auswahl, die der Hrsg. innerhalb der ihm gesteckten Grenzen getroffen hat, ist wenig auszusetzen. Nur hätte die von A. Robert begründete und vor allem von R. Tournay und A. Deissler gepflegte anthologische Psalmendeutung als eigene Schule Erwähnung verdient. Das Anliegen dieser Schule ist durch den Beitrag von Mowinckel (Psalmen und Weisheit) entschieden unterrepräsentiert, ja mit Mowinckel wird geradezu der Bock zum Gärtner gemacht und dem Rat von Sir 37,11ff zuwidergehandelt. Vielleicht wird der Hrsg. in dem S. 2 angekündigten Band „Psalmenforschung seit Hermann Gunkel", der in der Reihe „Erträge der Forschung" erscheinen wird, das Fehlende ergänzen.

Kleine Versehen, die nicht ohne weiteres erkennbar sind: S. 3, Z. 1: Baethgen; S. 8, Anm. 38, Z. 1f: Psalmüberschriften, Psalmdichtung, Psalmdichter; S. 63, Z. 10: Adapa; S. 71, Z. 1 v. u.: akrostichisch (akrostisch ist dem Englischen acrostic fehlerhaft nachgebildet; vgl. auch S. 73, Z. 8 u. 22; S. 75, Z. 11); S. 78, Z. 16: poiména; S. 81, Anm. 78: Knudtzon; S. 102, Z. 19: irsit la târi; S. 103, Z. 6: Notus; S. 158, Z. 21: doch wohl Joschibja; S. 190, Anm. 20: Knudtzon; S. 196, Anm. 49, Z. 2: śe'îrîm; S. 227, Z. 13 v. u. sowie S. 229, Z. 4: fehlerhafte Septuagintazählung.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Hinweise auf Literatur zur exegetischen Methode und Hilfsmittel zur exegetischen Arbeit

1. **Dungan,** David L. / **Cartlidge,** David R.: **Sourcebook of Texts for the Comparative Study of the Gospels.** Literature of the Hellenistic and Roman Period Illuminating the Milieu and Character of the Gospels. Third Edition, completely revised and augmented. – (Missoula): (University of Montana) 1973. 378 S. (Sources for Biblical Study 1) $ 5.00

Das religionsgeschichtlicher Arbeit dienende Sourcebook enthält in englischer Übersetzung (für college- und seminary-Studenten) Quellentexte aus frühchristlicher und hellenistisch-römischer Literatur, die dem vergleichenden Studium (Vorbilder, Einflüsse, Rezeptionshorizont usw.) der Evangelien dienen sollen. Die Exzerpte aus heidnischen, jüdischen und christlichen Schriften im 1. Teil (7–175) dienen der Illustration form- bzw. gattungskritischer Kategorien bzw. typischer Themen oder Motive der antiken religiösen Biographie: Wunderbare Geburt, außerordentliche Kindheit, Wunder und übernatürliche Zeichen, Sendung als „Erlöser der Menschheit", Spruchreihen und Anekdoten, Gleichnisse und Rätsel, Abschiedsreden, Martyrien, Auferstehungs-, Himmelfahrts- und Erscheinungstexte; im zweiten Teil sind zum Zwecke kompositionsanalytischer Studien ganze Schriften (Thomasevangelium, Philippusevangelium, Petrusevangelium, Thomasakten, Philostrats „Leben des Apollonius von Tyana", Philos „Über das Leben des Moses" sowie „Die Taten des Herakles" aus der Universalgeschichte des Diodorus Siculus) abgedruckt. Knappe Einführungen und Erläuterungen dienen dem Textverständnis, eine Bibliographie englischsprachiger Literatur zu den Mysterienreligionen der griechisch-römischen Welt und die Nachweise der für die Übersetzungen benutzten Urtextausgaben schließen den nützlichen Band ab.

2. **Edward,** Richard A.: **A Concordance to Q.** – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Press (1975). 186 S. (Sources für Biblical Study 7). kart.

Die griechische Konkordanz zur Logienquelle – sie umfaßt die Worte, die ähnlich bei Mt/Lk und nicht bei Mk begegnen – ist zweiteilig angelegt: der erste Teil erfaßt alle Wörter in alphabetischer Reihenfolge, der zweite Teil alle gemeinsamen Wörter in jeder Q-Perikope in alphabetischer Reihenfolge. Mt- und Lk-Text sind jeweils mit Stellenangabe am linken Rand, daneben im ersten Teil die Perikopen-Nummer (gemäß einer Übersicht über den Q-Stoff, die der Synopse vorangestellt ist), und mit dem entsprechenden gemeinsamen Stichwort in der Mitte der ausführlichen Zitation abgedruckt. Ein sehr nützliches Arbeitsinstrument!

3. **Schürmann,** Heinz – **Wanke,** Joachim: **Die exegetische Seminararbeit.** Arbeitsanweisungen für Seminarteilnehmer – Die wichtigsten Hilfsmittel für das Studium des Neuen Testaments. – Leipzig: St. Benno-Verlag ^{5}1976. 44 S. kart.

Schürmanns bewährte „Anweisungen" liegen nun in fünfter, überarbeiteter und erweiterter Auflage vor mit der nützlichen

Übersicht über die „Hilfsmittel" von J. Wanke. Seminare können durch Aushändigung des Heftes nach wie vor „von zeitraubenden technischen Unterweisungen" entlastet werden.

4. **Conzelmann,** Hans / **Lindemann,** Andreas: **Arbeitsbuch zum Neuen Testament.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeneck) (1975). XVI, 440 S. (Uni-Taschenbücher 52). kart. DM 22.80

Das Taschen-Arbeitsbuch vereinigt fünf bzw. sechs Komplexe, die man vereinigt anzutreffen nicht gewohnt ist: Methodenlehre, Neutestamentliche Zeitgeschichte – die Umwelt des Urchristentums, Übersicht über die neutestamentlichen Schriften, Jesus von Nazareth, Geschichte des Urchristentums. Die Anlage als Arbeitsbuch für den Anfänger, der sich in Eigenstudium durch das Ganze der Exegese hindurchfinden, und für den Examenskandidaten, der das im Studium Erlernte anwendend erproben möchte, kann durchaus als gelungen gelten. Die knappen Darlegungen, denen ausgewählte Literaturhinweise voranstehen, münden häufig in Lektüre- und Arbeitsvorschläge.

Die Methodenlehre (in der Abfolge Textkritik, Darstellung der literarischen [Groß-]Gattungen, dann Einzelmethoden: Literarkritik, Formgeschichte, redaktionsgeschichtliche Methode, Literarkritik außerhalb der Evangelien, kleine Formen außerhalb der Evangelien) ist leider nicht systematisch reflektiert und dargestellt, eher als traditionelle Darstellung ausgefallen, die hinter dem Stand gegenwärtiger methodologischer Diskussion zurückbleibt. Auch bei zahlreichen Sachinformationen (z. B. § 49 zu den Kindheitsgeschichten Mt 1–2; Lk 1–2) bleiben viele Desiderate (z. B. der Information über religionsgeschichtl. Vergleichstexte aus AT und frühjüdischer Literatur), und die exegetisch-historische Beurteilung vieler Stoffe (z. B. der Passion Jesu) kann kaum auf allgemeinere Zustimmung rechnen. So bleibt ein zwiespältiger Eindruck, und man wird hoffen, daß die Beschäftigung mit dem Arbeitsbuch über seine Positionen hinausführen wird.

5. **Adam,** Gottfried/**Kaiser,** Otto/**Kümmel,** Werner Georg: **Einführung in die exegetischen Methoden.** – München/Mainz: Kaiser/Grünewald ^{5}1975. 128 S. (studium theologie 1). kart. DM 12.80

Die fünfte Auflage der „Einführung" bietet die überarbeiteten Beiträge in „alleiniger Verantwortung" der einzelnen Autoren. Eine Einführung in die Methoden bietet ausführlicher nur O. Kaiser. Da kein einheitliches Methodenkonzept erarbeitet ist, wird man dem Studenten lieber andere Methodenhandbücher empfehlen (z. B. J. Schreiners Sammelband).

6. **Berger,** Klaus: **Exegese des Neuen Testaments.** – Heidelberg: Quelle und Meyer 1977. 288 S. (Uni-Taschenbücher 658) kart. DM 16.80

Das jüngst erschienene Taschen-Arbeitsbuch hat nach Intention des Vf. das Ziel, „Impulse aus Nachbardisziplinen der Theologie kritisch für konkrete Exegese des Neuen Testamens zu verarbeiten" (dazu: „Auswertung von rund 1600 Titeln aus der neueren — vor allem außertheologischen – Diskussion") (S. 5); es ist eine wichtige Ergänzung vorhandener Methodenhandbücher sowohl wegen einer erheblichen Erweiterung des exegetisch-methodologischen Potentials als auch wegen der kritischen Anstöße zur Revision traditioneller Methodik — mit vielen überzeugenden, diskussionswürdigen und auch kritikbedürftigen methodischen Erörterungen, Anweisungen und Arbeitsbeispielen. Neben Einführung (§ 1) und Schlußwort (§ 39) sind in 9 Kapiteln (37 §§) behandelt: Textlinguistik (mit erhellenden Ausführungen zu Textkohärenz, Gliederungsmerkmalen, literarkritischen Fragen), Bestimmung der literarischen Form (u. a. Satzformen, rhetorische Formen, Argumentationsformen), Text und Mitteilungsgeschehen (historische Rezeptionskritik), Gattungsbestimmung (wirkungsgeschichtlicher Ansatz), Erforschung von semantischen Feldern, Überlieferungskritik, religionsgeschichtlicher Vergleich, Redaktionskritik, soziologische Fragen, wirkungsgeschichtliche Hermeneutik.

Der Leser ist mit einem neuen, weiterführenden methodologischen Konzept konfrontiert, das im Schlußwort zusammenfassend so ist: „1. Ihre Einheit finden die vorgeschlagenen Wege vom Text zur Auslegung in einem hermeneutischen Konzept. Denn Entstehung und jede weitere Rezeption des Textes werden unter analogen Kategorien begriffen: Schon die Bildung von Traditionen selbst ist Verknüpfen und Übersetzen auf einer neuen Ebene, und bei Entstehung und Rezeption kann man ausgehen vom Eingebundesein des sprachlichen Vorgangs in sprachliche Formen und semantische Felder, von der wesentlichen Bedeutung des Interesses und der grundsätzlich soziologischen Dimension des Vorgangs. Bildung von Traditionen wie Verstehen ist zur Reflexion gebrachte Teilhabe an gemeinsamer Geschichte. Text und Rezeption gehören immer zusammen. 2. Entsprechend kann auch schon die älteste Formung christlicher Traditionen als Wirkungsgeschichte begriffen werden, und zwar als ‚Wirkung Jesu', als Aufnahme seines Anspruchs. Wenn diese Aufnahme gelingt, werden offenbar stets die äußersten Möglichkeiten, die der Spielraum jeweils bietet, für das engagierte Handeln genutzt. 3. Wirkungsgeschichte umgeht per se sowohl die Gefahren des Historismus wie auch die Aporien der Rede von der zeitlosen Sache, da Fortwirken und Aufnahme des Anspruchs Jesu historisch kontingentes Geschehen sind, das gleichwohl per se nur als Kontinuität bestehen kann" (268 f).

7. **Wink,** Walter: **Bibelauslegung als Interaktion.** Über die Grenzen historisch-kritischer Methode. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1976). 84 S. (Urban-Taschenbücher 622), kart. DM 10.00

Die Übersetzung aus dem Amerikanischen (original: 1973) enthält neben einer Bankrotterklärung der „historischen Bibelkritik" (Gründe: sie wurde der Intention der Texte nicht gerecht; von der Ideologie des Objektivismus wurde sie zu einem falschen Bewußtsein getrieben; Opfer einer Form technologischer Ideologie; keine Bedeutsamkeit der Ergebnisse für die Existenz der Gemeinschaft; veralteter Kontext), den Vorschlag eines „neuen Denkrasters für die biblische Forschung" (mit wissenssoziologischen und psychoanalytischen Ansätzen) in der Form einer „Gemeinschafts-Exegese", die den Text zu den Symbolen in Beziehung setzt, die unser Leben am stärksten prägen (Beispielexegese zu Mk 2,1–12 parr). Ein „Nachwort" von Gerhard Marcel Martin stellt Winks diskussionswürdigen Ansatz in den Kontext der „Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese im Rahmen protestantischer Theologie heute", wie sie von Peter Stuhlmacher (Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975) beschrieben wurden. Daß das Anliegen der Exegese „nicht auf der Ebene unseres Professionalismus, sondern unserer Humanität" (61) gehört, verficht Wink engagiert – und mit Recht! Gewünscht hätte ich mir, daß die ekklesiologische Relevanz der „Gemeinschafts-Exegese" deutlicher thematisiert worden wäre.

Frankfurt/M. Rudolf Pesch

Pesch, Rudolf und **Kratz,** Reinhard: **So liest man synoptisch.** Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Bd II, Wundergeschichten Teil 1: Exorzismen, Heilungen, Totenerweckungen. / Bd III, Wundergeschichten Teil 2: Rettungswunder, Geschenkwunder, Normenwunder, Fernheilungen. – (beide Bde) Frankfurt/M.: Knecht (1976). 101 S./99 S. kart. je Bd DM 15.80

Der „Kommentar für ein intensives und genaues Studium der synoptischen Evangelien" (vgl. Teilband I 1975, Vorwort), der „in angemessenem Abstand" durch „Kommentarbände zu Gleichnissen, Wundergeschichten und der Passionsgeschichte" weitergeführt werden soll, ist von den Vf. gedacht und konzipiert als „eine Hilfe für die synoptische Lektüre, wie sie in Schule, theologischer Erwachsenenbildung, Hochschule und interessiertem Privatstudium betrieben wird" (ebda). In der „Einführung zur Benutzung des Kommentars" (Teilband I, 9–13) wird der Adressatenkreis noch einmal näher umschrieben (9), das Problem der Synopsen kurz gestreift – dem Kommentar liegt die Patmos-Synopse zugrunde (10) – und in 9 „Anweisungen" (10f) der Benutzer auf ein „bewährtes und gewinnbringendes Verfahren" für das Studium der synoptischen Schriften verwiesen, bei dem – wie heute fast durchweg üblich – die Zweiquellenhypothese vorausgesetzt wird (12).

Während Teilband I die Texte Mk 1,1–3,6 und Parallelen „linear" entsprechend dem Aufbau der Mk-Vorlage behandelt, versuchen die beiden hier vorzustellenden Teilbände II und III systematisierend die Erzählgattung „Wundergeschichten" zu behandeln; jedoch wird auch hier die „Reihenfolge des Markusfadens" beibehalten (II, 11). Die Vf. unterscheiden 7 Arten von Wunderberichten: in Teilband II die Vertreibung von Dämonen (Exorzismen), die Heilung von Krankheiten (Heilungen), die Erweckung von Toten (Totenerweckungen); sodann in Teilband III die Rettung aus Not (Rettungswunder), die Bereitstellung von Lebensmittel (Geschenkwunder), die beglaubigende Sanktion neuer Normen (Normenwunder) und die Überwindung der Ferne (Fernheilungen). Hier stellt sich die Frage, ob die zwei „Normenwunder" (Mk 2,1–12 parr – bereits in Teilband I behandelt – und Mk 3,1–6 parr) und die zwei „Fernheilungen" (Mk 7,24–30 par – bei Lk fehlt dieser Bericht – und Lk 7,1–10/Mt 8,5–13 – der einzige wirkliche Wunder„bericht" aus der Spruchquelle –) nicht richtiger als Untergruppen der „Heilungen" zu

behandeln wären, da es sich auch bei ihnen um eine Heilung von einer Krankheit handelt, allerdings mit einer gewissen Akzentverschiebung.

Das jedem Teilband vorangestellte Abkürzungsverzeichnis beschränkt sich erfreulicherweise auf eine geringe Zahl von Abkürzungen; der Gebrauch des Kommentars wird dadurch wesentlich erleichtert. Die wenigen Literaturhinweise am Ende jedes Teilbandes haben nicht zuletzt eine pädagogische Absicht (vgl. auch die fast allen Kommentierungen unter didaktischen Gesichtspunkten hinzugefügten „Aufgaben"): der Benutzer soll von der Sekundärliteratur weg- und zum Text selbst hingeführt werden, um dadurch die „heute unbestrittene" Erfahrung zu machen, „daß die Lektüre einer Synopse allein eine zureichende Einführung in die Evangelien und ein angemessenes Verständnis der Jesustradition ermöglicht" (I, 11). Schließlich ist den beiden Teilbänden über „Wundergeschichten" im Anhang ein „Motivgerüst der Wundergeschichten" beigefügt, das im Teilband III durch einen Strukturaufweis von Mk 3,1–6 (62f), Mt 12,9–14 (66f) und Lk 6,6–11 (68f) exemplarisch belegt wird.

„So liest man synoptisch" bietet zweifellos eine sehr gute Anleitung zum Studium der synoptischen Evangelien (ist es jedoch angebracht, verwandte Stücke der johanneischen Zeichen-Tradition, auch wenn diese möglicherweise auf eine den Synoptikern nahestehende Grundschrift des Joh.-Evg. zurückgehen, den „synoptischen" Aussagen beizufügen?). Nach Erscheinen des letzten Teilbandes wird ein Kommentar vorliegen, der dem engagierten Leser die Benutzung einer Synopse wesentlich erleichtert, die Überlieferungsgeschichte und den Prozeß der Weiterentwicklung deutlich macht und die redaktionelle Bearbeitung durch den jeweiligen Endredaktor als theologische Reflexion ausweist.

Natürlich können zu bestimmten Teilaspekten kritische Fragen gestellt werden (z. B.: Hätten die Summarien, da sie m. E. die ältesten Aussagen über das Tun Jesu darstellen, nicht richtiger am Anfang behandelt werden müssen? Wäre es nicht konsequent gewesen, die in Teilband I behandelten Wunderberichte in die Teilbände II und III zu übernehmen, wo sie sachlich ihren Platz haben? Ist es sinnvoll, bei der Exegese und Analyse von Material aus der „Spruchquelle" aufgrund der richtigen Erkenntnis, daß Lukas diese Quelle genauer bewahrt hat, den Leser aufzufordern, die Lektüre der Kommentierung zur Lukasfassung zuerst vorzunehmen, im Kommentarwerk selbst aber die Matthäusfassung der Lukasfassung voranzustellen?); ferner kann man auch darauf hinweisen, daß mit den weiteren Folgen des Kommentars auch eine formale und sachliche Entwicklung (Vertiefung, Präzisierung, aber auch Wiederholung) festzustellen ist. Doch beeinträchtigen solche kritischen Anmerkungen (Detailfragen mußten sowieso unberücksichtigt bleiben) keineswegs die nicht zu leugnenden Vorzüge des Kommentarwerkes. Es bleibt zu wünschen, daß ihm eine weite Verbreitung zuteil wird. Um jedoch alle von den Vf. angesprochene „Zielgruppen" zu erreichen, muß im „Vorfeld" der Exegese noch viel Kleinarbeit geleistet werden; denn „So liest man synoptisch" ist keineswegs ein anspruchsloser Kommentar.

Bochum Alexander Sand

Jeremias, Joachim: **Jesus und seine Botschaft.** – Stuttgart: Calwer Verlag (1976). 95 S. (Calwer Paperback) kart. DM 9.80

Das Paperback umfaßt fünf kleinere Arbeiten des emeritierten Göttinger Neutestamentlers, die in der Reihe „Calwer Hefte" (Nrn. 27, 32, 50, 62, 122) erschienen waren. Die Beiträge aus den Jahren 1956–1972, die z. T. noch anderwärts publiziert waren, sind im wesentlichen unverändert abgedruckt. Sie haben auch die früheren Überschriften: I. Das Problem des historischen Jesus; II. Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung; III. Die Bergpredigt; IV. „Das ist mein Leib ..."; V. Der Opfertod Jesu Christi. Die Themen lassen sich also ohne weiteres unter die Gesamtthematik „Jesus und seine Botschaft" subsumieren. Man kann das Buch als ein kleineres Gegenstück zum ersten Band der „Neutestamentlichen Theologie" des Vf. (1971) ansehen, das einem weiteren Leserkreis wichtige Daten der Verkündigung Jesu vorführt.

I. Die Bedeutung der ersten Abhandlung (erstmalig 1956) liegt in ihrer Auseinandersetzung mit der Kerygmatheologie. Sie kommt zu dem Ergebnis: „Wer die Verkündigung Jesu isoliert, endet beim Ebionitismus. Wer das Kerygma der Urkirche isoliert, endet beim Doketismus" (18). – II. Es handelt sich nicht um einen Forschungsbericht, sondern eine Erörterung des Vater-Unser-Gebets im Sinne der „sich realisierenden Eschatologie" (vgl. 40). Von den beiden synoptischen Fassungen des Gebets ist die lukanische die älteste. Sie stammt aus der heidenchristlichen Kirche. Der judenchristliche Bereich (Mt) hat das Gebet „aus einer Welt reicher liturgischer Schätze und vielfältiger liturgischer Gebetsübung" ausgestaltet (26). Man vermißt hier – wenigstens bei der Literaturangabe – die Berücksichtigung neuer Werke, z. B. J. Carmignac, Recherches sur le „Notre Père" (Paris 1969). – III. Die Bergpredigt ist, wie J. in Auseinandersetzung mit älteren Autoren darlegt, nicht als „Gesetz" zu deuten, mag man dieses perfektionistisch, heilspädagogisch oder interims-ethisch verstehen (47). Sie ist vielmehr „Evangelium". – IV. Hinsichtlich der Abendmahlsworte Jesu, die zum „Urgestein der Überlieferung" gerechnet werden, geht J. davon aus, daß die „semitisierende" mk Fassung älter sei als die „gräzisierte antiochenische Formel" von 1 Kor 11 (73; vgl. 90). Wahrscheinlich wird diese Auffassung künftig (gegen H. Schürmann) wieder an Boden gewinnen (vgl. die Arbeiten von R. Pesch). – V. Der letzte Beitrag geht von Hebr und 1 Petr aus. Er will über die Deutung des Todes Jesu bei Paulus und in der Urgemeinde bis zu Jesus selbst vordringen. Neben den Abendmahlsworten (Tod Jesu „für die Vielen") möchte J. die synoptischen Leidensankündigungen für Jesu eigene Deutung seines bevorstehenden Todes veranschlagen. Man dürfe die dort enthaltenen Deutungen des Leidens „nicht mit leichter Hand als Dogmatik der Urgemeinde beiseite schieben" (90). Daß die heutige – auch die katholische – Forschung die Leidensansagen nicht „mit leichter Hand" behandelt und dennoch historisch für fragwürdig hält, zeigt der Sammelband „Der Tod Jesu", hrsg. von K. Kertelge (Freiburg 1976).

Trotz möglicher Bedenken gegenüber einzelnen Positionen des gelehrten Vf. ist das Buch zu empfehlen, nicht zuletzt deswegen, weil es eine auch heute noch wissenschaftlich (d. h. historisch und theologisch) verantwortbare Schau der Botschaft Jesu in klarer Sprache vorlegt.

Bochum Gerhard Schneider

Schlier, Heinrich: **Das Ostergeheimnis.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1976). 76 S. (Kriterien Bd 41) kart. DM 11.–

Ein Charisma – um biblisch zu sprechen – hat Schlier wie wenige andere: die Verbindung von theologischer Wissenschaft und Meditation. Damit hängt eine weitere Gabe zusammen: klar gegliedert und zugleich in gehaltvoller, schöner Sprache schreiben zu können. Beides findet der Leser in dieser „vorösterliche(n) Besinnung" zu den folgenden drei Themen: I. Der Sinn des Kreuzes Jesu Christi. II. Karsamstag oder der abwesende Herr. III. Die Auferstehung Jesu Christi. Aus dem Inhalt des Büchleins sollen zwei bemerkenswerte Einzelheiten besonders hervorgehoben werden.

1. Daß das Ostergeheimnis „das Ereignis des Karfreitags, Karsamstags und der Ostern umfaßt" (5), ist bekannt. Was einer biblisch orientierten Soteriologie hier aber gezeigt wird, ist die Aussage der Evangelien, daß Jesu Kreuz nicht erst am Karfreitag aufgerichtet wird, sondern vielmehr „schon sein Lebensweg – ein Kreuzweg ist" (8). Hier schon nimmt er den Menschen ihr Kreuz ab, ihre Krankheiten und ihre Sünden (21f). Dieses Abnehmen und Auf-sich-Nehmen (21f. 28f. 30. 31. u. ö.) bis in die Konsequenz des Todes hinein erlöst und macht „alles und alle offenbar" (22), die Menschen (23–27) und Jesus selbst (27–30).

2. Die Ausführungen zum Karsamstag müssen den Exegeten besonders nachdenklich stimmen. Sch. hat die historische Jesusforschung im Auge und möchte zumindest auf eine Gefahr aufmerksam machen, wenn er sagt, daß es „unsere aktuelle Situation" ist, „von Ostern wieder zum Karsamstag" zurückzukehren (40). „An Karsamstag gab es für die damals Lebenden nur einen verstorbenen und vergangenen Jesus; „wir könnten auch sagen: einen bloß ‚historischen' Jesus" (38). – Aber zeigt sich im Blick „auf die Geschichte", auch „wie sie sich am Karsamstag darstellt", wirklich nur „der Sohn des Joseph" nach Joh. 6,42 (38)? Ist er nicht als „ein Mensch wie wir" (38), auch historisch schon sichtbar, mehr als wir? Und andererseits ist Jesus doch nicht nur in der Sicht des Karsamstags, sondern in alle Ewigkeit einer von uns. Er ist wirklich „ein Mensch ..., der geboren wird, um zu sterben" (38). „Forma moriendi causa nascendi est", formuliert schon Tertullian (De carne Christi 6), freilich im Blick auf die Inkarnation. Zum Sterben gehört aber das Begrabenwerden und weiter, „daß er im Grab verwest und nicht mehr, und doch wohl auch nie mehr in der Welt als Mensch erscheint" (39). Das letztere ist jedoch als Frage vom Karsamstag aus gesprochen und damit nicht eindeutig für den Leser, der die Diskussion um das leere Grab, die Erscheinungen

des Auferstandenen und seine Parusie etwas kennt. Daß Jesus lebt und somit auch Gott nicht tot ist (40), wird nicht berührt von der anderen Aussage: Weil der Leichnam verwest, ist das Grab Jesu und ebenso jedes andere Grab – leer. Allerdings ist damit die Ebene der biblischen Darstellungsweise, die Sch. voraussetzt, verlassen.

Bochum Walter Radl

Schneider, Gerhard: **Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium.** – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1975). 106 S. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd 74) kart. DM 14.80

Am Beispiel der lukanischen Redaktion der Parusiegleichnisse (Q-Stoffe: Lk 12,39f 41–46. 35–38; 19,12–27; 17,26–30; Markus-Stoff: Lk 21,25–33; Sondergut: Lk 18,1–8) untersucht Schneider die lukanische Parusieerwartung. Ergebnis: Lukas „profiliert" die ihm vorgegebenen Traditionen (Naherwartung trotz Parusieverzögerung) „im Sinne der Stetserwartung der plötzlich anbrechenden Parusie" (91), hält also die Naherwartung nicht aufrecht; er begründet die Notwendigkeit der Parusieverzögerung positiv mit dem Erfordernis der weltweiten Mission nach göttlichem Heilsplan; er aktualisiert die paränetischen Aspekte der Tradition; er verstärkt die Tendenz des Sondergutes zur Individualisierung der Eschatologie. Auf diese Weise ermöglicht Lukas seinen Lesern eine „den Alltag bestimmende Erwartungshaltung" (96). Verständlicherweise (aber dennoch: leider) wird auf eine traditionsgeschichtliche Einordnung der lukanischen Eschatologie verzichtet; doch gelingt es Schneider dank der Konzentration auf wenige Texte, mehr zu bieten als nur eine Einführung in das Problem des lukanischen Parusieverständnisses. Beachtlich ist insbesondere Teil III (Individualisierungstendenzen im Sondergut und bei Lukas).

Einige zweifelnde Zusatzfragen:

1. Da schon Q das Verzögerungsproblem thematisiert und paränetisch wendet, kann sich die lukanische Redaktion „durchaus auf der Linie bewegen, die in der Spruchquelle bereits vorgezeichnet war" (28, vgl. 37). Bezieht sich dieses Urteil bezüglich der Nähe von Lk zu Q – abgesehen von der paränetischen Tendenz – auch auf die Parusievorstellung? Lassen sich demgegenüber im Verhältnis Lk zu Mk „deutlichere Verschiebungen im Erwartungshorizont der Parusie ... feststellen" (93)?
2. Ist das Gericht an Jerusalem, weil es geschichtlich ist, „kein endzeitliches Ereignis" (48, vgl. 60f)? Dient die Ergänzung des Gleichnisses von den zehn Minen um das Thema der Bestrafung der Bürger wegen der Ablehnung des Thronprätendenten (Lk 19, 12.14.15a.27) der „Zurückweisung der Naherwartung" (41)? Oder hat nicht die Einleitungsfrage in V 11 Kontrast-Funktion im sachlichen Sinn: Statt des Reiches erfährt Jerusalem das Gericht Gottes? Dient nicht auch die Auslassung von Mk 13,10 in Lk 21 dieser Absicht? (Denn dadurch wahrt Lukas seine Kompositionsidee: Verfolgung der Zeugen Jesu als christusfeindliches Handeln – entsprechendes Handeln Gottes zugunsten der Christuszeugen und zum Schaden der Gegner, Gericht an Jerusalem). Der Hinweis auf die universale Mission im positiven Sinne von Mk 13,10 würde stören, weil nach Lukas die Heidenmission eben nicht auf die Zerstörung Jerusalems "folgt" (gegen 64).
3. Ist das Leidensmotiv in der Parusierede Lk 17 (V 25) ein „retardierendes Moment" (45) im Sinne der Stetserwartung oder nicht eher ein paränetisches Motiv zur Begründung der Weltdistanz der Jünger Jesu in der Zeit bis zur Parusie? (Dann wäre auch hier wie in 19,11 die Einleitungsfrage (πότε ἔρχεται) nicht als Formulierung eines lukanischen Problems zu verstehen, sondern als Reminiszenz an „damalige" Zeitvorstellungen, mit der lukanische Paränese eröffnet wird.)

Münster Karl Löning

Zmijewski, Josef: **Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums.** Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37. – Bonn: Hanstein 1972. XXXII, 591 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 40) brosch. DM 124.–, Lw. DM 136.–

Die als Diss. 1971 von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn angenommene Arbeit übertrifft an Gründlichkeit und Breite der Darstellung bisherige Arbeiten zur Erforschung der lukanischen Eschatologie. Zmijewski analysiert die beiden eschatologischen Reden des Lukasevangeliums mit dem Ziel, auf der Grundlage des Vergleichs von Tradition und Redaktion die typischen Elemente der lukanischen Eschatologie zu erfassen und den Standort der lukanischen Eschatologie innerhalb der Urkirche, insbesondere auch im Verhältnis zu Paulus und Johannes, zu bestimmen. Dabei geht er mit Conzelmann u. v. a. von der Einschätzung aus, daß die Eschatologie „für Lukas sowohl ein theologisches als auch ein historisches Problem von eminenter Wichtigkeit" darstelle und daß hier der Schlüssel liege zur Beantwortung der „Frage des sachlichen Zusammenhangs zwischen der Geschichtsauffassung bzw. -schreibung des Evangelisten und seiner theologischen Konzeption" (21), teilt jedoch nicht mit Vielhauer, Conzelmann, Haenchen u. a. die Meinung, Lukas habe die Eschatologie „historisieren" bzw. die Geschichte „enteschatologisieren" wollen, sondern kommt in Weiterführung der Ansätze von Flender, Wilckens, Voß und Schnackenburg zu der Auffassung, Lukas habe in relativer Unbefangenheit gegenüber den Problemen der urchristlichen Apokalyptik (Naherwartung, Parusieverzögerung; vgl. 313, 319ff, 530f) die gesamte (nachösterliche) „Geschichte als solche eschatologisch" verstanden, „insofern alles, was darin geschieht, dem auf die Erfüllung hin angelegten göttlichen Heilsplan entspricht" (321). Nicht die zeitliche, sondern die sachliche „Nähe" zum Ende, d. h. die eschatologische Bedeutsamkeit der im Spannungsverhältnis von Verheißung und Erfüllung sich ereignenden Geschehnisse, bestimme das historische und theologische Denken des Lukas. Mit dieser Zuordnung von Geschichte und Eschatologie stehe Lukas „ganz auf dem Boden der Urkirche" (566); den vielbeklagten „Bruch" gegenüber der urchristlichen Eschatologie gebe es nicht. Die lukanische Eschatologie stelle vielmehr „eine Art Synthese zwischen dem paulinischen und dem johanneischen Ansatzpunkt" (568) dar. Mit Paulus verbinde Lukas die „heilsgeschichtliche Dynamik" der Zuordnung von Heilsgegenwart und Heilszukunft, mit Johannes das Konzept der „vergegenwärtigten Eschatologie" (568ff). (Lezteres wird nur mit Einschränkungen behauptet.)

Das Hauptinteresse der Arbeit gilt indessen dem in detaillierter Einzelanalyse geführten Nachweis der „geistlichen Kontinuität" (Flender) des Lukas mit „der jeweiligen Tradition" (565), hier also mit Markus in Lk 21 und mit den Logientraditionen (Q, Sondergut) in Lk 17. In Lk 21 sieht Vf. insbesondere markinische Ansätze heilsgeschichtlichen Denkens aufgenommen (Schema Verheißung-Erfüllung, Unberechenbarkeit des Endes, Betonung der Erfordernisse der Gegenwart) und im Sinne der lukanischen „Weg"-Konzeption ausgebaut (Betonung der heilsplanmäßigen Notwendigkeit der vorausgesagten Ereignisse, die für Lukas z. T. schon in der Vergangenheit liegen – wie das Gericht an Jerusalem, das in sachlicher Parallelität zum Endgericht seine eschatologische Qualität jedoch behält). In Lk 17, einer aus verschiedenen Traditionselementen von Lukas kontaminierten Rede, liegt Übereinstimmung mit Q vor allem in der paränetischen Ausrichtung vor, während die Naherwartung abgelöst wird durch die Einführung der Redeweise von den „Tagen des Menschensohnes" (= Zeit des schon jetzt im Himmel erhöhten Jesus, also nach Z. weder auf die Erdentage Jesu noch auf die Zeit nach der Parusie zu beziehen), die für die Jünger eine eigene heilsgeschichtliche Zeitphase ausmachen (Christusnachfolge im Spannungsverhältnis von Leiden und Verherrlichung, Ethik der Bewährung und der Vorbereitung auf den „Tag des Menschensohnes"). Zum gegenseitigen Verhältnis der beiden lukanischen Eschatologiereden ergibt sich: Beide Reden zeigen das „gleiche eschatologische Grundverständnis" (559), jedoch in unterschiedlicher Akzentuierung: „In Lk 21 kommt das eschatologische Thema mehr unter dem allgemein-heilsgeschichtlichen Aspekt zur Sprache, in Lk 17 dagegen mehr unter dem besonderen Aspekt der Gemeinde bzw. Jüngerschaft" (556).

Der ungewöhnliche Umfang der Arbeit erklärt sich z. T. aus der mit schulmäßiger Präzision durchgeführten methodenorientierten Analyse der einzelnen Abschnitte der beiden Reden, z. T. aber auch aus einer durchaus vermeidbaren Tendenz zur Breite und zur inhaltlichen Dublettenbildung. Eine Straffung um mindestens ein Drittel wäre ohne Substanzverlust möglich gewesen. Die Benutzbarkeit der Arbeit ist allerdings dank der ausführlichen Gliederung und der Register nicht beeinträchtigt.

Die Analysen sind generell sauber gearbeitet; allerdings ist die Abgrenzung der einzelnen Arbeitsschritte im Bereich der Analyse von Lk 17 nicht überall klar. Insgesamt liegt aber in der Einzelanalyse die unbestreitbare Stärke und das Verdienst der Arbeit, während man sich in der theologischen Verarbeitung der Ergebnisse ein stärkeres hermeneutisches Problembewußtsein hätte wünschen können. Vf. setzt allzu forsch auf das Prinzip der „geistlichen Kontinuität" unter Hinweis auf die Zählebigkeit eschatologischer Motive (vgl. z. B. 566 zur Rezeption von Q) bzw. unter Anwendung lediglich quantifizierender Vergleichskriterien („... daß Lukas den Ansatz des Paulus nicht aufgegeben hat, sondern seinen Weg weitergegangen ist. Mag er auch die zeitliche Naherwartung ganz zurückdrängen und den heilsgeschichtlichen Ab-

lauf in seinen einzelnen Phasen noch stärker zur Geltung bringen als Paulus, so teilt er doch mit diesem die Überzeugung, daß mit Christus ... bereits die Zeit der Erfüllung angebrochen ist...", 569; Hervorhebungen des Rezensenten). Wenn Z. unter Berufung auf motivliche Übereinstimmungen zwischen Q und Lukas zu dem Ergebnis kommt, Lukas teile mit Q „das eschatologische Grundverständnis" (534), so muß dabei die Disparatheit der jeweiligen „Sitze im Leben" aus der Bewertung des Befundes ausgeblendet bleiben, damit die These stimmt. Von den neueren Arbeiten zur Redaktion der Logienquelle hat Z. die von Lührmann und Hoffmann noch berücksichtigen können; von einer gründlichen Auseinandersetzung kann jedoch nicht die Rede sein, wo in der hier beschriebenen Weise bezüglich des Verhältnisses des Lukas zur Eschatologie von Q in demselben Sinn „geistliche Kontinuität" behauptet wird, wie dies (mit Flender) bezüglich der Rezeption der markinischen Eschatologie mit mehr Recht geschieht (vgl. 535). Hat Lukas nicht vor allem deswegen Q so sparsam redigieren können, weil bereits hier die ihn interessierende paränetische Akzentuierung vorgezeichnet war? Und muß man nicht im übrigen davon ausgehen, daß Lukas den gesamten Bestand der Q-Überlieferung durch die unmißverständliche vorösterliche Datierung in der Komposition seines Doppelwerkes auf seine Weise relativiert, was sich selbstverständlich auch hinsichtlich der eschatologischen Aussagen als stillschweigende Neuinterpretation auswirkt?

Bezüglich der Kontinuität zwischen paulinischer und lukanischer Eschatologie dürfte Vf. dagegen in der Sache prinzipiell Recht haben, wenngleich der Aufweis als solcher die Vertreter der gegenteiligen Forschungsmeinung kaum zu einer positiven Beurteilung des Lukas wird bringen können. Der Vorwurf der „frühkatholischen" Heiligsprechung der Geschichte durch Lukas wird weder formal dadurch bereinigt, daß Lukas näher an Paulus herangerückt wird, noch inhaltlich dadurch, daß man statt von Historisierung der Eschatologie von Eschatologisierung der Historie durch Lukas spricht (was Z. nicht tut, aber nahelegt). Das Problem des sachlichen Zusammenhangs von Geschichte und Eschatologie ist doch wohl zunächst das hermeneutische Problem der von der dialektischen Theologie beeinflußten Exegese und kaum auf innerneutestamentlichem Terrain allein zu bewältigen. Die Arbeit hätte unvergleichlich größere Relevanz gewonnen, wenn diese Aspekte, die einer angemessenen Beurteilung des traditionsgeschichtlichen Ortes des „heilsgeschichtlichen" Denkens des Lukas im Wege standen und noch im Wege stehen, mit entsprechender Gründlichkeit aufgearbeitet worden wären.

Münster Karl Löning

Rasco, Emilio, S. J.: **La Teologia de Lucas.** Origen, Desarrollo, Orientaciones. – Roma: Università Gregoriana Editrice 1976. XL, 195 S. (Analecta Gregoriana Vol. 201. Series Facultatis Theologicae: Sectio A, n. 21) kart. Lit. 7000.–

Seit über zwei Jahrzehnten hat E. Rasco den Lukasschriften sein besonderes Interesse zugewendet. Schon seine Licentiatsarbeit war der Theologie des Lukas gewidmet (Towards a Theology of the Third Gospel, Jesuit Seminary, Toronto 1954/55). Nun hat er eine neue Studie zur Theologie des Doppelwerkes vorgelegt. Sie umfaßt im wesentlichen zwei Teile, die nach der Auffassung des Autors schwer voneinander zu trennen wären.

Der erste Teil (1–92) bietet einen Überblick über die Entstehung, Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der lukanischen Theologie, deren Werdegang nach R.s Meinung bisher nicht mit genügender Präzision dargestellt worden ist.

R. bespricht einleitend Entwicklung und neue Perspektiven der synoptischen Exegese (3–14). Dann folgt der Literaturbericht über die Entstehung und Formulierung der lukanischen Theologie sowie über verschiedene Reaktionen darauf (14–92). Nach kurzer Erwähnung von Tendenz- und Quellenkritik (17f) werden Arbeiten vorgestellt, die die Lukas-Theologie vorbereiteten, darunter „The Beginnings of Christianity" (18–20). Als weitere Wegbereiter finden u. a. M. Dibelius und W. Hillmann Erwähnung (20–25). Unter den Stichworten „Theologie des Protolukas" und „Heilsgeschichte" folgen V. Taylor, H. von Baer, O. Cullmann und H.-D. Wendland (25–28). Dann kommt R. auf P. Vielhauer zu sprechen, der 1950 mit seinem Artikel „Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte" das Problem gestellt und den Funken in den schon bereitliegenden Zündstoff geworfen habe (28–31). Ausführlich befaßt er sich mit H. Conzelmann (31–41), dann mit Autoren, die entweder neben Conzelmann und ohne direkte Bezugnahme auf ihn Elemente einer lukanischen Theologie vortrugen oder seiner Konzeption wenigstens zum Teil zustimmten, u. a. E. Lohse, M. Goguel, P. Schubert, E. Haenchen, J. C. O'Neill, U. Wilckens, S. Schulz (41–53). Anschließend bespricht R. Werke und Autoren, die von der Konzeption Conzelmanns weniger berührt waren (53–57), und Kritiker seiner Auffassung, darunter U. Luck, W. C. Robinson, H. Flender (57–68). Den Literaturbericht beschließt ein Abschnitt über Arbeiten zum lukanischen Doppelwerk, die nach R.s Urteil besondere Beachtung verdienen: W. Ott, G. Lohfink, R. Pesch, G. Schneider, V. Taylor, H. Schürmann, I. H. Marshall, E. E. Ellis, J.-D. Kaestli, J. Zmijewski (68–92).

Im 2. Teil sind einige ausgewählte Themen behandelt, denen eine Schlüsselstellung für das Verständnis des Doppelwerks zukommt (95–182).

Es sind dies das Problem von Tradition und Redaktion (98–114), die Struktur des lukanischen Doppelwerks (114–125), die Person und soteriologische Bedeutung Jesu (126–137), das Verhältnis Jesu zum Geist und zur Kirche (138–147), sowie die Themen: Lukas und Paulus, Geschichte, Heilsgeschichte und Eschatologie (147–172).

R.s Ausgangsbasis bildet eine umfassende Vertrautheit mit der Lukas-Forschung, die während der letzten Jahrzehnte in verschiedenen Sprachräumen geleistet wurde. Von daher kommt Vf. zu einer maßvollen Beurteilung der aufgeworfenen Probleme. Meist geht er so vor, daß er überspitzten und einseitigen Thesen einzelner Forscher die ausgewogeneren Ergebnisse anderer Exegeten entgegenstellt. Manchmal kann er dafür auf eigene frühere Veröffentlichungen zurückgreifen. R. nimmt nicht in Anspruch, auf dem Feld der lukanischen Theologie zu spektakulären Entdeckungen gelangt zu sein. Solche würden ihn höchstens mit Mißtrauen gegen die Richtigkeit seiner Einsichten erfüllen. In dieser Auffassung bestärkt ihn, daß auch Lukas selbst nicht versucht habe, sensationell zu sein (XIf).

Beim Verhältnis von Tradition und Redaktion legt R. besonderen Wert darauf, den traditionellen Charakter eines Textelements nicht vorschnell zu bestreiten: Mit dem Nachweis lukanischer Redaktion seien nicht von selbst Quellen, Traditionen oder Vorlagen ausgeschlossen (110, vgl. 113).

Bei der Erörterung der Struktur des lukanischen Doppelwerks befaßt sich R. ausführlich mit dem „Reisebericht". Hier gibt er sich mit dessen üblicher Abgrenzung nicht zufrieden; theologisch betrachtet, ende die Reise nicht in Jerusalem oder im Tempel. Er pflichtet P. Schubert und J. G. Davies bei, nach denen der Lk 9,31 angekündigte ἔξοδος Jesu noch die Himmelfahrt einschließe (119). R. stützt diese Ansicht, indem er das über den Reisebericht hinausgehende Vorkommen des Wortes πορεύεσθαι im Doppelwerk untersucht (120–122).

Das gleiche Verbum wird ihm nochmals wichtig im Zusammenhang der Heilsbedeutung des Todes Jesu. In den einen Weg Jesu, das eine πορεύεσθαι, das sein ganzes Wirken umfasse, müsse man die Vergebung der Sünden einschließen, welche im 3. Evangelium in besonderer Weise unterstrichen und in den Petrusreden der Apg erwähnt werde. Die Verzeihung, die Jesus seinen Henkern gewähre (die Echtheit von Lk 23,34 vorausgesetzt), und die Verheißung des Paradieses an den Räuber (Lk 23,43) seien wie eine plastische Darstellung des „Für unsere Sünden" anderer ntl Autoren (133). Eine allseitige Würdigung der lukanischen Aussagen müßte nicht nur zu dem schüchternen Eingeständnis führen, daß Lukas den Opferwert des Todes Jesu nicht leugne, sondern zu der Aussage, daß er ihn in einer tiefen und originellen Weise, in Ausdruck und Inhalt bejahe, auch wenn es nicht in der „theologischen Sprache" des Paulus geschehe, sondern in einer Art „theologischer Erzählung" (137).

Den christologischen Aspekt betont R. im Abschnitt „Jesus, der Geist und die Kirche". Der Auffassung der Apg als „Zeit der Kirche" setzt er die Formulierung G. Stählins entgegen: „Die Zeit der Herrschaft Christi durch den Geist" (142). Für R. legt es sich nahe, in der „vielfachen Anwesenheit des Geistes in der Kirche" eins der Motive zu sehen, die Lukas zur Abfassung der Apg führten. Lukas unterstreiche nachdrücklich die Funktion der Kirche und ihrer Apostel, nicht als etwas Selbständiges, sondern dem Herrn und seinem Geist unterstellt. Um die Präsenz der eschatologischen Gabe par excellence zu unterstreichen, behalte er die eschatologische Spannung bei, welche die erste Botschaft Jesu enthielt (146f).

Bei der Erörterung des Verhältnisses des Lukas zu Paulus betont R. die Verschiedenheit der Perspektiven, der Interessen, der Absichten, der historischen und kirchlichen Situation. Er zitiert zustimmend das Fazit, das Haenchen zieht: „... daß jener wirkliche Paulus, den seine Schüler wie seine Widersacher kannten, durch einen Paulus ersetzt ist, wie ihn sich eine spätere Zeit dachte..." (156, vgl. Haenchen, Apg 103). Die Frage, ob Lukas Paulusgefährte war oder nicht, läßt R. offen mit dem Hinweis, auch als Begleiter müsse er nicht notwendig die gleichen theologischen Ansichten wie Paulus vertreten haben.

Den von manchen Autoren herausgestellten Gegensatz zwischen der existentiellen Eschatologie des Paulus und der sozusagen weltlichen Heilsgeschichte, die man Lukas zuschreibe, läßt R. nicht gelten. Auf neuere Studien gestützt, zeigt er, daß weder bei Paulus ein heilsgeschichtlicher Horizont fehle, noch Lukas einem existentiellen

Verständnis der Eschatologie verschlossen sei, wenn man nur eine richtige Beziehung zwischen Eschatologie und Geschichte herstelle (157). Lukas habe die existentielle und eschatologische Spannung nicht unterdrückt. Den Aspekt der Naherwartung (escatologia inminente) habe Lukas gelegentlich verstärkt oder von sich aus eingeführt (168).

Der Schluß des Buches enthält in der Hauptsache einen kurzgefaßten Überblick über die jüngsten Wandlungen in der lukanischen Exegese (173–181). Anschließend wird das Doppelwerk mit einem „Gipfel" verglichen, der den Ausblick auf verschiedene „Berghänge" eröffne: Jesus auf der einen, Paulus auf der anderen Seite. Die Befassung mit der lukanischen Theologie wird von R. als eine nicht abschließbare Aufgabe charakterisiert (181f).

Ein fertiges System der lukanischen Theologie will R. nicht bieten, vielmehr deren manchmal aufregende Entstehung und Entfaltung in Position und Gegenposition skizzieren. Naturgemäß tritt dabei der Autor R. hinter die von ihm zitierten Autoren des 20. Jh.s und erst recht hinter den Autor Lukas zurück. Das bedeutet nicht, daß er als Referent unbeteiligt bliebe. Er bezieht festumrissene Stellungen – was ihn nicht hindert, entgegengesetzte Positionen objektiv, unter Würdigung ihrer positiven Aspekte wie auch ihres Vorverständnisses darzustellen.

Man kann sich fragen, ob R. nicht wie manche der von ihm besprochenen Autoren einzelne Beobachtungen überbewertet. Z. B.: Da πορεύεσθαι lukanisches Vorzugswort und sein Vorkommen über das ganze lukanische Doppelwerk verteilt ist, scheint es weiterer Überprüfung bedürftig, ob die wenigen Stellen in Lk 21–24; Apg 1, wo das Wort mit Bezug auf Jesus gebraucht wird, soviel Gewicht für die Abgrenzung des „Reiseberichts" haben.

Kleinere Versehen sind nicht ganz selten (schon der 1. Satz der Einleitung beginnt mit einem solchen); meist sind sie aber vom Leser ohne große Mühe zu korrigieren. S. 145, Z. 13 muß es inclinación (statt inceinación) heißen, S. 181, Z. 18 bipolar (statt bilopar). Manche Zitate erscheinen übermäßig ausführlich, z. B. S. 107/8 und 164. Zur Heilsbedeutung des Todes Christi wäre jetzt auch heranzuziehen: R. Glöckner, Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas, Mainz o. J., hier 155–201.

Bad Honnef Ernst Nellessen

Baumgarten, Jörg: **Paulus und die Apokalyptik.** Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1975. IX, 269 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd 44) Lw. DM 45.–

Welchen Platz Apokalyptik in der Theologie des Paulus und des Urchristentums einnimmt, das ist eine Frage, an der sich schon einmal um 1900 die Geister schieden und über die seit mehr als einem Jahrzehnt erneut lebhaft gestritten wird. Für Ernst Käsemann ist Apokalyptik die „Mutter der christlichen Theologie", und Theologie und Wirken des Paulus können nach seiner Meinung nur von der Apokalyptik her zutreffend erfaßt werden. Demgegenüber sieht Rudolf Bultmann in der „Neu-Interpretation der Apokalyptik" „aus dem Selbstverständnis als des begnadeten Sünders" heraus „die eigentliche Tat des Paulus", und das bedeute, „die Theologie und das Geschichtsbild des Paulus stamm(t)en nicht aus der Apokalyptik, sondern aus der Anthropologie" (Exegetica, 480f). Jürgen Moltmann schließlich nimmt Käsemanns exegetische Position systematisch-theologisch auf mit der These: „Ohne Apokalyptik bleibt theologische Eschatologie stecken in der Völkergeschichte der Menschen oder in der Existenzgeschichte des Einzelnen" (zitiert von Baumgarten, S. 1). Auf diesem Hintergrund ist B.s Buch zu sehen. Es entstand aus einer von Erich Gräßer angeregten und betreuten Untersuchung, die 1972/73 unter dem Titel „Studien zur Tradition und Interpretation urchristlicher Apokalyptik bei Paulus" in Bochum als Diss. angenommen wurde. Für den Druck hat B. sie überarbeitet (leider ohne neuere Literatur zu berücksichtigen) und gekürzt (zum Glück, da B. in fataler Weise zur Redundanz neigt).

B. will herausfinden, ob sich Moltmanns These „exegetisch verifizieren" läßt (1), wie es also in der Kontroverse zwischen Käsemann und Bultmann, „die man – etwas grob – auf die schlagwortartige Alternative ‚Kosmologie oder Anthropologie' gebracht" habe (2), mit Käsemanns exegetischer Position steht. Um dieses Ziel zu erreichen, soll einmal „allein das Wesen der urchristlichen Apokalyptik näher bestimmt werden" (2), soweit sie in den „zweifelsfrei echten Paulinen" (2 Anm. 15) überliefert ist; dann soll zwischen „vorpaulinischer Tradition und paulinischer Interpretation" unterschieden werden (3), um „dem Verständnis von Tradition und Interpretation urchristlicher Apokalyptik bei Paulus umfassend nahezukommen" (58).

Teil „I. Zum Verhältnis spätisraelitischer und urchristlicher Apokalyptik" (§§ 2–6, S. 9–53) enthält relativ ausführliche „Voruntersuchungen" (55). Angesichts der Komplexität des „Phänomens" Apokalyptik will B. „auf eine griffige Definition von Apokalyptik von vornherein verzichten" und nur die „beschränkte Synonymität von urchristlicher Apokalyptik und futurischer Eschatologie" als „Arbeitshypothese" zugrundelegen (16). Die gegenwärtige Forschungssituation meint B. durch langatmiges Referieren der Positionen von Philipp Vielhauer und Käsemann sowie durch Hinweise auf einen Aufsatz von Jürgen Becker, auf die „sog. ‚Sätze heiligen Rechtes'" und auf „Apokalyptik und Paränese" verdeutlicht zu haben. Was die jeweiligen Trägerkreise betrifft, so warnt B. bei der spätisraelitischen Apokalyptik davor, diese Frage „allzu einlinig und glatt zu beantworten" (42). Bei der urchristlichen Apokalyptik hingegen gelten ihm trotz fehlender Belege „die urchristlichen Propheten ... mit größter Wahrscheinlichkeit als Träger" (49); dabei sei neben dem palästinischen Judenchristentum „das hellenistische Judenchristentum, konkret der sog. Kreis der Hellenisten um Stephanus" wesentlich (43). In kühner Auswertung der entsprechenden Acta-Stellen gelangt B. zu der „Annahme ..., daß der Begriff der προφῆται ursprünglich auf einen Kreis hellenistischer Judenchristen beschränkt war", eben den „Stephanus-Kreis"; dieser sei „ein größerer Kreis ... urchristlicher Propheten" gewesen. „Über den Inhalt dieser Prophetie ... (sei) nichts mehr auszumachen"; man dürfe „deshalb (sic!!!) vermuten ..., daß Paulus einen Teil seiner ... gesetzesfreien Apokalyptik-Interpretation den ‚Hellenisten' verdankt" (53).

Nach derartigen Vorentscheidungen geht B. im Hauptteil seines Buches („II. Themenkreise und Funktion urchristlicher Apokalyptik bei Paulus", 55–226) ins Detail. Er orientiert sich dabei an „Themenkreisen" (57): „§ 7 Die Zukunftserwartung als Parusie- und Gerichtserwartung" (55–110); „§ 8 Tod, Auferweckung und ewiges Leben" (111–130); „§ 9 Erhöhung und Entrückung" (131–146); „§ 10 Angelologie, Dämonologie, Satanologie" (147–158); „§ 11 Schöpfung und Kosmos" (159–179); „§ 12 Das paulinische Zeitverständnis" (180–197); „§ 13 Enthusiasmus und Naherwartung" (198–226). Die „Schwerpunkte" sollen auf den §§ 7.11.13 liegen (57), also auf Eschatologie und Kosmologie. Im einzelnen sollen „anhand ausgewählter exemplarischer Texte die wesentlichen Kriterien für die kritische [von mir hervorgehoben] Rezeption apokalyptischer Tradition gewonnen werden" (57). Solche „kritische Rezeption" entdeckt B. dann bei seiner „differenzierten Bewältigung der verschiedenen Themenkreise" (58) auf Schritt und Tritt, unter anderem auch durch die Beachtung der jeweiligen konkreten Situation:

Was die futurische Eschatologie betrifft, liege Paulus z. B. in 1 Thess 4,13ff „nichts an einem ... lückenlosen Parusiebild, sondern allein an der begründeten Antwort auf die konkrete Frage der Gemeinde" (97); bei dieser Antwort bildeten „christologische (V. 14a) und theologische (V. 14b) Basis, ekklesiologischer Horizont und die paränetische Funktion des Trostes ... die wesentlichsten Elemente der reduzierenden und konkretisierenden Interpretation apokalyptischer Tradition durch Paulus" (98). Auch in 1 Kor 15,20–28 habe Paulus „kein Interesse an einer eschatologischen – oder gar apokalyptischen – ‚Dogmatik' im Sinne eines ... ‚Fahrplans'", sondern er benutze „gnostische und apokalyptische Motive, um die gegnerische These ... zu widerlegen" (105). Wegen der „veränderten Situation" spiele „das Parusie-Motiv ... eine untergeordnete Rolle" und das „Gerichts-Motiv" habe keinen „entscheidenden Stellenwert" (99). Insgesamt sei bei den „Auferweckungsaussagen" „die gegenüber der Apokalyptik radikalisierte Theozentrik ... festzuhalten" (129); außerdem dienten sie in „Apologie und Lehre" als „Interpretamente von Theo-logie und Christologie" (130). – Während „Erhöhung und Entrückung" in der apokalyptischen Literatur „einen erstaunlich weiten Raum" einnähmen, erwähnte Paulus sie kaum, die Erhöhung „allein unter christologischem Gesichtspunkt" (131), die Entrückung neben 1 Thess 4,17 „nur noch einmal" in 2 Kor 12,1–7a (131) und dort, „um sein Desinteresse" an ihr zu begründen (146). – Was sich an „Angelologie, Dämonologie, Satanologie" findet, seien „Relikte der Tradition ..., die Paulus offenbar aufgrund seiner Umwelt nicht ganz eliminieren konnte" (158). – Was „Schöpfung und Kosmos" angeht, rezipiere Paulus zwar in 2 Kor 5,17 und Gal 6,15 „das apokalyptische Motiv der καινὴ κτίσις", doch es werde „entkosmologisiert" und „radikal präsentisch" gefaßt (169), „indem die Neuschöpfung an Kreuz und Auferstehung sowie deren anthropologisch-ekklesiologische Kehrseite – Bekehrung und Taufe – gebunden wird" (170). In Röm 8 stehen für B. „die Erwähnung schöpfungstheologischer und kosmologischer Aussagen ganz im Dienste der Heilsgewißheit" (178). Man könne die „These wagen: Die wenigen eindeutig kosmisch-universalen Aussagen ... (seien) durchweg traditionelle Rudimente des stoischen Pantheismus und alttestamentlicher Schöpfungstheologie oder Elemente apokalyptischer Weltbilder, die Paulus durchweg anthropologisch-universal bzw. ekklesiologisch interpretiert" habe (179). Die „These J. Moltmanns" sei demnach „so nicht haltbar" (179). – Beim „paulinischen Zeitverständnis" scheitert für B. „jede vereinheitlichende ... Darstellung" desselben „am pluriformen Textbefund" (197); trotzdem stellt er fest, Paulus verstehe „die christologisch-soteriologisch gefüllte Jetztzeit als Mitte und Schlüs-

sel der Zeit" (193). – Schließlich dürfe „der Stellenwert der hinter der Zukunftserwartung als Nah-Erwartung stehenden Termin-Frage für die paulinische Theologie" nicht „überschätzt" werden (225f).

In Teil „III. Zusammenfassung" (227–243) versucht B. seine Ergebnisse in zwei Paragraphen zu bündeln („§ 14 Paulus als ‚Apokalyptiker'", 227–239; „§ 15 Der Schlüssel zum Verständnis paulinischer Apokalyptik: Kosmologie – Anthropologie – Ekklesiologie", 240–243): Apokalyptiker sei Paulus nicht gewesen, sondern er habe „durch Rückgriff und Neuinterpretation urchristlicher Apokalyptik den Glauben als Hoffnung angesichts der Weltinterpretation unter christologischem Aspekt aus(ge)legt" (239). Das „Neue der paulinischen Interpretation" komme „in der Christozentrik von Zeit und Geschichte, in der Entranszendentalisierung Gottes ... sowie die (sic!) anthropologische Ausrichtung von Gottes vergangenem, gegenwärtigem und zukünftigem Handeln zum Ausdruck" (236). Bei der Alternative „Kosmologie oder Anthropologie" sei „die Mehrdimensionalität paulinischer Interpretation (nicht) ausreichend berücksichtigt" (240). Zwar sei Kosmologie bei Paulus „ein traditionelles Rudiment", das „durchweg... anthropologisch interpretiert" werde (241), doch sei die Anthropologie immer auch ekklesiologisch verschränkt. – Das Buch hat ein Abkürzungs- (244) und Literaturverzeichnis (245–261) sowie ein Stellenregister (262–269).

Für B. ist also Käsemann exegetisch im Unrecht, Bultmann aber hat im wesentlichen recht. So gesehen ist B.s Buch nur eine aktualisierende und zur Monographie ausgeweitete Wiederholung einer alten Position. Doch das ist nicht alles, was zu diesem Buch zu sagen ist. B. hat zunächst durchaus erkannt, daß er sich mit seinem Thema einem äußerst komplizierten Gebiet zuwendet, und er scheint auch erfaßt zu haben, daß man auf diesem Gebiet nur mit gewissenhaften Analysen und sorgfältigen Distinktionen weiterkommen kann, nicht aber mit Schlagworten und Parolen. Leider ist im Buch selbst von diesen zutreffenden Einsichten nur noch wenig zu merken. Nicht nur steht B. sich durch seine unglückliche und wenig präzise Ausdrucksweise ständig selbst im Wege, sondern auch sonst läßt sein Buch manches zu wünschen übrig.

Relativ harmlos ist es noch, daß B. nach 1972 erschienene Literatur so gut wie gar nicht berücksichtigt. Zwar ist angesichts heutiger Veröffentlichungs- und Produktionsgewohnheiten Vollständigkeit in der Heranziehung und Verarbeitung von Sekundärliteratur weder wünschenswert noch möglich; trotzdem fällt es auf, wenn B. die folgenden Arbeiten nicht nennt, geschweige denn bedenkt: Georg Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen 1972; Ernst Käsemann, An die Römer, Tübingen 1973; Günter Klein, Apokalyptische Naherwartung bei Paulus, in: Neues Testament und christliche Existenz (Festschrift für H. Braun), Tübingen 1973, 241–262. Von Eichholz hätte B. vielleicht lernen können, „daß der komplexe Charakter der Übernahme von Traditionen bei Paulus nicht verkannt werden darf", so daß man sich „nicht im Entflechten von Tradition und Interpretation erschöpfen" kann, vielmehr neben der „Differenziertheit der Profile" auch „die für Paulus geltenden verbindenden Elemente" zu beachten hat (Theologie, 121). B. wäre dann hoffentlich der Ausdruck „traditionelles Rudiment" (241; passim) nicht mehr so glatt aus der Feder geflossen.

Daß B. seine Interpretation von Röm 8 aufgrund von Käsemanns Kommentar korrigiert hätte, ist zu bezweifeln; immerhin hätte Käsemanns differenzierende Auslegung von Röm 8,18–30 schon für B.s Ausgangspunkt, Röm 8,19–27 begründe in drei Gedankengängen die These von Röm 8,18 (174), ein ziemliches Hindernis dargestellt, denn Käsemann bestreitet nachdrücklich, daß „hier ‚Bürgschaften' und ‚Stützen' der Heilsgewißheit angeboten" werden (Römer, 221). Unübersehbar aber hätte durch den Kommentar für B. werden müssen, daß nach Käsemanns Meinung Apokalyptik bei Paulus dort noch nicht erfaßt ist, wo man nur auf die Theologie blickt, nicht aber auch auf Wirken und Praxis des Paulus; zu Röm 11,11–15 schreibt Käsemann: „Nirgendwo tritt die Maßlosigkeit des apostolischen Sendungsbewußtseins mehr heraus, und nirgendwo erweist sich schärfer Apokalyptik als treibendes Element der paulinischen Theologie und Praxis" (Römer, 294; vgl. 224.377ff). Bei B. spielt dieser Gesichtspunkt so gut wie keine Rolle, und von Röm 11 werden nur gelegentlich Einzelstellen erwähnt (s. u.). – Kleins Aufsatz schließlich hätte B. an einem Thema zeigen können, was differenzierende Auslegung apokalyptischer Passagen bei Paulus bedeutet.

Sehr viel schwerer wiegt es schon, daß B. die Verwendung von Apokalyptik in Röm 11 schlicht nicht beachtet. Röm 11,25 gilt ihm zwar „prinzipiell" als paulinischer Beleg „für die Zukunftserwartung als Nah-Erwartung" (204), wird dann freilich sofort mit der Behauptung ausgeschieden, hinter V. 25 möge „zwar ein apokalyptisches Motiv, nicht hingegen ein Element der Zukunftserwartung als ‚Nah'-Erwartung stehen" (204 Anm. 38). An Röm 11,11ff interessiert B. einzig, daß „Kosmos" in V. 15 die „Menschen-Welt" meinen muß (162.167f). Das ist aber auch schon alles, was sich zu Röm 11 findet. Wer sich wie B. vornimmt, „dem Verständnis von Tradition und Interpretation urchristlicher Apokalyptik bei Paulus umfassend nahezukommen" (58), dem darf solche Nichtbeachtung von Röm 11 einfach nicht unterlaufen.

Bedenklicher als Literatur- und Sachlücken ist, daß B. sich nie die naheliegende Frage gestellt zu haben scheint, warum Paulus überhaupt apokalyptische Traditionen verwendet hat. Abgesehen davon, daß Käsemann und seine Schüler, aber auch Ulrich Wilckens u. a. gerade diese Frage zu beantworten versuchen, hätte sie B. die Augen dafür öffnen können, daß alleiniges Interesse am „Interpretationsmodus" (vgl. 232ff) noch nicht Verstehen impliziert.

Sowohl an die Gesamtdurchführung als auch an viele Einzelaussagen wäre noch manche Frage zu richten – so vermag der Rezensent z. B. weder in der Anordnung der „Themenkreise" im Hauptabschnitt des Buches noch in der Reihenfolge der jeweils herangezogenen „exemplarischen Texte" irgendeine Systematik zu entdecken –, aber das bereits Gesagte belegt hinreichend: B.s Buch kann nicht als ein förderlicher Beitrag zur wichtigen Frage nach der Rolle der Apokalyptik bei Paulus und im Urchristentum bezeichnet werden.

Münster Martin Rese

Sandelin, Karl-Gustav: **Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15.** – Åbo: Åbo Akademie 1976. XI, 263 S. (Meddelanden från stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, Nr 12) kart.

Die Hauptthese dieser Diss. an der schwedisch-sprechenden Universität Finnlands in Åbo (Turku) ist die Identifizierung der Auferstehungsleugner in 1 Kor 15 als Anhänger der dualistischen Anthropologie „der alexandrinischen Weisheitstradition", die schriftlich vor allem durch Sapientia Salomonis und Philo vertreten ist.

Nein, eigentlich ist die These des Vf.s nur, daß Paulus in 1 Kor 15 seine Gegner in dieser Weise deutete. Da wir keine anderen Quellen zur Lage in Korinth als 1 Kor 15 haben, können wir 1 Kor 15 eigentlich gar nicht hinterfragen, wie S. anfangs methodisch sauber bemerkt (5f). Im Schlußkapitel wagt er doch eine Hypothese darzustellen, die die Identifizierung der Auferstehungsleugner noch ein Stück weiter trägt: Die Tradition hinter Q könnte irgendwie mit der Denkweise der korinthischen Auferstehungsleugner verbunden werden (151ff).

Überzeugend scheint mir S. zu zeigen, wie nahe die paulinische Argumentation für die Auferstehung in 1 Kor 15 öfters an „die alexandrinische Weisheitstradition" terminologisch und gedankenmäßig herausreicht. Das ist ein wichtiger Beitrag zu einer notwendigen Neuorientierung der Paulus-Forschung weg von der Konzentration der letzten Jahrzehnte entweder auf den rabbinischen oder den gnostischen Hintergrund zu einer Besinnung auf die Verbindungen mit der hellenistischen Diaspora-Synagoge, die ja die unbestrittene Voraussetzung der paulinischen Mission war.

Leider scheint mir eine allzu systematisch-theologische Arbeitsweise (Kap. 3 und 4, „Christologie" bzw. „Anthropologie" von 1 Kor 15) die wichtigen Ergebnisse des Buches verdunkelt zu haben: Der Kampf des Heidenapostels gegen die Auferstehungsleugnung wird als ein Sonderfall seiner Auseinandersetzung mit dem Gesetz als Heilsweg aufgefaßt (z. B. 83–90). Vf. 56 allein kann diese Konstruktion nicht tragen. Vor allem bin ich nicht überzeugt davon, daß wir den Schritt von der Argumentation des Apostels in einer Art, die „der alexandrinischen Weisheit" nahe kommt zur Rekonstruktion der „Denkweise" der korinthischen Gegner auch nicht wie Paulus sie sieht so leicht tun können. Das Schlagwort vom Vf. 12 („Es gibt keine Auferstehung der Toten") muß bei dieser Rekonstruktion eine viel größere Rolle spielen. Das ist ja die einzige klare Auskunft über die Stellung der Gegner, die Paulus uns gibt. Man hat aber nicht den Eindruck, daß der Verfasser der Sap Sal oder Philon sich so ausdrücken würde.

Die weitere Diskussion in der Frage um die Identifizierung der Auferstehungsleugner in Korinth wird aber sicher nicht an diesem Beitrag vorbei kommen können.

Sala/Schweden Hans C. C. Cavallin

Frank, Karl Suso: **Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. X, 208 S. (Grundzüge, Bd 25) kart. DM 35.–; Mitgliedpr. DM 20.–

Um es gleich zu sagen – dem Vf. ist mit dieser Übersicht über die Geschichte des christlichen Mönchtums (im weiten Sinn!) ein vorzüglicher Wurf gelungen. Hier wird mehr als ein knapper Auszug aus dem immensen Bestand an Quellen und Zweitliteratur geboten; vielmehr entwirft F. eine durchaus eigengeprägte und kritische Synthese, die das Vergangene geschickt einordnet und hilfreiche Anregungen für die Fortgestaltung des Ordenslebens von heute und morgen gibt. Der Stoff ist in 11 Kap. gegliedert, die mit der Untersuchung über die Ursprünge des Mönchtums im christlichen Asketentum beginnen und in einem sehr bedenkenswerten Kap. über die jüngste Vergangenheit und Gegenwart des katholischen Ordenswesens enden. Hier kommen auch die parallelen Entwicklungen im heutigen Protestantismus zur Sprache. Angefügt ist ein, vermutlich zu kurz geratenes Kapitel über das Mönchtum in den orthodoxen Kirchen.

Im nachfolgenden sei versucht, einige der wichtigsten Thesen hervorzuheben. Mit dem knappen Satz: „Die Anfänge des christlichen Mönchtums stecken in der christlichen Askese" (1), grenzt F. sich energisch gegen die Bestrebungen ab, wonach das Mönchtum seine entscheidenden Anstöße und Prägungen aus außerchristlichen Quellen bezogen haben sollte. Andererseits will er das, was die vergleichende Religionswissenschaft an bleibenden Einsichten gewonnen hat, nicht mit leichter Geste abtun. Er gibt zu bedenken, was es bedeuten mußte, daß das Christentum in eine Welt eintrat, in der das asketische Ideal hohen Kurswert hatte. Nicht nur das Spätjudentum (vgl. die Therapeuten des Philon und die Mönchsgemeinde von Qumran), sondern mehr noch die ganze hellenistische Kulturwelt war angefüllt mit asketischen Impulsen. Bedürfnislosigkeit in Nahrung und Lebensstil, Bändigung der Triebe, zumal des Geschlechtstriebes, bis hin zur sexuellen Enthaltsamkeit, wurden hochgepriesen. Mit diesen von den Anhängern Platons, der Stoa, der Kyniker propagierten Idealen hatte das Christentum sich auseinanderzusetzen. Um siegreich zu bleiben, mußte es versuchen, sie durch das eigene „asketische Angebot" zu überbieten. Asketisches Leben wurde so zwar nicht zur allgemeinen Verpflichtung, wohl aber zum Hochziel des vollen Christentums. Im Sinne des bekannten Wortes im Pastor Hermae (Simil. V, 3,3) wurde „asketisches Leben zur höheren Form christlichen Lebens, der im Diesseits größeres Ansehen zuteil wurde und für das Jenseits reicherer Lohn zugesichert" war (10).

Mitten in die uns heute bewegende Diskussion um die Rolle der Frau in der Kirche führt das, was F. über die asketische Ehelosigkeit vom Gesichtspunkt der damaligen Frau her sagt. Da die christliche Botschaft gerade bei den Frauen Anklang fand, gab es bald Frauenüberschuß in den Gemeinden. Wenn man „Mischehen" vermeiden wollte, war die Ehelosigkeit der einzige Ausweg; sie dann „um des Himmelreiches willen" anzunehmen, war ein nächster Schritt. Ferner hatte die christliche Gemeinde der verheirateten Frau wenig an „gesellschaftlicher Anerkennung und offizieller Betätigungsmöglichkeit" zu bieten (11). Der einzige Weg, um zu einem bescheidenen Maß an gemeindlicher Aktivität und Anerkennung zu kommen, war das Leben in gottgeweihter Jungfräulichkeit.

Zunächst wurde die so und ähnlich motivierte Askese innerhalb der Familie gelebt. Erst im Lauf des 3. Jh.s wandelte sie sich zur eigentlich monastischen, außergemeindlichen Lebensform. Daß es zu diesem Schritt kam, hat seine besonderen Gründe, zu denen aber, wie F. zu Recht betont, nicht der Protest gegen die verweltlichte und „verstaatlichte" Kirche gehörte, da dieser Auszug schon begann, als die fatale Verbindung von Kirche und Staat noch nicht geschehen war.

Übergehen wir das Kapitel über die „Frühformen des östlichen Mönchtums" (20–34) und wenden wir uns gleich dem besonders reichen Abschnitt über die „Anfänge des Mönchtums im Abendland" zu (35–50). Bei aller Abhängigkeit vom Osten hat das westliche Mönchtum von Anfang an seine eigenen Akzente gesetzt; es ist keine „bloße Kopie des östlichen" (35). Auch im Westen, näherhin in Rom steht am Anfang der „Familienasketismus", der zumal von Frauen geübt wurde. Eine Besonderheit war, daß sich die Hocharistokratie diesen Idealen geneigt zeigte. Unter der geistlichen Leitung des Hieronymus verwandelte beispielsweise Marcella ihre Landvilla in ein Kloster, die altrömische Idylle von der vita rusticana mit dem Klostergedanken verbindend. „Der Landaufenthalt wird nun zur ‚Wüste' des östlichen Mönchtums" (37). Andere schufen sich in der Stadt selbst eine „künstliche Wüste" und eröffneten so den Typus des „Stadtklosters", der sich dann ein Jahrhundert später unter der Führung des römischen Bischofs zum „Basilikakloster" weiterentwickelte, in welchem eine Mönchsgemeinde den Dienst an einem bestimmten Gotteshaus übernahm. Ein anderer dem Westen eigener Typus war das von Eusebius von Vercelli († um 370) begründete „Klerikerkloster", welches Klerikerdienst und mönchische Lebensweise verknüpfte. Bekanntlich hat dieser Schritt seine weittragenden Folgen für die Entwicklung des priesterlichen Zölibatsgesetzes gehabt.

Dadurch, daß im Westen sich die Hocharistokratie des Mönchsgedankens annahm, erhielten die Klöster einen „aristokratischen" Zug und eine grundsätzliche Offenheit für kulturelle Bestrebungen. Und weil von Anfang an Bischöfe (Ambrosius, Eusebius, Augustinus usf.) sich um die Bildung von klösterlichen Gemeinschaften bemühten, war der Zusammenhang zwischen Mönchtum und Hierarchie gewährleistet. Das hatte zur Folge, daß im Westen das Mönchtum sich immer neu der gesamtkirchlichen Situation anpaßte. Auf der anderen Seite hat im Westen der Gedanke des eremitischen Mönchtums – trotz des hohen Lobes, das Cassian ihm gespendet hatte – sich nur schwer entfalten können.

Sehr instruktiv ist, was F. über die Anfänge des Mönchtums im gallischen Raum darlegt (42ff). Die Anstöße kamen hier aus sehr unterschiedlichen Richtungen: aus dem spanischen Asketentum um Bischof Priscillian, dem sich aristokratische Kreise in Westgallien öffneten. Bedeutendster Vertreter war Martin von Tours, der im Kloster Marmoutier eine Gruppe von eremitisch-orientierten Mönchen sammelte. Ein zweites Zentrum gallischen Mönchtums bildete sich im Rhônetal bis nach Marseille und zu den vorgelagerten Inseln (Lerins). Diese Mönche stammten zum guten Teil aus der gallo-römischen Aristokratie, die sich vor den andrängenden Germanen dorthin zurückgezogen hatte. In ihren Klöstern verbanden sich Askese, Wissenschaft und kulturelles Schaffen. Ein dritter Mönchstypus wurde von den Iro-Schotten begründet, die das Ideal der asketischen Heimatlosigkeit mitbrachten. Wenn Kolumban auch nur kurze Zeit in Gallien blieb (Luxeuil), so hinterließ er doch seine strenge Regel, die zumindest als ein Element in manche der nachfolgenden Regeln (sog. Mischregeln) einging.

Als ein Ergebnis dieser Entwicklung stellt F. zum Schluß dieses Abschnittes fest, daß mittlerweile sich ein Selbstverständnis des frühen Mönchtums bildete und von der übrigen Christenheit akzeptiert wurde, wonach echtes Christentum nur im Kloster gelebt werden kann. „Die kühnen Selbstaussagen der Christen aus vorkonstantinischer Zeit [der Christ als geistlicher Mensch und als Soldat Christ usf.] werden vom 4. Jh. an nur noch vom Mönchtum beansprucht" (48).

In welchem Maße das Ordensideal in Aufstieg und Niedergang des kirchlichen Gesamtlebens hineingebunden bleibt, zeigt der Abschnitt über „Das Kloster zwischen Revolution und Restauration" (142–174). Die 150 Jahre, die auf das Trienter Konzil folgten, brachten allenthalben ein Wiederaufleben der alten Orden und eine Vielzahl von Neugründungen. Die Erneuerung der Benediktiner ging vor allem von der Abtei St. Vanne bei Verdun und von der Mauriner-Kongregation aus. Sie leiteten die Entwicklung des Benediktiners zum gelehrten Mönch ein. Schwieriger gestaltete sich die Reform der Zisterzienser; sie führte zur Abspaltung der Trappisten. Ihr Gründer, der „Abbé tempête" de Rancé verwarf die Beschäftigung mit der Wissenschaft und verpflichtete seine Mönche wieder zur Handarbeit. Auch die Bettelorden, die in der Reformationszeit erhebliche Einbußen erlitten hatten, formierten sich im 17. Jh. neu. Aber dann begann mit der zweiten Hälfte des 18. Jh.s das Kesseltreiben gegen die Orden, das mit der Verfolgung der Jesuiten seinen Anfang nahm. Im Jahre 1773 opferte Klemens XIV. unter dem einhelligen Druck der Bourbonenhöfe die Gesellschaft Jesu. „Diese Aufhebung ist für die Geschichte des abendländischen Mönchtums als Anfang eines allgemeinen Auflösungsprozesses anzusehen" (153). Es war nicht nur die bornierte Engstirnigkeit der Aufklärung und die Habgier der Regierungen, die diesen Zusammenbruch des Ordenswesens heraufführten, vielmehr ist dafür auch „ein reiches Maß an geistlicher Auszehrung innerhalb der Ordensgemeinschaften selbst" haftbar zu machen. „Die barocke Frömmigkeit, die das geistliche Leben der Klöster bestimmte, war gegen Ende des 18. Jh.s um ihre Kraft gebracht" (ebd.). Im Urteil der Öffentlichkeit galt das Ordensleben als „tristis disciplina" und die Klöster als Versammlungen von Fanatikern und Wahnsinnigen. Überall setzten erbarmungslose Säkularisationen ein. In Italien wurden bis 1811 alle großen Klöster aufgehoben; Spanien tat 1809 ein gleiches, desgleichen Deutschland 1803 durch seinen Reichsdeputationshauptschluß.

Um so erstaunlicher ist, daß mit Beginn des 19. Jh.s der Umschwung einsetzte. 1807 ließ Napoleon die Vinzentinerinnen wieder zu; 1814 verfügte Pius VII. die Wiederherstellung der Jesuiten, die schon 1820 wieder 2000 Mitglieder zählten. So kehrten nach und nach alle alten Orden – mit mehr oder minder großen Problemen belastet – auf die Bühne des kirchlichen Lebens zurück, während für die im 17. Jh. entstandenen Gemeinschaften mit der Zeit der Restauration der eigentliche Aufschwung begann. Dazu entstand im Laufe des 19. Jh.s eine Vielzahl zumal weiblicher Genossenschaften, die dieses Jh. geradezu zur Hoch-Zeit der Klostergründungen machte. Mit Recht sagt F.: „Das mächtige Wiedererstarken des Mönchtums und Ordenswesens im 19. Jh. ist ein einmaliger Vorgang in der gesamten Kirchengeschichte gewesen" (169). Aber er verhehlt auch nicht die Schattenseiten dieses Vorganges: Man klammerte sich an die alten Formen des Ordenslebens, übernahm unter dem Druck der Restaurationszeit die früheren institutionellen Grundelemente einer monarchisch-absolutistischen Führung und unterwarf die Ordensleute einer oft kleinlichen Askese. „Die Liebe zum Detail in der Reglementierung der klösterlichen Hausordnung, der Armut, des gemeinsamen Lebens, der Beziehung zur Umwelt und der Frömmigkeit wirkte

häufig peinlich, zumal die meisten Ordensleute ihre Tätigkeit außerhalb der Ordensniederlassungen ausübten" (169).

Frankfurt/M. Heinrich Bacht

The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian. Greek text edited and translated by James John Rizzo. – Bruxelles: Société des Bollandistes 1976. 127 S. (Subsidia hagiographica, n° 58) kart. bfr. 500.–

Die sowohl rhetorischen als auch theologischen Qualitäten des Hagiographen Niketas aus Paphlagonien (alias Niketas David usw.) sind auch in einer früheren Probe seiner Kunst wie dieses Enkomium über den großen Kappadokier unbestreitbar. Wenn auch von seinem Lehrer und Freund Arethas wegen offenbarer Einseitigkeiten und Unvollkommenheiten kritisiert, bietet diese Rede von Niketas doch ein gutes Beispiel der byzantinisch-christlichen Panegyrik, wenn sie auch bewußt pädagogisch ist. Daß dieser Text einen pädagogisch-theologischen Zweck erfüllen will, scheint mir ganz klar. Gregor der „Theologe" tritt nämlich nicht nur als ein moralisches und religiöses Vorbild hervor, sondern seine Theologie selbst (und zwar seine trinitarische) wird als authentisch autorisierte Denkweise eines jeden, sich nach Vollkommenheit sehnenden guten Christen ziemlich ausführlich dargestellt.

Bis jetzt war diese Rede nur in einer lateinischen Übersetzung von Combefis (PG 105, 439–488) zugänglich. Der Hg. hat nun einen griechischen Text vorgelegt, der nur nach zwei zur Verfügung stehenden Paris-Manuskripten erstellt worden ist. Von diesen Manuskripten gehört das sogenannte **B** der Sammlung Mazarin und bildet vermutlich die Grundlage für die Übersetzung von Combefis. Dieses Manuskript stammt aus dem 10. Jh., also demselben wie der Verfasser, und zeigt sich als das zuverlässigere. Die Arbeit des Hg. ist also ziemlich einfach gewesen, aber die Varianten sind in den Fußnoten angegeben, zusammen mit einigen Hinweisen auf Bibelstellen und Stellen aus den Schriften Gregors.

Wie R. selber in seinen allgemeinen Anmerkungen feststellt, sind die eigentlichen Quellen für den Inhalt offenbar die eigenen Schriften Gregors gewesen, aber gerade deshalb hätte man vielleicht einige ausführlichere Kommentare über die Art und Weise, wie diese Quellen von Niketas benützt worden sind, gewünscht.

Überhaupt vermisse ich einige strikt theologische Erläuterungen. Der Text ist ja theologisch interessant. Besonders interessant ist die rhetorisch-theologische Verwendung des Ehrentitels „Theologe".

Dieser Titel, durch den in der byzantinisch-ostkirchlichen Tradition Gregor von Nazians mit Johannes dem Evangelisten gleichgestellt wird, wird erstens von Niketas nicht explizit durch irgendwelche Argumentation begründet, und zweitens doch offenbar mit der Position und Wahrheit Gregors trinitarischer Theologie identifiziert. Der Gedankengang, den man herauslesen kann, ist einfach folgender: In Gregors trinitarischer Theologie verspürt man seinen Einblick in das Mysterium der Gottheit. Ein solcher Einblick steht jedoch nur deshalb zur Verfügung, weil er durch Askese und Kontemplation dazu bereit ist, die illuminierende Gnade der dreifaltigen Gottheit selber zu empfangen. Seine Heiligkeit ist also die Voraussetzung für seine eigentliche Theologie. Die Einsichten, die er so errungen hat, hat er auch in theologischen Formulierungen ausgedrückt, und für diese hatte er gegen Häretiker zu kämpfen. Eben darum sind seine Heiligkeit und seine Theologie identisch, und er hat den Ehrentitel „Theologe" wie sonst niemand verdient. Allerdings scheint dieser an sich ziemlich ausgeprägte und sophistikierte Gedankengang von Niketas irgendwie vorausgesetzt zu sein. Seine Aufgabe war nicht zu argumentieren, sondern die wohlbekannte Sache überzeugend und mit aller rhetorischen Kunst pädagogisch klar hervorzuheben.

Über das Problem dieser Gregor-Tradition und dieses Vorgangs schreibt der Hg. eigentlich nichts Wesentliches. Seine Aufgabe ist natürlich nicht gewesen, einen regelrechten Kommentar zum Text zu schreiben. Trotzdem vermisse ich die theologisch anregenden Anmerkungen.

Ich vermisse aber auch einige nähere Bemerkungen zur Struktur des Textes. R. beschäftigt sich ziemlich eingehend mit der Kritik Arethas. Insbesondere sei Arethas seinem Freund Niketas gegenüber kritisch, weil dieser einerseits den Topos der Synkrisis (d. h. des Vergleichs zwischen Gregor und seinen atl wie ntl Vorgängern zur Herausstellung der hervorragenden Qualität des Lebens und der Tugenden Gregors) zu undifferenziert gebraucht – eine Anmerkung, die jeder Leser gerne sich zu eigen macht – andererseits offenbar in vieler Hinsicht Gregor rhetorisch imitiert. Was damit gemeint ist, erklärt und exemplifiziert R. Aber darüber hinaus gibt er sehr wenige Hinweise, da der Text nahe in Verbindung mit der allgemeinen rhetorischen Tradition eines Enkomiums gestellt werden sollte. (Vgl. hierzu z. B. Toivo Viljamaa, Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period. Helsinki, 1968).

Hier wäre jedoch wenigstens folgende Beobachtung von Interesse: Der Rhetoriker Menander hat einmal die Regeln für ein kaiserliches Enkomium festgestellt (Regeln, die auch von Hermogenes und anderen bestätigt worden sind). Diese allgemeinen Regeln werden nicht von Niketas gebrochen, aber er exemplifiziert, wie sie christianisiert worden sind. Er bringt erstens ein Proömium, worin er das Thema seiner Rede regelmäßig präsentiert, doch so, daß er bereits da die Identifikation zwischen Gregor und der Theologie hervorhebt – und, was noch wichtiger ist, dadurch indirekt zeigt, daß er an die Musen zu appellieren nicht genötigt ist! Er behandelt weiter, ganz regelmäßig, die Präsentation des Landes und des sozialen und geographischen Hintergrundes seines Helden, aber auch da sagt er deutlich, daß es eben Gregor ist, der diesen Hintergrund berühmt gemacht hat und nicht umgekehrt. Niketas gibt auch eine ausführliche Beschreibung von Gregors Schulung und Bildung, ganz gemäß den Regeln. Hier wird sich jedoch später zeigen, daß diese Schulung für Gregor nur ein Instrument ist, durch das er seine christlichen Einsichten ausdrücken kann.

Endlich kann man sich fragen, wie Niketas sich zu der menanderschen Regel verhält, die sagt, daß die Taten des betreffenden Helden in zwei Teile geteilt werden sollten, nämlich die Taten im Kriege und die Taten im Frieden. Hier meine ich nochmals, daß Niketas als Beispiel des byzantinisch-christlichen Enkomiums interessant ist, weil er – und das könnte eine Hypothese sein – diese Zweiteilung der Taten theologisch ausnützt und zwischen den asketischen Tugenden der vita practica und den Tugenden der vita contemplativa unterscheidet. Die erstgenannten Taten, und die damit verbundenen Tugenden, sind ja in klassisch christlicher (monastischer) Tradition mit dem Krieg gegen die Laster verbunden, während die Taten, und die damit verbundenen Tugenden des kontemplativen Lebens klassisch mit dem inneren Frieden der Seele in Verbindung gestellt worden sind. Hier scheint mir als hätte der Hagiograph die alte heidnische rhetorische Regel in eine theologisch begründete, christliche, verwandelt. Auch wenn Niketas in dieser Hinsicht nicht originell ist, wäre es vermutlich wertvoll gewesen, wenn der Hg. seines Textes diese (sehr interessante) Entwicklung klarer ins Licht gebracht hätte.

Die englische Übersetzung R.s finde ich sehr einleuchtend und gut.

Der Text und die Übersetzung sind für uns zusammenfassend eine wichtige Erinnerung daran, wie in der Sekundärliteratur der patristischen und byzantinischen Blüte Schätze der christlichen Interpretation zu finden sind, die den revolutionären Übergang vom Heidentum zum Christentum klar bezeugen. Wir sind R. zu Dank verpflichtet, daß er uns diesen interessanten Text in der Originalsprache zur Verfügung gestellt hat. Seine wissenschaftliche Arbeit ist beachtenswert.

Sigtuna/Schweden Lars Thunberg

Schneider, Hans: **Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie.** Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart. – Berlin, New York: de Gruyter 1976. VIII, 378 S., 2 Beil. (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd 47) Ganzln DM 108.–

Die Konstanzer Dekrete „Haec sancta" und „Frequens" haben seit dem Konzil von Konstanz eine unterschiedliche Wertung und Interpretation erfahren. Es gibt nur wenige Dokumente der Kirchengeschichte, um deren Verständnis und Geltung über Jahrhunderte hin so scharf gerungen wurde wie um diese Konzilsentscheidungen.

In seiner Göttinger theol. Diss. versucht H. Schneider ekklesiologische Probleme der katholischen Theologie im Spiegel der Auslegungsgeschichte der Konstanzer Dekrete in den letzten zweihundert Jahren zu beleuchten. Für den Druck wurde die Untersuchung leicht überarbeitet und wird jetzt unter dem Titel: „Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie" vorgelegt.

Vf. beginnt mit einem Überblick über Vorgeschichte und Verlauf des Konstanzer Konzils. Einleitend vertritt er – mit Berufung auf

Johannes Gerson – die Auffassung, daß das Dekret „Haec sancta" die erste Maßnahme war, die den Weg für die Beilegung der damaligen Kirchenspaltung freimachte. Seine Ausführungen über die Vorgeschichte und den Verlauf des Konstanzer Konzils als auch über das Weiterleben des konziliaristischen Gedankenguts im 15. bis 18. Jh. geben eine Einführung aufgrund der vorhandenen Literatur, ohne den Anspruch, neue Erkenntnisse vorzulegen. Sie sind daher verständlicherweise an verschiedenen Stellen ergänzungsfähig, bieten aber einen guten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand.

Mit dem Kapitel „Die Konstanzer Dekrete im Febronianismus und Josephinismus" legt Sch. eigenständige Forschungsergebnisse vor. Das Werk von J. Febronius nimmt bekanntlich – wie L. Just und besonders H. Raab gezeigt haben – einen zentralen Platz in der deutschen kirchenpolitischen Literatur des 18. Jh.s und eine Schlüsselfunktion in der Auslegungsgeschichte der Konstanzer Dekrete ein. Febronius, der die Dekrete der 4. und 5. Sitzung in vollem Wortlaut zitiert, bezeichnet sie als heilig, billig und gerecht.

Sch. zeigt auf, daß dem Febronianismus jedoch umfassende direkte Auswirkungen in Deutschland versagt blieben, wenn auch viele Gedanken seines Werkes im Staatskirchentum des Josephinismus praktiziert wurden. Leider übergeht Sch. die Gegenschriften zu Febronius. Er legt nur eine Liste der literarischen Widersacher vor. Seine Enthaltsamkeit begründet Sch. mit der Erklärung, daß ihre Auslegung der Konstanzer Dekrete im wesentlichen von Hergenröther übernommen worden sei und uns im Jugendwerk Gregors XVI. und im italienischen Kurialismus am Ende des 18. Jh.s begegne. Neue Ergebnisse bringen Sch.s Ausführungen über die Interpretation der Konstanzer Dekrete in den kirchengeschichtlichen Handbüchern der josephinischen Aera. Hier erscheinen Namen wie G. L. Berti, G. Lumper, M. Dannenmayer. Eingehend untersucht z. B. Dannenmayer die Frage, ob das Konstanzer Konzil ökumenisch war. Er setzt sich ferner mit den Argumenten Schelstrates gegen das Konstanzer Konzil auseinander und tritt ihnen mit den Argumenten aus der gallikanischen Tradition entgegen.

In weiteren Kapiteln behandelt Sch. die Wertung der Konstanzer Dekrete in der katholischen Ekklesiologie zu Beginn des 19. Jh.s. Hier informiert er über Gallikanismus und Ultramontanismus im nachrevolutionären Frankreich, die beiden deutschen theologischen Zentren Mainz und Tübingen und den italienischen Kurialismus. Anschließend wertet er die papalistische Jugendschrift Gregors XVI., berichtet über die Vertreter der römischen Schule, den Wandel im katholischen Deutschland, in Frankreich und Österreich in der Interpretation der Konstanzer Dekrete.

Neue Erkenntnisse bringen seine Würdigungen der gallikanischen Theologen des 19. Jh.s: L. M. de Barral, D. L. A. Frayssinous und C. G. de la Luzerne, die ausführlich zu den Konstanzer Dekreten Stellung genommen haben. Als Vertreter des deutschen Katholizismus verwertet er den Aufklärer F. A. Blau – dessen Ekklesiologie neuestens F. X. Bantle in seiner Arbeit „Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik" (Freiburg 1976) 418–472 eingehend dargestellt hat – und seine kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit. Als Vertreter der papalistischen Position nennt er den Mainzer F. B. L. Liebermann, als Vertreter der Tübinger J. A. Möhler, der zunächst behutsam für das Episkopalsystem eingetreten war, der aber in der vierten Auflage seiner Symbolik deutliche Korrekturen vorgenommen hat.

In Deutschland tritt nach Sch. der allmähliche Wandel der ekklesiologischen Anschauungen während des Pontifikates Gregors XVI. ein. Dieser Wandel lasse sich nicht nur bei Möhler, sondern auch bei Döllinger feststellen. Über Döllinger urteilt Sch., daß sich seine Darstellung von anderen Wertungen dieser Richtung durch ihre historische Sachlichkeit wohltuend abhebe, wenn auch Döllinger als Ultramontaner zu bezeichnen sei.

Als weitere Zeugen für die papalistische Interpretation der Konstanzer Dekrete zitiert Sch. G. Phillips, den Freund Döllingers. In seinem Urteil über Phillips scheint mir jedoch Sch. noch zu stark durch die einseitigen Urteile von J. F. v. Schulte und F. Vigener beeinflußt zu sein.

In Frankreich bewirkten u. a. J. de Maistre und H. F. R. de Lamennais einen Wandel in der Auslegung der Konstanzer Dekrete. Er zeigte sich u. a. im Dictionnaire des Conciles (1847). In Österreich hat sich nach Sch. das Bild über das Konstanzer Konzil erst im Pontifikat Pius' IX. entscheidend geändert.

Aufschlußreich ist Sch.s Wertung der Geschichte des Konstanzer Konzils durch Royko, Wessenberg, Tosti und Hefele, wobei er besonderen Akzent auf die Beurteilung der Konstanzer Dekrete legt. Royko, der Kirchenhistoriker in Graz war, – vgl. über ihn Bantle 436ff – trug der erste Band seiner Geschichte des Konstanzer Konzils die Berufung nach Prag ein. Nach Sch. gehört das Werk zu den wenigen kirchenhistorischen Monographien seiner Zeit, die auf eigenen Quellenstudien fußten. Für Royko sind die Konstanzer Dekrete allgemein verbindlich.

Über Wessenberg urteilt Sch., daß die „Großen Kirchenversammlungen" nicht nur eine historische Untersuchung sein wollten, sondern auch aktuelle kirchenpolitische Absichten verfolgten. Mit großem Nachdruck habe Wessenberg auf ein Junktim zwischen Reform und Einschränkung der päpstlichen Gewalt hingewiesen. Für das Gelingen einer gründlichen Kirchenreform komme es ihm nur darauf an, ob der Grundsatz von der Superiorität des Konzils über den Papst zur allgemeinen Befolgung gebracht werde.

Die vernichtende Rezension von Hefele über Wessenbergs „Kirchenversammlungen" in der „Tübinger Theologischen Quartalschrift" von 1841 zeigt nach Sch. die gewandelte Situation im deutschen Katholizismus hinsichtlich der Beurteilung der Konstanzer Dekrete. Das Werk Wessenbergs, dessen Ideen von der kirchenpolitischen und ekklesiologischen Entwicklung bereits überholt waren, mußte, wie Sch. mit Recht betont, als literarischer Nachzügler wirken.

Die Konziliengeschichte von Hefele gehöre zu den bedeutendsten literarischen Leistungen der Tübinger, ein unentbehrliches, bis heute nicht voll ersetztes wissenschaftliches Instrument bei der Erforschung und Darstellung der Konziliengeschichte.

Einen tiefen Einschnitt in der Auslegungsgeschichte markiere das erste Vatikanische Konzil. Hergenröther betone in seinem „Anti-Janus", daß die Konstanzer Dekrete nie Rechtskraft erlangt hätten, da sie von einer hauptlosen Versammlung ausgingen, die kein ökumenisches Konzil sein konnte. „Haec sancta" sei ein Gewaltakt. Das Appellationsverbot Martins V. habe die neuen Dekrete völlig umgestoßen, denen übrigens auch die Primatsdefinition des Florentinums entgegenstehe.

Nach der Schilderung der literarischen Kontroversen zur Zeit des ersten Vatikanischen Konzils behandelt Sch. die Beurteilung der Konstanzer Dekrete durch die Altkatholiken und weiter die traditionell-konservative Auslegung, u. a. die sogenannte Notstandstheorie. Sie sei von J. Hollnsteiner als erstem ausführlich dargelegt worden. Die Konstanzer Dekrete betrachte er als keine dogmatische Entscheidung, sondern allein als eine Maßnahme zur endgültigen Überwindung der in Konstanz vorhandenen Notsituation.

Eine neue Etappe der Auslegungsgeschichte beginne mit dem zweiten Vatikanischen Konzil. Sachgerecht schildert Vf. die Diskussionen um die Konstanzer Dekrete in der Aera des zweiten Vatikanums.

Als Vertreter einer neuen Interpretation der Konstanzer Dekrete nennt Sch. die Namen von P. de Vooght und H. Küng. Jedin ist für ihn ein Vertreter der herkömmlichen Auslegungstypen. Die Auflösung der festen Fronten sieht Sch. bei A. Franzen, I. H. Pichler und W. Brandmüller verwirklicht.

Mit einer Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse schließt Sch. seine aufschlußreiche Untersuchung, deren reicher Inhalt hier nur angedeutet werden konnte, ab.

Es ist verständlich, daß bei einer soweit gespannten Themenstellung Korrekturen und Ergänzungen anzubringen sind:

So z. B. zu S. 4: Die 29 Bände von F. R. Rohrbacher, Histoire universelle de l'Eglise catholique (1842–49), die sich nach Sch. bibliothekarisch nicht beschaffen ließen, finden sich in der Freiburger Universitätsbibliothek. – Zu S. 43: Ist Erasmus tatsächlich der Vf. des „Julius exclusus"? – Zu S. 45: M. E. hätte auch eine frühere Berufung von A. Zamometič auf das Dekret „Frequens" seinem Konzilsversuch keinen Erfolg verschafft. – Zu S. 49: Ebendorfer statt Ebersdorfer. – Zu S. 106: Über Bischof Colmar wäre jetzt die Arbeit von G. May, Seelsorge an Mischehen in der Diözese Mainz unter Bischof Ludwig Colmar (Amsterdam 1974) zu ergänzen. – Zu S. 145: Das „Papstbuch" von de Maistre wird nicht erst seit 1847 zitierfähig, sondern hat wie J. Bernhart und S. Merkle gezeigt haben, gleich nach seinem Erscheinen einen starken Einfluß ausgeübt. – Zu S. 149: Zu berichtigen ist die Ansicht von Sch., daß Royko J. Lenfant für einen Katholiken halte. Royko bezeichnet vielmehr ausdrücklich Lenfant als reformierten Prediger in Chatillon. – Zu S. 250: Trotz der Berufung auf Steck und Maron wird man m. E. kaum sagen können, daß Pius XII. von dem unfehlbaren Lehramt ausgiebigen Gebrauch gemacht habe. – Zu S. 293: Mit Recht bezeichnet Sch. den Beitrag von B. Tierney über das Konstanzer Konzil in „The New Catholic Encyclopedia" als enttäuschend. – Zu S. 337: Nach der Richtigstellung des Datums der Konzilsappellation Martins V. (10. Mai statt 10. März) sind nicht nur alle Argumente hinfällig, die darauf abhoben, daß das Konzil das Appellationsverbot geduldet habe, sondern auch alle Argumente, daß das Appellationsverbot, wie z. B. Bossuet meinte, eine Fälschung sei. – Zu S. 344: Der Vf. des Artikels über das Konstanzer Konzil im DDC ist Cristiani nicht Christiani. Zu S. 362 und 369: Costanza statt Constanza. – Zu S. 365: Die Acta Schelstrates erschienen 1683, nicht 1653; die 2. Auflage des ersten Bandes von C. Royko, Geschichte der großen allgemeinen Kirchenversammlungen, wurde bereits 1782 (nicht 1784) publiziert. – Zu S. 370: Die Dissertation von L. Walters, „Andreas von Escobar. Ein Vertreter der konziliaren Theorie am Anfang des 15. Jahrhunderts" stammt aus dem Jahre 1901, nicht 1921, wenn man auch eingestehen muß, daß sich die falsche Jahreszahl in der Literatur verschiedentlich findet. Zur gleichen S.: Die Arbeit von P. de Vooght trägt den Titel: Les pouvoirs du concile (Paris 1965). –

Zu S. 371: Der Augustinertheologe auf dem Konstanzer Konzil heißt: Shale nicht Schale.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Dissertation von Sch. ist eine beachtliche Leistung, die einen informativen Überblick bis in die neueste Zeit über die Beurteilung der Konstanzer Dekrete in der katholischen Kirche gibt. Sie macht mit dem Konziliarismus als dem theologischen Problem vertraut, wenn auch eine Geschichte des Konziliarismus als Problemgeschichte noch zu schreiben ist (vgl. R. Bäumer, Die Erforschung des Konziliarismus: Die Entwicklung des Konziliarismus, in: Wege der Forschung, Band 279, Darmstadt 1976, 53ff). Sch. hat sich mit Eifer und Erfolg in eine schwierige Fragestellung hineingekniet und einen wichtigen Beitrag zur Auslegungsgeschichte der Konstanzer Dekrete und der katholischen Konziliarismusforschung in der Neuzeit geliefert.

Freiburg Remigius Bäumer

Gäbler, Ulrich: **Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert.** Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972. – Zürich: Theologischer Verlag (1975). 473 S. Gzln. DM 96.–

Die Erschließung der Literatur zum Reformationsjahrhundert vollzieht sich im Augenblick in drei Strömen: Primärbibliographien, Sekundärbibliographien und Forschungsberichte. In allerjüngster Vergangenheit sind die gedruckten Werke von Andreas Osiander d. Ä., Heinrich Bullinger und Wenzeslaus Linck durch Gottfried Seebaß, Joachim Staedtke und Jürgen Lorz bibliographisch erschlossen worden. Die Aufarbeitung der Forschung über Gestalten der Reformationszeit bindet ebenfalls viele Kräfte. Ob es um das neuere französische Lutherbild (Gerhard Philipp Wolf) oder um das katholische Calvin-Bild (Hans Scholl) geht oder ob das katholische Zwingli-Bild von der Reformation bis zur Gegenwart aufgearbeitet werden soll (Fritz Büsser): immer geht es darum, der bisherigen und zukünftigen Forschungsarbeit auch dadurch gerecht zu werden, daß man ihre Entwicklungslinien und Tendenzen herausarbeitet. Nur so wird auch sichtbar, wo Fortschritte erreicht sind und wo auch Irrwege gegangen worden sind, vor deren Duplizierung man sich hüten möchte. Schließlich erfährt die bibliographische Erfassung und Erschließung der Literatur über das Reformationsjahrhundert und über die Hauptfiguren der Reformation große Aufmerksamkeit. Für Luther braucht nur auf die Jahresbibliographie im Luther-Jahrbuch verwiesen zu werden (H. Junghans), ein Verzeichnis der Literatur über Heinrich Bullinger ist in Arbeit (Erland Herkenrath), zu Calvin erschien 1975 eine Bibliographie von Dionysius Kempff.

Hier ist des näheren hinzuweisen auf Ulrich Gäblers Werk zur Zwingliforschung im 20. Jahrhundert.

Ulrich Gäblers Zürcher theologische Habilitationsschrift enthält im ersten Teil den „Bericht über die Zwingli-Forschung im 20. Jahrhundert". Hier erfährt man in wünschenswerter Präzision alles Notwendige auch über die dem Gäblerschen Unternehmen selbst vorausgehenden Bemühungen (13–17). Des weiteren wird über die Textvoraussetzungen von Zwinglis Werk, über seine Biographie und seine Theologie berichtet (19–102). Hier hat man auf knappem Raum eine hilfreiche Übersicht über Wege der Zwingli-Forschung. Walther Köhler, Fritz Blanke, Gottfried W. Locher und viele andere passieren nicht nur Revue, sondern deutlich werden auch Forschungsüberschritte gekennzeichnet. In die Diskussion z. B. um Zwinglis Sakramentslehre wird auf knappem Raum (80–90) eingeführt. Dennoch wird nicht auf diesem ersten Teil des Gäblerschen Unternehmens die bleibende Bedeutung beruhen, zumal ja viele Arbeiten über Zwingli jeweils selbst zur bisherigen Erforschung einzelner Probleme berichten. Dies ist bei Gäbler S. 470 nachgewiesen, könnte aber z. B. um die Nummern 1157, 1373, 1391 und 1670 ergänzt werden.

Von bleibender Bedeutung wird der zweite, erheblich umfangreichere Teil sein: „Beschreibendes Verzeichnis der Literatur von und über Huldrych Zwingli, 1897–1972" (103–356; Register 357–473). Das wichtige Vorwort (7–10) gibt Auskunft über die Anlage dieser kommentierten Bibliographie. Selbstverständlich knüpft Gäbler an Georg Finslers Unternehmen, das bis 1896 reichte, an (Nr. 14, 1404, 1531). Die Jubiläums-Bibliographien 1919, 1931 entlasten Gäblers Unternehmen. Auch die Abgrenzungen gegenüber der allgemeinen Zürcher Reformationsgeschichte wie auch der Geschichte des Täufertums werden einleuchtend dargelegt. Der kurze und grobe, aber wichtige Nachweis des Fundortes der einzelnen Zwingli-Schriften in der kritischen Ausgabe (S. 9/10) sollte nicht übersehen werden. Das Schrifttum selbst wird sodann von 1897–1972 chronologisch verzeichnet. Schriften und Abhandlungen werden jeweils getrennt. Die Rezensionen, die mit eigenem Titel versehen sind, werden gesondert vermerkt. Die verzeichnete Literatur reicht von den Bänden der kritischen Zwingli-Ausgabe bis zu kleinen Beiträgen von kaum 2 Seiten. Man kann es in kurzer Zeit kaum ermessen, was an Sammel-, Sichtungs- und Ordnungsarbeit geleistet wurde, um schließlich dieses Verzeichnis vorlegen zu können. Nicht nur Monographien, sondern auch Aufsätze sind sehr oft in ihrem Inhalt ganz knapp beschrieben. Ausführlicher geschieht dies bei ungedruckten Arbeiten. Exakt ist auch die Beschreibung der einzelnen Bände der kritischen Zwingli-Ausgabe CR 88–101 (Nr. 147, 189, 301, 604, 863, 1376, 1504, 241, 300, 560, 635, 891, 930, 1407, 1324). Gleiches gilt selbstverständlich für die ebenfalls nachgewiesenen „Zwingli-Hauptschriften" (s. Nr. 984). Die chronologische Anordnung des Stoffes ist in einer Bibliographie sinnvoll, zumal wenn ein Forschungsbericht vorangegangen ist und vor allem, wenn der dann dargebotene bibliographische Stoff durch Register erschlossen wird. Die Autoren mit jeweiligem Kurztitel (plus Nummer der Bibliographie und Jahreszahl), die Eigennamen und Sachen (in Auswahl) und ihre jeweilige Verwendung in der Literatur werden nachgewiesen. Der Abschnitt S. 402–437 „Schriften und Briefe Zwinglis" („Zwinglis" fehlt im Inhaltsverzeichnis S. 5) läßt bei dieser bescheidenen Überschrift auf den ersten Blick gar nicht erkennen, welch leistungsfähiges Hilfsmittel hier an die Hand gegeben wird: Zu den einzelnen in der kritischen Ausgabe enthaltenen Schriften Zwinglis werden die wichtigen Nachweise der Literaturbehandlung, aber natürlich auch die der anderweitigen Edition oder Teiledition angeführt. Das gilt auch für die Briefe. Das knappe Sachregister (S. 469–473) ist ausdrücklich als Auswahlregister erstellt und ersetzt für eine nähere Beschäftigung mit Zwingli nicht das Studium des Gäblerschen Werkes.

Man wird nicht zuviel sagen, wenn man dieses mit entsagungsvoller Mühe der Kleinarbeit erstellte Werk ein unentbehrliches Hilfsmittel für jede Beschäftigung mit Zwingli nennt. Aufgrund der präzisen Angaben kann man fern jeder Bibliothek exakt eine Schrift Zwinglis nach den verschiedenen Ausgaben bestimmen und eine nötige Vorauswahl der einschlägigen Literatur treffen. Auch hierin antiquiert Gäblers Buch H. Wayne Pipkins „A Zwingly Bibliography" von 1972. Gediegene Ausstattung und ein ausgezeichnetes Druckbild tun ein übriges. Vorarbeiten, vor allem Walther J. Hollenwegers, wurden für Kontrollzwecke verwertet, ein Studienaufenthalt in Princton New Jersey/USA wird ausdrücklich als hilfreich für das Zustandekommen dieses Werkes genannt. – Gäblers Buch wird als zuverlässiger Wegweiser in der Zwingliforschung seinen Platz einnehmen.

Erlangen Dietrich Blaufuß

Eisenkopf, Paul: **Leibniz und die Einigung der Christenheit.** Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 234 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd 11) kart. DM 24.–

Die Reunion der verschiedenen christlichen Konfessionen gehört zu jenen politischen und diplomatischen Projekten, denen Leibniz zeit seines Lebens viel Arbeitskraft, Mühe und Geduld gewidmet hat. Bisweilen glaubte er das Ziel zum Greifen nahe vor Augen zu sehen, zu anderen Zeiten äußerte er in tiefer Skepsis, die Wiedervereinigung der Christen werde in absehbarer Zeit nicht verwirklicht werden können. Seine Bemühungen blieben ohne nennenswerten Erfolg und gerieten nach seinem Tode fast völlig in Vergessenheit. Erst als im 19. Jh. der Reunionsgedanke wiederauflebte, erinnerte man sich wieder an Leibniz' Pläne und Bemühungen.

Die gegenwärtige Diskussion über die Reunion ist auch der Bezugspunkt der vorliegenden Arbeit, welche der Theol. Fak. in München als Diss. vorgelegen hat. In ihr gibt E. eine instruktive Übersicht über einen Teilbereich der Leibnizschen Reunionsbemühungen, nämlich die Verhandlungen und Korrespondenzen, die Leibniz (z. T. allein, z. T. in Zusammenarbeit mit dem evangelischen Abt des Klosters Loccum Gerhard Wolter Molanus) mit Vertretern und Angehörigen der katholischen Kirche (vor allem dem Konvertiten Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, dem vom Kaiser mit den Reunionsverhandlungen beauftragten Bischof von Wiener Neustadt Cristobal Rojas y Spinola und dessen Nachfolger von Buchhain, sowie führenden Repräsentanten der französischen Kirche, und zwar dem Jansenisten Antoine Arnauld[1], dem Bischof von Meaux Jacques Bénigne Bossuet, dem Konvertiten Paul Pellisson und Marie de Brinon, der Sekretärin der Äbtissin des Klosters Maubisson) zum Zweck der Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche führte. Die Verhandlungen, die von 1697 an zwischen Hannover und Brandenburg über die Beseitigung der Spaltung des Protestantismus auf deutschem Boden geführt wurden, werden nicht

[1] Zur Darstellung des Verhältnisses Leibniz – Arnauld wäre anzumerken, daß Leibniz Arnauld nicht den Discours de métaphysique übersandt hat, wie Vf. S. 49 schreibt, sondern die Zusammenfassung des Discours.

im einzelnen erörtert. Unberücksichtigt bleiben auch die Pläne eines ökumenischen Konzils, dessen Einberufung Leibniz von Peter dem Großen erhoffte.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht Leibniz' Auseinandersetzung mit Bossuet und seinem Kreis; denn diese läßt die Themen sichtbar werden, die nach E.s Überzeugung für die Gegenwart von besonderem Interesse sind. Er denkt dabei wohl vor allem an die heutigen katholischen Partner des Reunionsgesprächs und die von ihnen vertretenen Positionen. Aus diesem Grunde geht es ihm weniger um eine genaue Nachzeichnung der einzelnen Phasen der Leibnizschen Reunionsverhandlungen als um eine Bereicherung des gegenwärtigen Gesprächs durch eine Rückbesinnung auf die zur Zeit Leibnizens verhandelten Probleme. Im Gegensatz zu anderen Autoren, die Leibniz' ökumenische Bemühungen letztlich für Chimären halten (vgl. z. B. Ernst Schering, Leibniz und die Versöhnung der Konfessionen, Stuttgart 1966, S. 59), ist Vf. nämlich der Überzeugung, daß einigen Gedanken Leibnizens eine erstaunliche Aktualität zukommt und daß sie „als bleibende Beiträge zur ökumenischen Theologie gewertet" werden müssen (S. 226).

Entsprechend dieser Intention breitet die Arbeit den Stoff nicht in chronologischer Reihenfolge aus, sondern unter systematischen Gesichtspunkten. Die einzelnen Gesichtspunkte werden durch ausführliche Zitate aus Denkschriften und Briefen der verschiedenen Phasen (erfreulicherweise in deutscher Übersetzung) belegt und verdeutlicht. Das erste Kap. ist den philosophischen, psychologischen und religiösen Voraussetzung für Leibniz' Bemühen um die Reunion gewidmet. Das zweite handelt über die Differenzen in der Auffassung von Kirche bei Leibniz und Bossuet und darf wohl als das interessanteste und wichtigste angesehen werden. Im dritten Kap. werden die von Leibniz vorgeschlagenen Wege zur Einheit und ihre Beurteilung durch die katholischen Partner vorgestellt. Das vierte Kap. erörtert besondere Probleme der Reunionsbemühungen, u. a. die Frage nach der Ökumenizität und Rezeption des Tridentinums, die Beispielhaftigkeit der Behandlung der Hussiten auf dem Baseler Konzil, die Bedeutung des Amtes in der Kirche, die apostolische Sukzession und Ordination und die Rolle des Papstes in der Kirche. Das Kap. schließt mit einer Untersuchung des Einflusses der Politik auf die Reunionsverhandlungen.

E. führt vier Motive für Leibniz' Bemühen um die kirchliche Einigung an: 1. die Ausrichtung seines Denkens auf Harmonie und Synthese, 2. den Eindruck der sich aus der Spaltung ergebenden Religionskriege und Glaubensverfolgungen, 3. das Gefühl der Bedrohung des gemeinsamen Fundaments (nämlich des christlichen Glaubens) durch neu aufkommende atheistische und libertinistische Weltanschauungen, 4. Leibniz' persönliche Glaubenshaltung.

Interessant ist vor allem der letzte Punkt, weil nicht selten behauptet worden ist, Leibniz sei dem Christentum gegenüber indifferent gewesen. Demgegenüber weist Vf. mit Recht darauf hin, daß gerade Leibniz' „Einsatz für die Reunion der Kirchen ... letztlich nur zu verstehen [sei] aus einem lebendigen Glauben (S. 41).

E. stellt zu den einzelnen von ihm behandelten Themen die relevanten Äußerungen der verhandelnden Partner einander gegenüber und zeigt, inwieweit Einigkeit bestand und in welchen Punkten die Parteien verschiedener Meinung waren. Man gewinnt den Eindruck, daß die Gemeinsamkeiten überwogen, daß die Unterschiede nicht so tiefgreifend waren, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, und daß beide Parteien zu weitgehenden Zugeständnissen bereit waren. Wenn die Reunion trotzdem nicht zustande kam, so ist der Grund nach E. einmal darin zu suchen, daß einflußreiche politische Kräfte aus politischen Gründen Bedenken gegen die Reunion hegten, und zum anderen darin, daß der Reunionsgedanke nur von wenigen Theologen und Laien unterstützt wurde. Den tiefsten und eigentlichen Grund des Scheiterns der Reunionsbemühungen sieht Vf. jedoch darin, daß Leibniz und Bossuet verschiedene Auffassungen von Kirche vertraten. Wie Vf. zeigt, bezeichnet Bossuet mit ‚Kirche' die mit Rom vereinigte Christenheit, Leibniz hingegen versteht unter ‚Kirche' die Gesamtheit aller Christen, welche durch die Einheit der Liebe mit Gott und untereinander verbunden sind (S. 87). Diese „unsichtbare Gemeinschaft der Liebe" ist für Leibniz durch die Kirchenspaltung nicht zerstört worden. Sie bleibt vielmehr trotz der äußeren Trennung als innere Verbindung fortbestehen. Dementsprechend besteht die Gesamtkirche aus Teilkirchen, und diese Teilkirchen müssen als gleichberechtigt betrachtet werden.

Weil für Bossuet die katholische Kirche identisch ist mit der römisch-katholischen, betrachtet er die Protestanten als Häretiker und Schismatiker. Die Reunion kann daher nach seiner Meinung nur durch die Konversion der Protestanten erreicht werden. Leibniz hingegen sieht in der Wiedervereinigung die Beilegung eines Streites innerhalb der katholischen Kirche. Dieser Streit kann durch Toleranz, Versöhnungsbereitschaft und Liebe im Rahmen einer allmählich wachsenden Einheit beigelegt werden.

Die unterschiedlichen Auffassungen von Kirche kommen zwar in der Korrespondenz zwischen Leibniz und seinen französischen Partnern deutlich zum Ausdruck, offensichtlich ist die zentrale Bedeutung des Kirchenbegriffs den Beteiligten jedoch nicht völlig bewußt geworden. Man könnte gegen E.s Interpretation einwenden, daß es nicht die Diskussion über den Kirchenbegriff war, was zum Abbruch der Korrespondenz geführt hat, sondern der Streit über andere Fragen. So hat im Jahre 1695 offensichtlich die Diskussion über die Reformen der katholischen Kirche den Ausschlag gegeben. Die Notwendigkeit von Reformen wurde von katholische Seite anerkannt. Strittig war jedoch die Frage, worauf sich die Reformen im einzelnen zu erstrecken hätten. Leibniz präzisiert seine Forderungen z. B. in der Korrespondenz des Jahres 1695 mit Marie de Brinon. Er nennt dabei u. a. einige zentrale Punkte der Sakramentenlehre. Die Erfüllung dieser Forderungen wurde von Leibniz als unerläßliche Voraussetzung der Wiedervereinigung erhoben (vgl. S. 132), und Leibniz war nicht zufrieden, daß man von den Protestanten die Praktizierung dieser Bräuche nicht forderte, sondern er erwartete, daß die katholische Kirche sie ablegte, damit die Nachkommenschaft nicht einem „so ansteckenden Übel" ausgesetzt werde (S. 132). Wenn man sich vergegenwärtigt, eine wie zentrale Bedeutung der Sakramentenlehre in der katholischen Kirche zukam und zukommt, kann man nach Meinung des Rez. verstehen, daß Bossuet und Madame de Brinon die Fortsetzung der Korrespondenz für wenig erfolgversprechend hielten und einstellten.

Trotz dieser Bedenken muß es als ein besonderes Verdienst der vorliegenden Arbeit betrachtet werden, auf die Rolle, die die Auffassung der Kirche in der Kontroverse spielt, hingewiesen zu haben. Denn die von Leibniz vorgeschlagenen Wege der Wiedervereinigung gehen von seinem Begriff der Kirche aus. Diese Vorschläge müssen als unannehmbar erscheinen, wenn man von einem Kirchenbegriff, wie Bossuet ihn vertrat, ausgeht.

Leibniz lehnt selbstverständlich den Versuch einer gewaltsamen Unterwerfung einer Konfession durch die andere ab. Er ist ebenfalls überzeugt, daß Polemiken und Dispute nicht zum Ziele führen können. Auch den von vielen Theologen des 16. und 17. Jh.s propagierten Weg der Synkatabasis, d. h. des gegenseitigen Sich-entgegenkommens, hält er nicht für ausreichend. Die von Leibniz vorgeschlagenen Wege sind: 1. der Weg der Reform, d. h. das Beseitigen von Mißständen, 2. der Weg der Auslegung, d. h. das Ausräumen von Mißverständnissen durch genaue Interpretation der strittigen Glaubensinhalte, wie Leibniz es z. B. im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre in seinem Systema Theologicum versucht hat, 3. die Suspension des Tridentinums, die vorbereitende Union und das zukünftige ökumenische Konzil.

Während die beiden ersten Vorschläge die prinzipielle Zustimmung der katholischen Gesprächspartner fanden, stieß der letzte bei den Vertretern der französischen Katholiken auf entschiedene Ablehnung. Leibniz forderte die Suspendierung des Trienter Konzils, weil ihm die für die Verbindlichkeit erforderliche Ökumenizität fehle. Bossuet glaubte, auf diese Forderung nicht eingehen zu können, weil er befürchtete, das Infragestellen des Tridentinums werde Zweifel an der Verbindlichkeit jedes beliebigen Konzils aufkommen lassen, u. a. auch des von Leibniz vorgeschlagenen Reunionskonzils, und werde damit die Voraussetzung für jede Reunion selbst zerstören. Vf. weist nach, daß Bossuet Leibniz in diesem Punkte mißverstanden habe, denn was Leibniz gefordert habe, sei nicht den Widerruf der Konzilsbeschlüsse, sondern ihre vorläufige Außerkraftsetzung im Hinblick auf die, die das Konzil nicht für verbindlich hielten, nämlich die Protestanten.

Auf Ablehnung stieß auch Leibniz' Vorschlag einer „reunion preliminaire" der getrennten Konfessionen, d. h. die Wiederherstellung der Abendmahlsgemeinschaft, den Verzicht auf gegenseitige Verurteilung und gewisse Zugeständnisse in Bezug auf die Kirchendisziplin und -ordnung. Bossuet lehnte diesen Vorschlag ab, weil für ihn eine Union undenkbar war, bevor man sich nicht über alle strittigen Glaubensfragen einig geworden sei.

E. weist darauf hin, daß der Kirchenbegriff der heutigen katholischen Kirche nicht mit dem Bossuets identisch sei, sondern sich dem Leibnizschen angenähert habe. Die katholische Kirche vertrete heute „eine größere und offenere Konzeption der Kirche"

(S. 226). Obgleich die Wiedervereinigung durch einige Gesichtspunkte (z. B. das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes) schwieriger geworden sei, entfalle damit der eigentliche Grund, der die Reunion der christlichen Konfessionen zu Leibniz' Zeit verhindert habe. Institutionelle Einigung werde daher nicht mehr als bloße Konsequenz aus der Bereinigung kontroverstheologischer Fragen gesehen, sondern sie könne der Bereinigung dieser Fragen vorausgehen. Damit wäre Leibniz' Gedanke einer Reunion preliminaire realisierbar geworden. Auch der Vorschlag der Suspendierung von Konzilsbeschlüssen im Sinne von Leibniz werde heute nicht mehr grundsätzlich abgelehnt. Vf. legt dar, daß Leibniz heute das II. Vaticanum als einen weiteren Präzedenzfall (neben dem Konzil von Basel) aufführen könnte (S. 227). Wenn diese vorbereitenden Schritte getan seien, müsse nach dem Vorschlag heutiger Theologen die Einheit der Kirche durch ein allgemeines ökumenisches Konzil, wie Leibniz es vorgeschlagen habe, besiegelt werden. In diesen Punkten bestehe „weitgehende Übereinstimmung zwischen Leibnizens Gedanken und den Überlegungen heutiger ökumenischer Theologie" (S. 228). Außerdem habe Leibniz in seiner Monadologie und in seiner Ekklesiologie ein fruchtbares Modell für die Einheit der Kirche entwickelt; denn die zu erstrebende Einheit sei nicht als Uniformität zu verstehen, sondern als unitas in varietate, wie sie Leibniz vor Augen geschwebt habe.

Hannover Albert Heinekamp

Josef von Hommer, 1760–1836. Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie. Hrsg., übersetzt u. kommentiert von Alois Thomas. – Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1976. XV, 566 S. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd 25) geb. DM 84.–; br. DM 75.–

Der erste Bischof des 1821 neuorganisierten Bistums Trier, Josef von Hommer, war ein von maßvoller Aufklärung, irenischer Gesinnung, seelsorglichem Interesse und langjähriger pastoraler Praxis geprägter Oberhirte. Daß ihm Selbsterkenntnis und Frömmigkeit nicht fehlten, zeigen seine selbstbiographischen Aufzeichnungen, die er in der Zeit vom 1. Januar bis zum 31. Dezember des Jahres 1828 in lateinischer Sprache niederschrieb und denen er die Form einer Meditation gab. Sie begannen und schlossen oft mit einem Gebet. Wegen der Fülle sachlicher Mitteilungen ist diese Selbstbiographie zugleich eine Geschichtsquelle für die Trierer Kirche in der alten kurfürstlich-erzbischöflichen Zeit wie der Übergangszeit von 1801 bis 1824 und der ersten vier Jahre von Hommers Episkopat. Der Anlage dieser Aufzeichnungen entsprechend orientiert sich ihre Chronologie in erster Linie an der ihres Verfassers, und die Zeitereignisse werden in seinem Blickwinkel sichtbar. Die kirchlichen und pastoralen Probleme der Zeit wie Kirche und Schule, deutsche Sprache im Gottesdienst und bei der Sakramentenspendung, Klerusbildung, Wert oder Unwert der scholastischen Philosophie, Zölibat, gemischte Ehen, Verhältnis Episkopat-Primat werden von Hommer freimütig erörtert; ferner kommen die Persönlichkeiten aus der Umgebung Hommers zur Sprache, insbesondere werden seine Mitarbeiter im Bistum in ihrem Charakter und in ihren Leistungen geschildert und gewissenhaft beurteilt.

Alois Thomas, der beste Kenner Hommers und der trierischen Bistumsgeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jh.s hat seine zahlreichen Hommer-Studien nun mit der Herausgabe von Hommers Selbstbiographie abgeschlossen. Auf 566 S. bietet er den lateinischen Originaltext, die jeweils parallel laufende deutsche Übersetzung, einen 150 S. umfassenden wissenschaftlichen Kommentar, der in Form von 544 Anmerkungen erklärende und erweiternde Ausführungen zum Text bringt, ferner 42 S. umfassende Ergänzungen, vor allem zu Hommers Wirken nach der Niederschrift seiner Meditationes. Ein Register schließt den umfangreichen Band ab.

Rez. hält im vorliegenden Fall die Beifügung der deutschen Übersetzung für richtig. Da diese bischöfliche Rechenschaftsablage in vielen pastoralen Fragen aktuelle Bedeutung beanspruchen kann, wie der oben genannte Themenkatalog zeigt, verdient sie weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden. Die Übersetzung ist in ihrer Diktion gut geraten. Weniger verständlich ist es, warum Hrsg. „das Gebet am Anfang und verschiedentlich auch einige Teile der frommen Anmutungen am Schluß" in der deutschen Übersetzung weggelassen hat (1); sie sind doch ein höchst charakteristischer Zug des bischöflichen Verfassers.

Einige Versehen und Schönheitsfehler seien vermerkt: Da im Original gelegentlich runde Klammern verwendet werden (z. B. 31), müßten erklärende Zusätze des Hrsg.s (z. B. 21.23.199.205.209) im Unterschied dazu in eckige Klammern gesetzt werden. S. 197 steht ein in die Anmerkung gehörender Literaturhinweis mitten im Text. Ein Brief Hommers an den Kultusminister wird dreimal vollständig abgedruckt (282. 283.451). Weitere Doppelungen des Hrsg.s finden sich in den Anmerkungen 415 u. 441, 404/405 u. 470, 494 u. 538 (500). Anm. 219 muß es heißen „säkularisierter" statt „säkularischer Klöster", S. 452 „Erneuerung" statt „Ernennung", S. 476 (Mitte) „alter" statt „aller Urkunden", S. 509 „es scheint mir" statt „mehr", S. 523 „Doktion" statt „Diktion". Der Breslauer Dekan S. 454f heißt „Dereser", die S. 444 oben genannte Autorin „Hoiningen-Huene", der S. 534 zitierte Paderborner Bischof „von Ledebur-Wicheln".

Das Werk ist sowohl in den Mitteilungen Hommers wie in den ausgedehnten Anmerkungen von Thomas eine Fundgrube für den Trierer Bistumshistoriker und darüber hinaus für jeden, der sich mit der Kirchengeschichte Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jh.s befaßt. Dem über achtzigjährigen verdienten Hrsg. und Historiker der Trierer Kirche sei aufrichtig gedankt.

Bonn Eduard Hegel

Iserloh, Erwin/**Stoll,** Christoph: **Bischof Ketteler in seinen Schriften.** – (Mainz: Grünewald 1977). 223 S. (Topos-Taschenbücher Bd 57) kart. DM 8.80

In diesem Jahr gedenken wir des 100. Todestages Wilhelm Emmanuel von Kettelers – am 13. Juli 1877 auf der Rückreise von Rom im Kapuzinerkloster von Burghausen gestorben –, der zu den profiliertesten Bischöfen im 19. Jh. zählt. Zu allen wichtigen kirchen-, staats- und sozialpolitischen Fragen hatte er Stellung genommen sowie sich entschieden für die Rechte und Freiheit der Kirche eingesetzt.

Zahlreiche Publikationen unterschiedlicher Art, eine Sondersendung des ZDF an seinem Todestag, Berichte verschiedener Rundfunkanstalten, viele Gedenkfeiern und Gottesdienste haben den Mainzer Oberhirten gewürdigt und seine wirkungsgeschichtliche Bedeutung für die Gegenwart herausgestellt. Erwähnt seien nur die Festwoche in Mainz vom 11. bis 19. Juni, veranstaltet vom Bistum Mainz, und die Kettelerfestwoche in Burghausen vom 14. bis 19. Juni, von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung organisiert und durchgeführt.

Wer sich näher mit Kettelers Person und Werk beschäftigen will, findet einen guten Zugang in dem von E. Iserloh und Ch. Stoll vorgelegten Taschenbuch, das der gebotenen Kürze wegen sich auf eine Auswahl aus seinem Schrifttum beschränken mußte. Eine vollständige kritische Ausgabe der Schriften, Reden und Briefe Kettelers – in vier Abteilungen mit mehr als 12 Bände projektiert –, deren erster Band mittlerweile vorliegt, besorgen die Hg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.

Vorliegende Schrift mit einem einleitenden konzisen Überblick über „Bischof Ketteler in seinen Schriften" (9–11) ordnet die Stoffauswahl chronologisch an. Dieses Prinzip läßt die geistige Entwicklung Kettelers und seine aus ihr resultierende Wirksamkeit leichter verfolgen. Besonderen Schwerpunkt legen die Hg. auf Hauptschriften wie „Freiheit, Autorität und Kirche" von 1862 (47–70), „Die Arbeiterfrage und das Christentum" von 1864 (74–96) und „Deutschland nach dem Kriege von 1866" aus dem Jahr 1867 (99–114).

Eine kurze Einführung ist dem jeweiligen Themenkomplex vorgeschaltet, die über die zeit- und geistesgeschichtliche Situation und den vorliegenden Kontext informiert. Diese Interpretationshilfe erleichtert einerseits das Verständnis und verklammert andererseits die Texte insbesondere dort miteinander, wo größere Auslassungen und Kürzungen vorgenommen wurden. Dadurch erhält der Leser einen zusammenhängenden Rahmen, der sinnvolles Verstehen und Urteilen ermöglicht.

Es bleibt festzuhalten, daß die Hg. eine von sachlicher Relevanz geleitete repräsentative Auswahl aus den Schriften Kettelers im Hinblick auf seine kirchen-, gesellschafts- und sozialpolitische Tätigkeit getroffen und ein gut lesbares wie informatives Buch, durch sieben Bilder aufgelockert, vorgelegt haben.

Auf S. 217, 5. Z. von oben hat sich ein sinnentstellender Druckfehler eingeschlichen. Statt „Domkapital" muß es richtig „Domkapitel" heißen.

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß Ketteler entgegen anderslautenden Behauptungen – zuletzt noch in der DT Nr. 63 vom 27./28. Mai 1977 Seite 11 mit Verweis auf vorliegendes Taschenbuch –, seinen Vornamen „Emmanuel" geschrieben hat, wie die eigenhändigen Unterschriften unzweideutig belegen.

St. Augustin Karl J. Rivinius

Schatz, Klaus: **Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum.** – Rom: Università Gregoriana Editrice 1975. XXVIII, 529 S. (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. 40). br. Lit. 12.000

Die meisten Probleme der katholischen Kirche in der Gegenwart waren bereits die Fragen der Kirche des 19. Jh.s. Eine stattliche Reihe von Publikationen der letzten 25 Jahre hat dies von neuem deutlich gemacht, beginnend mit der 1. Auflage von Roger Auberts großer Darstellung: Le pontificat de Pie IX (1846–1878), Paris 1952 (Histoire de l'Église, vol. 21). Durch Quelleneditionen und Untersuchungen aus neuen Quellen bietet sich heute ein wesentlich genaueres, aber auch differenzierteres Bild der Pontifikate von Gregor XVI. über Pius IX. und Leo XIII. bis zu Pius X. Der langen, schicksalsschweren, vielfach verhängnisvollen Regierung Pius' IX. wendet sich dabei verständlicherweise besondere Aufmerksamkeit zu. Giacomo Martina S. J. hat 1974 den ausgezeichneten, höchst aufschlußreichen 1. Band einer auf 3 Bände berechneten Monographie über diesen Papst vorgelegt (Pio IX, 1846–1850; Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. 38. Vgl. meine Rezension in ZKG 87, 1976, 426–428). Sein Ordensbruder Klaus Schatz hat sich lange und eingehend mit dem Ersten Vatikanum beschäftigt. Als schöne Frucht dieser Studien erschienen, neben kleineren Arbeiten, zwei stattliche Bände: das hier anzuzeigende Werk und „Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius Mayer OCist (1816–1876), Königstein/Ts. 1975 (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, NF 6).

Bis vor kurzem stand in der Untersuchung der sog. Minorität auf dem I. Vatikanum die Frage nach (bloßem) Inopportunismus oder grundsätzlicher Gegnerschaft gegenüber der anstehenden Umschreibung der Stellung des Papstes in der Kirche, besonders seiner Unfehlbarkeit, meist im Vordergrund. Vf. zeigt, daß umfassend zu differenzieren ist, daß theologische neben außertheologischen Motiven stehen, daß so gut wie alle Bischöfe der Minorität durchaus auch theologische Einwendungen gegen die ultramontanen Konzeptionen hatten, daß aber die Stellungnahme dem Wortlaut der jeweiligen Formeln entsprechend variierte.

Die Motivationen der Minoritätsbischöfe stehen auf dem Hintergrund eines bestimmten Kirchenbildes. Für die Opposition auf dem Konzil entscheidend war die innerkirchliche Entwicklung speziell in den sechziger Jahren, die Politik des römischen Zentralismus und des von der Kurie merklich geförderten extremen Ultramontanismus: diese Entwicklung war einerseits auf konsequent gesteigerte Uniformierung und Konzentrierung der Kirche im römischen Primat gerichtet, andererseits auf eine rein negativ-verurteilende Haltung gegenüber all dem, was das 19. Jh. als Fortschritt empfand, insbesondere gegenüber den Freiheits- und Emanzipationsbestrebungen seit dem Zeitalter der Aufklärung und Revolution. „Ohne die Verquickung von päpstlicher Infallibilität und Syllabus, ohne die Versuche auch, die extremsten Auslegungen des Syllabus, damals abgewehrt durch Dupanloup und die Zustimmung, die seine Auslegung im Weltepiskopat fand, nachträglich doch noch durchzusetzen, ist der Widerstand gegen die Infallibilität in dieser Schärfe kaum erklärbar." (486). Für die Minoritätsbischöfe (und viele andere) stand die Erwartung im Vordergrund, daß das Konzil sich in seinen Lehraussagen primär der Herausforderung an den christlichen Glauben durch positive Darlegung aus der Offenbarung zu stellen habe; dies wird bei Ketteler (Mainz), Rauscher (Wien), Schwarzenberg (Prag) und Greith (St. Gallen) deutlich. Der innerkirchliche Streit und vor allem die Kampagne für die Infallibilität wurden besonders deshalb als „inopportun" empfunden, weil sie an den weit drängenderen Fragen der Gegenwart, an der fundamentalen Bedrohung des Glaubens, vorbeigingen, weil sie dort falsche Fronten aufbauten, wo die entscheidende Kampflinie nicht verlaufe, weil sie auch mit so problematischen Ansprüchen belastet schienen, daß sich an ihnen nicht das Ja oder Nein zur Kirche und zur Offenbarung entscheiden könne.

Der durchaus sachliche Widerstand richtete sich in aller Schärfe gegen eine Auffassung, die primär und ursprünglich allein dem Papst die Infallibilität zuerkennt und durch ihn erst der gesamten Kirche. Besonders bei Ketteler und seinem Berater Quarella wird hervorgehoben: alles kommt darauf an, die päpstliche Unfehlbarkeit als Organ und Funktion der unfehlbaren Gesamtkirche zu sehen, deren vielfältiges Glaubenszeugnis der Papst gewiß letztgültig zusammenfaßt und ratifiziert. Hefele und Rauscher, die stärker von der Geschichte her argumentierten, hoben hervor, daß es das „Roma locuta, causa finita" nur als Siegel und Schlußpunkt eines die ganze Kirche umfassenden Klärungsprozesses gebe und geben könne. Die entscheidende Differenz zur Majorität, abgesehen von ihren Extremisten, lag nicht einfach darin, daß dort die Notwendigkeit dieser Rückbindung des Papstes an die Gesamtkirche nicht anerkannt worden wäre. Vor allem die Relatio Gassers (Brixen) bezeugt den unterschiedlichen theologischen Stellenwert, der diesem Hören auf die Kirche eingeräumt wurde. Den Vertretern der Minorität, ganz deutlich bei Ketteler, ging es dabei um eine sehr wesentliche ekklesiologische Aussage: die Unfehlbarkeit des Papstes dürfe nicht rein „gottunmittelbar" verstanden werden; daher sei klarzustellen, daß dem definierenden Papst der Beistand des Heiligen Geistes durch das Medium des Sich-stützens auf die (primär als ganze) unfehlbare Kirche gewährt werde. Ketteler und andere haben auch nach dem Konzil an dieser Auffassung festgehalten. Dieses Kirchenbild der Minoritätsbischöfe ist deutlich aus dem ekklesiologischen Verständnis der katholischen Romantik erwachsen, in Deutschland vor allem von Johann Adam Möhler bestimmt, in Österreich von Gregor Thomas Ziegler und seiner Idee des Magisterium Petro-Apostolicum. Nicht die strikt juridische Dimension und die Frage nach einer letzten inappellablen Instanz stand für die Minorität im Vordergrund, sondern die Idee der Communio, der organischen Gemeinschaft aller Glieder der Kirche.

Die Genese der Position der Minorität, sowohl als Gesamtgruppe wie in ihren bedeutenderen Vertretern, wird gut herausgearbeitet. Am Anfang ist in den wenigsten Fällen eine klar entschiedene theologische Einstellung zur Unfehlbarkeitsfrage greifbar, wohl aber, wenn auch unterschiedlich, eine gemeinsame Opposition zur kirchlichen Ideenwelt jener starken, kurial kräftig geförderten Richtung, die auf eine Definition dieser Lehre hinzielte. Dieser Widerstand führte gleich zu Beginn zur engeren Zusammenarbeit in den „Rauscher-Versammlungen". Das engere Zusammenrücken ergab sich anläßlich der formalen, aber entscheidend wichtigen Fragen um das Propositionsrecht und noch mehr um das Unanimitätsprinzip. Die immer stärkere Konfrontation mit extrem papalistischen Anschauungen bewirkte auch bei Bischöfen wie Ketteler eine verschärfte sachliche Opposition gegen diese Thesen. Eine fortschreitende Zuspitzung und Versteifung der Minoritätsposition ist klar feststellbar. Sie tritt in den verschiedenen Entwürfen der Konzilsschrift Rauschers zutage, aber auch bei Hefele, Schwarzenberg und Ketteler. Eine bemerkenswerte Wende zeichnete sich ab nach der Intervention Kardinal Guidi's vom 18. Juni 1870. Nicht nur Ketteler, auch Hefele, Rauscher, Dinkel und Greith waren jetzt bereit zu Kompromißformeln, die einerseits ein eigentlich „gallikanisches" Verständnis ausschlossen, andererseits aber das vorgängige Angewiesensein des Papstes auf das Zeugnis der Gesamtkirche deutlich ausdrückten. Die zusätzlichen Verschärfungen, zunächst am 5. Juli im 3. Kapitel des Schemas, bewirkten eine erneute Verhärtung im Widerstand der Minorität, erst recht die Einfügung des „non ex consensu Ecclesiae".

Die allmähliche Annahme des Dogmas durch die deutschsprachigen Minoritätsbischöfe, im einzelnen durch verschiedene Umstände bewirkt, steht dann „weitgehend im Zeichen einer Interpretation, die in wesentlichen Punkten wieder auf die Basis zurückkommt, die von der Minorität vor allem in den letzten Konzilswochen eingenommen wurde und [die] sie auch durch die nachträgliche Definition als nicht desavouiert ansieht. Entscheidender Anhaltspunkt im Dekret selbst war dabei der in der letzten Fassung hinzugekommene Passus über die Auxilia, der jetzt im Sinne einer notwendigen Rückbindung des Papstes an das Glaubenszeugnis der Gesamtkirche gedeutet wurde; von diesem Interpretament aus bot sich die Möglichkeit, auch das ex sese, non autem ex consensu ecclesiae so zu verstehen, daß damit nicht eigentlich das Anliegen der Minorität verworfen war" (491). Von dieser Sicht her sollte man in Zukunft nicht einfach von einer späteren „Unterwerfung" der Minoritätsbischöfe sprechen.

Das Dogma war in seiner Formulierung eindeutig ein Sieg der Majorität, vor allem durch die Verschärfungen vom 5. und 16. Juli 1870. Die „antigallikanische", mehr juridische Auffassung hatte sich durchgesetzt: ihr ging es vor allem um die letzte Garantie für die Verbindlichkeit definitiver päpstlicher Entscheidungen. Vf. stellt fest, daß die ergänzende Perspektive der Minorität – die ekklesiologische Klärung des Wesens „kirchlicher Unfehlbarkeit", die gewiß im Papst kulminiert, jedoch die maßgebliche Beteiligung und Communio der ganzen Kirche voraussetzt, – nach wie vor ihre Berechtigung und ihre Bedeutung behält. Schließlich wurde 1870 doch nicht, und gerade durch die Bemühung der Minorität, eine extrem papalistische Formel angenommen. Heute beginne sich „im nachträglichen Verständnis des Dogmas" eine Interpretation durchzusetzen, „die weitgehend der Basis der Minorität auf dem 1. Vatikanum entspricht. ... Man wird wohl auch nicht behaupten können, daß durch die gewiß wesentlich weiterführenden Aussagen des 2. Vatikanums über Primat und bischöfliche Kollegialität schon das letzte Wort gesprochen wäre" (493).

Vf. hat sein umfängliches Werk vornehmlich aus den Quellen gearbeitet, zu einem beträchtlichen Teil aus archivalischen Quellen (Tagebücher und Aufzeichnungen des Salesius Mayer O.Cist. und des Trierer Bischofs M. Eberhard; Bestände des Archivo Segreto Vaticano – hier u. a. Korrespondenz Kard. Schwarzenbergs; der bischöfl. Archive Wien, Mainz, Rottenburg, München, Köln und anderer kirchlicher Archive; staatlicher Archive in München, Wien, Bonn [preußische Gesandtschaftsberichte] und Leitmeritz; Handschriftenbestände der Bibliothèque Nationale in Paris, der Bayerischen Staatsbibliothek in München und der Stiftsbibliothek St. Gallen). Die umfangreichen gedruckten

Quellen sind sorgfältig ausgewertet, die einschlägige Literatur ist kritisch beigezogen. Für die mühevolle Arbeit soll dem gelehrten Verfasser, einem der besten Kenner des Ersten Vatikanums, der Dank aller Fachleute gewiß sein. Nicht nur unsere Kenntnis der Vorgänge auf dieser Versammlung und in ihrem Umkreis hat eine Bereicherung erfahren. Das gediegene Werk könnte auch einen nützlichen Beitrag zur theologischen Diskussion der Gegenwart um die rechte Struktur der Kirche liefern.

München Georg Schwaiger

Gott – Die Frage unserer Zeit. Hrsg. von Heinrich Fries. – München: Don Bosco 1973. 208 S. (Theologisches Kontaktstudium 1) kart. DM 24.80

Das Werk, obwohl bereits 1973 herausgegeben, gelangt erst jetzt zur Besprechung. Schon vor seiner Herausgabe und etwa gleichzeitig mit ihm, insbesondere aber nachher erschien eine solche Anzahl von Artikeln und Büchern über die Frage nach Gott und der Möglichkeit, von Gott zu sprechen (vgl. allein diese Zeitschrift Jahrg. 71, 1975, Nr. 3 u. 5, ferner 1976, Nr. 3), daß nach K. H. Neufeld „das Thema schon deutliche Ermüdungserscheinungen beim Publikum erkennen läßt" (St. d. Z. 1976, 9, 642).

Das Werk bietet eine Zusammenstellung der Vorlesungen, „die die Kath. Theol. Fakultät der Universität München im Wintersemester 1972/73 als Kontaktstudium für Geistliche und Religionslehrer im Erzbistum München-Freising angeboten hat" (Vorwort). Es muß also von seiner Zielsetzung her beurteilt werden, und das besagt folgendes: Das Buch kann in dem geistigen Ringen um die Frage nach Gott überraschende Denkansätze und ihre geistsprühende, weiterführende Ausarbeitung (wie etwa Cl. Bruaire: Die Aufgabe, Gott zu denken, Freiburg etc. 1973) kaum bieten, sondern will den im Kampf um die Frage nach der Existenz Gottes und dem rechten Sprechen von Gott „an vorderster Front" stehenden, mit einer Überfülle von Aufgaben belasteten Seelsorgern (und Religionslehrern) einen gedrängten Überblick über die mit der Gottesfrage konfrontierenden geistigen Bewegungen der Zeit geben und das nötige Rüstzeug für die Auseinandersetzung mit diesen vermitteln, wobei geschichtliche Überblicke das Verständnis vertiefen.

Diesen formalen Aufbau zeigen vor allem die aus der Feder von H. Fries stammenden Beiträge, die etwa die Hälfte aller Beiträge des Buches bilden. In einer einleitenden Überlegung kennzeichnet Vf. den Geist der Zeit, in der sich die Gottesfrage stellt, als Säkularismus. Er stellt ihn dar als eine „Form des Wirklichkeitsverständnisses des ‚Nichts-als-Säkularismus', nichts-als-weltliche-Welt, losgelöst von der Schöpfung und Transzendenz" (16). Beschlossen wird dieser Beitrag mit dem Hinweis auf Gegenströmungen (Intensivierung der Frage nach dem Sinn, Überdruß am Positivismus, Zug zur Meditation), die aber an der Dominanz des Säkularismus nichts ändern.

Was global als Säkularismus gekennzeichnet wurde, fächert H. Fries in den Überlegungen des 1. Hauptteils auf und bringt die moderne Naturwissenschaft, Positivismus, Marxismus und Psychoanalyse in die Diskussion um die Gottesfrage ein. P. Kurz beschließt diesen Teil mit einem Überblick über die Gottesfrage in der modernen Literatur.

Themen des 2. Hauptteils sind die Gotteserfahrung im AT (von J. Scharbert) und im NT (von J. Michl), die „Gott-ist-tot-Theologie" (von L. Scheffczyk), Gott und die Freiheit des Menschen (von H. Fries), Gott und das Leid (von L. Scheffczyk) und Gott und der Sinn des Lebens (von H. Fries).

W. Bartholomäus beschließt die Reihe der Beiträge mit seinen Überlegungen über das Reden von Gott in der Predigt und im Religionsunterricht.

Die kurze Inhaltsübersicht zeigt die Weite der Thematik und die Fülle der angesprochenen Probleme. Deshalb kann eine notwendigerweise kurz zu fassende Rezension unmöglich auf jeden einzelnen Abschnitt eingehen.

Allgemein sei jedoch festgestellt, daß das nicht umfangreiche Werk dem vielbeschäftigten Seelsorger im Zusammenhang mit der Gottesfrage einen guten Überblick über heterogene Wissensgebiete vermittelt, den er sich kaum oder gar nicht durch Selbststudium verschaffen könnte, da ihm schlechterdings die Zeit für das Durcharbeiten entsprechender (umfangreicher) wissenschaftlicher Literatur fehlt. Auch für die beigebrachten Gegenargumente zur Untermauerung des Gottesglaubens wird jeder Leser dankbar sein.

Im einzelnen hätte Rez. folgendes anzumerken:

1. So theologisch berechtigt die aus dem Schöpfungsglauben hergeleiteten Aussagen sind, u. a. die Folgerung, „daß innerweltliche Entwicklungen, daß vor allem Naturwissenschaft und Technik nicht ein prometheischer Frevel sind, sondern Erfüllungen eines vom christlichen Glauben gedeckten Auftrags an der werdenden Welt, an ihren Möglichkeiten und Zielen" (16), verlangt dieser Satz nicht ebenso kategorisch den ergänzenden Hinweis, daß dieser Auftrag sinnvoll und in einer dem Menschen und der Welt als Schöpfung Gottes gemäßen Weise nur in der engsten Bindung des Menschen an Gott und seinen heiligen Willen erfüllt werden kann, soll er nicht doch in einen „Frevel" ausarten? Hierin liegt doch schlechthin das Problem unserer Zeit! Das mysterium iniquitatis kommt im „Säkularismus" auch zum Ausdruck – unbeschadet weiterer Gründe (vgl. 16). Zwar wird es kurz erwähnt auf S. 14, 15 unten, 92 unten u. 93 oben, aber hätten es nicht die Zuhörer der einleitenden Überlegungen (sc. praktische Seelsorger) als erhellend empfunden, wenn der vielschichtige Zusammenhang und die mannigfachen Wechselwirkungen zwischen Säkularismus, rasendem technischem Fortschritt und sittlichem Versagen („Barbarei": 41 unten), Frevel und Schuld viel klarer und entschiedener herausgearbeitet worden wären (auf S. 30f u. 41f klingt dieses Anliegen kurz an), anstatt daß nur von einem „ständigen Mißverständnis" geredet wird (16 oben)?

2. Wenn zu bestreiten ist, daß der ganze bisherige Weg der Philosophie ein einziger Irrtum gewesen sei (45), und wenn mit vollem Recht bemerkt wird, daß wir wieder das natürliche Denken in seiner Bedeutung für die Gottesfrage neu entdecken müssen (130), hätte den Teilnehmern an diesem Kontaktstudium eine zusammenhängende, ausführlichere Darstellung dieses Denkweges zur natürlichen Vergewisserung des Seins Gottes (130) größere Klarheit und eine sicherere Orientierung in dem Widerstreit der Meinungen gebracht. Der Appell „an die geistigen, metaphysischen (und religiösen) Kräfte des Menschen" (131) ruft geradezu nach einer Hilfe, diese Kräfte zu entfalten! In dem Abschnitt „Gott und der Sinn des Lebens" wird Gott aufgewiesen als „sinngebende, sinngewährende Instanz" (165), und zwar auf Wegen, die teilweise stark emotional bestimmt sind. Die metaphysische Frage nach dem Grund allen Daseins und Soseins hätte nicht mit den genannten kurzen Hinweisen abgetan werden sollen, da es im letzten und tiefsten um einen begründeten Erkenntnisoptimismus und damit um das Selbstverständnis des Menschen geht.

3. In einem starke Konzentration erfordernden Kontaktstudium wird ein „auflockerndes" Anekdötchen wie das auf S. 171 mitgeteilte – dem Tenor der Erzählung entsprechend ist es wohl „historisch" – bestimmt ein gelöstes Lachen hervorgerufen haben. Gern wüßte man ja, in welche Jahre besagter Homiletikprofessor samt seinen Zuhörern zu setzen ist. Da Rez. auch „der älteren Generation" angehört, vermag er als Augen- und Ohrenzeuge zu versichern, daß die vom Vf. entwickelten Gedanken schon damals von Homiletikprofessoren – im Rahmen früherer, geistiger Auseinandersetzungen und in zeitweilig für den Prediger bedrohlichen Situationen – vollinhaltlich vorgetragen wurden, und dazu – noch einige mehr! Nämlich u. a. das, was H.D. Bastian „Technik der Verfremdung" nennt, d. h. die Kunst, „Altes neu zu sagen", wie K. Delahaye sich ausdrückt, um Aufmerksamkeit zu gewinnen und Fragen und Interessen zu wecken!

Angeschlossen sei noch die Frage an W. Bartholomäus, ob die Emanzipation des Menschen im Bereich von Religion und Glaube (174) sich nicht in manchen Fällen eben auch als schuldhaftes Versagen oder böswilliges Verweigern eines Angebots (174) selbst entlarvt.

Mißverständlich ist auch der Satz: „Der Prediger, der sagt: ‚So spricht Gott – und damit basta!', muß sich den Vorwurf der Unredlichkeit gefallen lassen" (178). Auf den Hinweis, daß eine geoffenbarte Wahrheit, sofern die Tatsache ihres Geoffenbartseins unbezweifelbar feststeht, den Menschen vor die Entscheidung stellt und jede Auseinandersetzung zwar nicht „abwürgt" (178), aber in einem ganz bestimmten Sinn beendet, hätte – gerade in der Gegenwart! – nicht verzichtet werden sollen.

4. Der letzte Beitrag kann jetzt verglichen werden mit dem Beschluß „Religionsunterricht" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

Angesichts der Weite der Thematik in dem besprochenen Werk sei nur noch eine Frage vorgebracht. Verwundert es nicht ein wenig, daß man mit völligem Stillschweigen die Folgerung aus einer recht verstandenen „Pluralität der Gesellschaft" (183) übergeht, nämlich die Legitimität der Forderung nach – auch staatlicherseits zu unterstützenden – katholischen (Privat-)Schulen, in denen sich andere Dimensionen für das pädagogische, ins-

besondere religionspädagogische Bemühen eröffnen? Da sie ja auch vorhanden sind, hätten sie Erwähnung verdient.

Freiburd i.Br. Alfred Krömer

Jaeschke, Walter: **Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie.** Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese. – München: Kaiser (1976). 349 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen Bd 76) kart. DM 46,50

Der Autor geht zunächst von der Feststellung aus, daß in der Annahme einer Abkunft der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie von biblischer Eschatologie ein erstaunlicher Konsens unterschiedlichster theologischer Gruppierungen zu konstatieren ist (vgl. 14). Diese Frage – so die bewußt provozierende Formulierung Jaeschkes – scheint „nicht nur für den Rest des Jahrhunderts, sondern prinzipiell" durch die Vermutung beantwortet zu sein, „‚daß Geschichtsphilosophie nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich ist'" (16). Die ausdrückliche Intention der vorliegenden Arbeit geht demgegenüber dahin, ebendiese Behauptung der genealogischen Dependenz und der prinzipiellen Angewiesenheit hinsichtlich ihrer systematischen Tragfähigkeit und ihrer ideenpolitischen Funktion zu problematisieren. Es geht um die Untersuchung der Frage „nach der Legitimität der Prädizierung neuzeitlicher Geschichtsphilosophie als säkularisierter Eschatologie" (18). Die Relevanz des theologischen Beitrags zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Geschichtsproblem ist für J. in keiner Weise ausgemacht; eine Antwort darauf kann nur dann gegeben werden, wenn die von der Säkularisierungsthese als gesichert ausgegebene historische und systematische Verknüpfung von Eschatologie und Geschichtsphilosophie wirklich erwiesen ist (vgl. 18).

Ausgehend von einer Kritik am „substantialistischen Säkularisierungsbegriff", der die Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung annimmt, diskutiert J. den von Blumenberg entwickelten „funktionalen Säkularisierungsbegriff", der demgegenüber das anstehende Problem in der Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten sieht (34ff): „Die Philosopheme der Neuzeit" sind „nicht Säkularisate christlicher Weltdeutung, sondern Antworten auf unerledigte Fragen, die aufgrund der Konstanz der Positionen innerhalb des formalen Welterklärungsschemas der Philosophie aufgedrängt werden" (35). Die Aporetik dieser von J. grundsätzlich anerkannten Theorie besteht allerdings darin, daß die damit verbundene Proklamation der Vernunftautonomie immer wieder durch die vorgegebenen theologisch vermittelten Fragen des beharrenden Welterklärungsschemas infrage gestellt ist (vgl. 40ff). Will man dieser grundlegenden systematischen Aporie entgehen, so bedarf es der vom Autor verfolgten „historischen Argumentation" (43ff): denn nur durch eine auf historischer Erkenntnis der Veränderung des Schemas basierende Vernunft kann das überkommene Welterklärungsschema wirklich vernünftig korrigiert werden; gleichzeitig wird durch die historische Reflexion „ein noch undiskutiertes Konstituens der substantialistischen Säkularisierungsthese zur Aussage gezwungen" (43).

In einer ersten historischen Untersuchung der Korrelation von Eschatologie- und Geschichtsbegriff in den neueren theologischen Eschatologiemodellen kommt J. zu dem Ergebnis: ‚Geschichte' wird durch die theologische Reflexion nicht begründet, sondern destruiert. Entweder wird die ‚Erfüllung' in Christus auf ‚Geschichte' bezogen, dann hat nachchristliche Geschichte keinen Sinn mehr; oder ‚Erfüllung' wird als ‚Jenseits'-Erfüllung nicht auf die Geschichte umgelegt – dann ist ‚Geschichte' irrelevant für Erfüllung und Heil (vgl. 95ff). Ähnliches ergibt sich für die nähere Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte im AT, in der Apokalyptik sowie im NT: Entgegen den „geradezu kanonischen Gemeinplätzen" (99), wonach das AT es in vornehmlicher Weise mit der Geschichte zu tun hat, ist festzustellen, daß es sich sowohl in den Geschichtsbüchern als auch bei den Propheten letztlich um Formen „anaklitischen Denkens" (142) handelt; die Zukunft geschichtlichen Geschehens erweist sich als eine ungeschichtliche Restitution vergangenen Heils (120ff). Desgleichen in der jüdischen Apokalyptik: Geschichte wird gegen eschatologisches Denken ausgespielt; ‚Geschichte' führt nicht zur Verwirklichung des Heils; ihr Ende beseitigt nur die Bedingungen seiner Nichtrealisierbarkeit; der alte Äon muß zugrundegehen, damit die Verheißungen Gottes in Erfüllung gehen können. Und was die Interpretation des NT betrifft: Die Sichtung der Argumente, die speziell das ntl. Geschichtsverständnis zum Thema haben, ergibt für J., daß die theologischen Interpreten die ntl. Aussagen allererst zu Aussagen über Geschichte stilisieren, um mittels solcher ‚Säkularisierung' die exegetische Basis der Säkularisierungsthese zu schaffen.

Ist es für den Autor somit ausgemacht, daß sich neuzeitliches Geschichtsdenken in keiner Weise biblisch-eschatologischer Reflexion verdankt, sondern umgekehrt die These christlich begründeten Geschichtsbewußtseins auf Grund ihres konstitutiven Rückbezuges auf neuzeitliche Geschichtsreflexion letztlich eine Erschleichung darstellt, so ist es nur konsequent, wenn auch die geschichtstheologischen Konzeptionen der Alten Kirche ihres geschichtlichen Scheines überführt werden: Geschichte löst sich in ein Netz von Typologien auf und wird durch Anwendung anaklitischer recapitulatio-Begriffe relativiert (221ff).

‚Geschichte' – damit kommt J. auf die neuzeitlichen Geschichtsphilosophien von Lessing und Hegel zu sprechen – ist nur dann ihrem Wesen gemäß erfaßt, wenn sie es mit der Frage nach der Freiheit des Menschen zu tun hat (vgl. 271f). Wenn die Durchsetzung der Freiheit allerdings in konstitutiver Weise an die Gedanken der innergeschichtlichen Erziehung (Lessing) sowie einer kontinuierlich fortschreitenden Realisierung des Gottesreiches (Hegel) gebunden ist, dann ist die vorkritische biblische Eschatologie als Bedingung der Möglichkeit neuzeitlich-geschichtlichen Denkens verabschiedet. Die wesentlichen Momente des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs, nämlich „Sinnhaftigkeit, Zielstrebigkeit, Endlichkeit und Einheit" (319), sind nicht mit dem eschatologischen Abbrechen der Weltzeit und dem Hereinbrechen der göttlichen Vollendung zu vereinbaren; Geschichte als fortschreitende Realisierung menschlichen Geistes ist nicht ein Derivat biblischer Eschatologie, sondern verdankt sich einem emanzipatorischen Vernunftbegriff (vgl. 328), der über den teleologischen Erziehungsgedanken mit der hellenistischen Tradition verbunden ist. Eine mögliche christliche Vermittlung solchen Gedankenguts verbürgt keineswegs ein „ursprüngliches Eigentumsrecht der Theologie", eine „Identität christlicher Geschichtstheologie und neuzeitlicher Geschichtsphilosophie" (300).

Ohne in dem vorgegebenen Rahmen in eine Diskussion über die zweifellos steilen Thesen der vorliegenden Arbeit einsteigen zu können, sei doch soviel gesagt: Die inhaltlich anspruchsvolle und mit großem Engagement vorgeführte Argumentation verbietet es der Theologie ein für allemal – und das ist rückhaltslos zu begrüßen – allzu undifferenziert und vorschnell monokausale Säkularisierungsthesen zu entwickeln. Andererseits ist zu bemerken, daß die Überzeugungskraft der Argumentation J.s nicht gerade wächst, wenn die Sachebene mit einer ‚Flucht ins Engagement' vertauscht wird, insofern abschließend die Theologie einfachhin dahingehend beschrieben wird, daß es ihr um „Bewahrung... vor der Geschichte", weil um „Restituierung ihres bedrohten Anspruchs, die allein normbegründende Wissenschaft zu sein", gehe (330). Theologische Reflexion wird J. gegenüber geltend machen müssen, daß sie als grundlegende Vermittlung genuinen neuzeitlichen Geschichtsdenkens nicht so ohne weiteres zu verabschieden ist, wie es die allzu ungeschützten Behauptungen J.s glauben machen wollen.

Unterpfaffenhofen Friedemann Greiner

Engling, Clemens: **Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis.** Historisch-systematische Untersuchungen zum Werk Johann Nepomuk Ehrlichs (1810–1864). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 340 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert, Bd 20) kart. DM 74.–

Die Aufarbeitung der Theologie des 19. Jh.s hat in den vergangenen zwanzig Jahren erstaunliche Fortschritte gemacht. Gleichwohl gibt es immer noch erhebliche Forschungslücken. Dazu gehört u. a. die Theologie der Günther-Schule. Zwar sind einige informative Publikationen erschienen, die Aufarbeitung der systematischen, philosophischen und theologischen Ansätze Anton Günthers und seiner Freunde bzw. Schüler ist aber noch weitgehend ein Desiderat.

Die vorliegende Diss. hat genau hier ihren Platz. Johann Nepomuk Ehrlich nimmt unter den Günther-Schülern eine besondere Stellung ein. Er hat die grandiosen, oft aphoristischen Ansätze seines Freundes Anton Günther in theologische, philosophische und gesellschaftswissenschaftliche Systematik umgesetzt. Schon von daher gebührt ihm ein besonderes Interesse. Ehrlich hat in dieser Arbeit aber zugleich eine sehr eigenständige, für die Entwicklung der Theologie im 19. Jh. höchst bedeutsame Leistung vollbracht. Aufbauend auf den Arbeiten Günthers, in engem Gedankenaustausch mit ihm stehend, die großen theologischen Ansätze Johann Sebastian von Dreys und Anton Staudenmaiers aufgreifend und fortführend, entwickelt er eine Konzeption bzw. Theorie von Theologie, die den Wissenschaftsanspruch der Zeit aufgreift und ihm standzuhalten sucht.

Während sich mit steigender Intensität der neuscholastische Denk- und Argumentationstypus in der Theologie auszubreiten beginnt und die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Wissenschaft weitgehend in einer defensiv apologetischen Haltung er-

folgt, findet sich bei Johann Nepomuk Ehrlich eine nahezu ungebrochene Fortentwicklung der großen theologischen Neuansätze des frühen 19. Jh.s auf die neue Fragestellung in der zweiten Hälfte dieses Jh.s hin.

Ehrlich vermag diese Arbeit zu leisten, weil er durch eine günstige Fügung an die Universität Prag gerufen wird und dort in der Person des Kardinals von Schwarzenberg einen schützenden Förderer findet.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Diss., diesen Theologiebegriff Ehrlichs, seine Verzahnung mit dem vorausgesetzten Philosophieverständnis und der christlichen Gesellschaftslehre erstmals erforscht und in seiner Verästelung nachgezeichnet zu haben.

Da eine neuere, ausführlichere Darstellung des Lebens und Werkes Johann Nepomuk Ehrlichs nicht vorliegt, schickt Vf. in der Einleitung einen biographischen Abriß und eine ausführliche Charakteristik der Person und Spiritualität Ehrlichs voraus. Es kommt ihm dabei zustatten, daß er in Prager Archiven neben Briefen von Ehrlich das umfangreiche Tagebuch entdeckt hat, das Ehrlich von 1849 bis kurz vor seinem Tod 1864 geführt hat. Im Anhang der vorliegenden Diss. sind wichtigere Partien dieses Tagebuches wiedergegeben.

Die eigentliche Untersuchung gliedert Vf. in drei große Teile.

Der erste Teil erörtert den Ehrlichschen Begriff der Theologie. Nach einer problemgeschichtlichen Einführung, die das Denken der Wiener theologischen Schule charakterisiert und die geschichtlichen Bedingungen darlegt, unter denen Ehrlichs Konzeption der Theologie entstanden ist, werden Grundlegung der Theologie sowie ihre Strukturen und Funktionen erörtert.

Da es Ehrlich um den Nachweis der Christlichkeit der Theologie gerade im Kontext zeitgenössischer Wissenschaftlichkeit geht, sucht er zunächst Religion als konstitutives Moment des menschlichen Selbstbewußtseins aufzuweisen, die ihrerseits Offenbarung als geschichtliches Urereignis voraussetzt. Durch die Offenbarung kommt der Mensch allererst zu sich selbst. Die geschichtliche Faktizität menschlicher Existenz erweist nach Ehrlich den sündhaften Abfall und das Erlösungsbedürfnis des Menschen. Geschichte ist für ihn deshalb Vermittlung Gottes mit den Menschen, die in Jesus Christus kulminiert und zur Kirche als der geschichtlichen Konkretion menschheitlicher Religion aufgrund der Offenbarung führt. Theologie ist so für Ehrlich eine realitätsbezogene Wissenschaft, die „Wissenschaft von der christlichen Religion, wie selbe in der Kirche Christi vorhanden ist und von dieser im Leben der Menschheit zur Darstellung gebracht wird". (103)

Aus dieser Grundbestimmung ergeben sich die Strukturen der Theologie. Theologie ist einerseits fundamentale Vermittlung von Idee und Wirklichkeit. Sie reflektiert den realen Vermittlungsprozeß der Idee des Menschen, der Idee der Gesellschaft usw. mit der Realität im Hinblick auf die vollendete Identität beider Aspekte.

Zugleich aber ist Theologie grundlegend autoritätsbezogen, da die zuvor genannte Vermittlung sich aufgrund unableitbarer faktischer göttlicher Setzung als freier Geschichtsprozeß ereignet.

Von diesen beiden formalen Zügen unterscheiden sich die materialen Strukturen der Theologie. Theologie trägt nach Ehrlich wesentlich und durchgängig anthropologische, geschichtsphilosophische, praktisch-ethische und soziale Züge.

Diese Kennzeichnung der Theologie entwickelt Ehrlich im Zuge seiner fundamentaltheologischen Erörterungen. Ja, diese Theorie der Theologie und ihr Aufweis sind im Grunde die fundamentale Theologie, die er auf dem neu errichteten fundamentaltheologischen Lehrstuhl in Prag entfaltet. In ihr vollzieht sich die wissenschaftliche Rechtfertigung von Theologie als Wissenschaft.

Die so charakterisierte Theologie stellt ihre Leistungsfähigkeit im Kontext der Wissenschaften unter Beweis. Sie hängt auf unterschiedlichste Weisen mit dem Kosmos der Wissenschaften zusammen. Das resultiert aus ihrer Begründung durch das Gottesverhältnis im Selbstbewußtsein, in Geschichte und Gesellschaft. Sie erschließt für die Wissenschaften das Wirklichkeitsverständnis in fundamentaler Weise und weist somit eine strukturelle Ähnlichkeit mit den „Idealdisziplinen" (vgl. 121) wie Kunstphilosophie, Sprachphilosophie, Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie auf. Zugleich aber erweist sie sich als fundamentale Krisis der Wissenschaften, insofern diese zu monistischen Absolutsetzungen tendieren. In Bezug auf die Praxis schließlich verhilft die Theologie „dem Menschen, sich zu seiner persönlichen und gesellschaftlichen Eigentlichkeit" zu befreien (128) und zwar gerade durch die Vermittlung der Gewißheit, daß der Mensch Geschöpf eines persönlichen, sich ihm offenbarenden, ihm einenden Gottes ist.

Diese Sicht der Theologie hat Ehrlich zwar erst in seiner letzten Schaffensperiode ausdrücklich formuliert und ausgearbeitet. Sie ist aber schon implizit leitend gewesen bei der Ausarbeitung seiner philosophischen Anschauungen in der ersten Zeit seiner akademischen Tätigkeit. Diese These des Vf. wird mit guten Gründen belegt. Deshalb sieht sich Vf. dazu berechtigt, den Entwurf einer christlichen Philosophie, den Ehrlich vorlegt, in einen systematischen Zusammenhang mit dessen Auffassungen von Theologie zu setzen. Er fragt nach dem Ort der Theologie im philosophischen Denken Ehrlichs.

Dieser zweite Hauptteil der vorliegenden Untersuchung beginnt wiederum mit einer problemgeschichtlichen Einführung, in welcher ebenso sorgfältig wie im ersten Hauptteil die Unterschiede zwischen Günther und Ehrlich herausgearbeitet werden. Es folgt eine Charakteristik der philosophischen Grundkonzeption Ehrlichs, eine Erörterung seines Begriffs einer christlichen Philosophie und ein Abschnitt über die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen philosophischen Systemen.

Ehrlich geht bei der Entwicklung seiner philosophischen Konzeption davon aus, daß die positive Lehre des Christentums das Denken der europäischen Völker tiefgreifend beeinflußt hat. „Daß das empirische Selbstbewußtsein der heidnischen Völker von dem der christlichen durch den Grad seiner Entwicklung, durch seinen Inhalt an religiösen, moralischen, rechtlichen Ideen und Gefühlen und die dadurch geweckten und bestimmten Wissensbedürfnisse verschieden sei, wird man nicht leugnen können." (166) Während die heidnische Philosophie wesentlich in der Mythologie als ihrem Mutterboden wurzelte, hat die neuzeitliche europäische Philosophie seit Descartes sich auf dem Boden der christlich positiven Lehre zu geistiger Mündigkeit entwickelt. Demgegenüber stellt die mittelalterliche und patristische Philosophie und Theologie ein noch weitgehend von heidnischen Auffassungen durchsetztes Denken dar. In dieser prinzipiell positiven Beurteilung neuzeitlicher europäischer Philosophie unterscheidet sich Ehrlich in radikaler Weise von der Sicht der zeitgenössischen Neuscholastiker. Freilich übersieht auch er nicht die Gefahren und Einstellungen neuzeitlicher Philosophie, die weitgehend zu großen Systemen des „Monismus" geführt haben. Ihnen gegenüber entwickelt Ehrlich eine Philosophie des radikalen Dualismus, der die Bedingtheit menschlicher Existenz in jeglicher Hinsicht zur Geltung bringen will. In diesem Dualismus steckt die fundamentale theologische Implikation. Ehrlich versteht seinen eigenen philosophischen Entwurf als eine christliche Philosophie im strikten Sinn, d. h. eine Philosophie, die auf dem Wege selbständigen Denkens sich um Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Idealität bemüht, bei diesem Bemühen aber den christlichen Glauben als negatives Kriterium der Wahrheitsfindung anerkennt und sich vom Inhalt des Christentums denkerisch herausfordern läßt.

Vergleicht man diesen Entwurf einer christlichen Philosophie Johann Nepomuk Ehrlichs etwa mit dem gleichgerichteten Versuch Staudenmaiers, eine Philosophie des Christentums zu entwickeln, so zeichnet sich Ehrlichs Entwurf durch eine wohltuende Nüchternheit aus. Vf. hat es sehr gut verstanden, diese fast etwas pragmatisch wirkende Nüchternheit Ehrlichs in seiner Zusammenfassung zum Vorschein zu bringen.

Wie im Denken, in der philosophisch erfaßten Wirklichkeit und Idealität theologische Implikationen stecken, welche eine christliche Philosophie denkerisch zu erheben vermag, so steckt ein theologisches Moment in Realität und Idealität von Gesellschaft. Ausgehend von dieser Grundkonzeption, entwickelt Ehrlich seine christliche Gesellschaftslehre, der Vf. im dritten Hauptteil seiner Untersuchung nachgeht.

Die problemgeschichtliche Einführung, der Aufweis der historischen Situation, in der Ehrlich seine Soziallehre entwickelt, vermittelt ein höchst präzises und zugleich eindrucksvolles Bild vom Wirken der Güntherianer im Spannungsfeld des Vormärz, des Revolutionsjahres von 1848 und im sich anschließenden Absolutismus. Vf. leistet mit dieser Skizze zugleich auch einen Beitrag zum Verständnis der politisch-gesellschaftlichen Hintergründe, welche die Verurteilung Günthers mit beeinflußt haben.

Die Ehrlichsche Sozialtheorie, erwachsen u. a. aus einer intensiven Auseinandersetzung mit Julius Fröbel, geht vom positiven Christentum als dem Prinzip der Gesellschaft aus. Ehrlich entwickelt, ausgehend vom Dualismus in der gekennzeichneten Form, die Grundbeziehungen von Menschen und Staat, Gesellschaft und Staat, Kirche und Öffentlichkeit sowie das Verständnis der wichtigsten Formen der gesellschaftlichen Verfaßtheit menschlicher Existenz. Diese verschiedenen Elemente schließen sich zusammen in der Idee eines christlichen Humanismus.

Im Schlußkapitel resümiert Vf. nochmals in kurzer und präziser Weise das Ergebnis seiner Arbeit, eine Theorie der Theologie, welche sich gerade im Kontext neuzeitlicher Wissenschaft bewährt.

Dieses Ergebnis zielt hinein in die heutige Problematik der Theologie wie der allgemein menschlichen Situation. Zu Recht verweist Vf. auf Max Horkheimer, der noch kurz vor seinem Tod auf die Zusammengehörigkeit von Religion, Philosophie und Gesellschaft hingewiesen hat.

Die entscheidenden Verdienste dieser Untersuchung liegen in der sehr sorgfältigen und genaue gedankliche Arbeit erfordernden Erhebung der Theorie von Theologie, die Ehrlich, inspiriert von Anton Günther und seinen Freunden, entwickelt hat. Es ist dem Vf. gelungen, diesen komplizierten Gedanken bis in seine Verästelungen hinein in kritischer Reflexion zu durchdringen und in seiner Konsistenz darzustellen. Er leistet damit einen interessanten Beitrag zur Erforschung der Theologiegeschichte des 19. Jh.s und gibt damit zugleich eine wichtige Anregung für eine weiterführende heutige theologische Reflexion. Die Aufarbeitung des historischen Materials, die Verwertung der bereits vorhandenen

Sekundärliteratur und die Einordnung der Ehrlichschen Konzeption in das zeitgenössische Bezugsfeld sind in einer Weise gelungen, die Anerkennung und Beachtung verdient.

Mit diesem Werk bereichert Vf. die Göttinger Reihe der „Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert" um eine weitere wichtige Untersuchung.

Münster Peter Hünermann

Thurian, Max: **Die eine Eucharistie.** – (Mainz: Grünewald 1976). 88 S. (Topos-Taschenbücher Bd 53) kart. DM 6.80

Th. beschreibt in einer knappen, inhaltsreichen und gut informierenden Darlegung die ökumenische Situation in der Frage der gegenseitigen Anerkennung der Eucharistie und der kirchlichen Ämter. Er konstatiert, daß durch die zahlreichen interkonfessionellen Gespräche des letzten Jahrzehnts, unter denen er vor allem diejenigen der „Gruppe von Dombes" hervorhebt, bedeutende Fortschritte erzielt wurden, daß die Kirchen aber an einer Grenze angelangt zu sein scheinen und vor einer Sackgasse stehen.

Im Sinne einer prophetischen Bitte an Gott, uns aus dieser Lage zu befreien und den Kirchen auf dem Weg zur Einheit weiterzuhelfen, schlägt er bestimmte Aktionen vor, so z. B. eine „Konzelebration von Amtsträgern verschiedener Kirchen" (76). Ich frage mich allerdings, ob dieser Vorschlag die „Sackgasse" nicht verstärkt und verdeutlicht, statt sie zu öffnen. Die Bitte an den Geist Christi, die in unserer ökumenischen Situation sicher das Gebotene und Richtige ist, wird doch wohl von einer Basis aus erfolgen müssen, die innerhalb des gegenwärtigen Gesprächsstandes von den einzelnen Kirchen aufgrund ihrer Erkenntnisse verantwortet werden kann. Sie kann nicht in einem „Vorgriff" bestehen, der wegen seiner Unreflektiertheit das Risiko der falschen Richtung mit sich bringt, da er eher aus ökumenischer Verzweiflung etwas erzwingen will, als daß er in echter Geduld die Erkenntnis eines neuen Weges vom Geist Gottes erhofft.

Münster Alexander Gerken

Stoeckle, Bernhard: **Handeln aus dem Glauben** – Moraltheologie konkret. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1977. 176 S. (Theol. Seminar) kart. DM 19.80

Außer von der Tagesnotwendigkeit aufgetragenen Problemen hat, wie Vf. einleitend zu Recht hervorhebt, die Moraltheologie sich in den letzten Jahren relativ wenig mit den speziellen Fragen christlicher Selbstverwirklichung befaßt. Ihr Interesse galt vorab der Grundlagenforschung. In diese Lücke wollen seine Ausführungen sprechen, im Bewußtsein um die hilfreiche Rolle von Normen (wozu St. Gebote wie Verbote zählt) für die konkrete Verwirklichung von Verantwortung für die Mitmenschen, wie für das eigene Personsein. Hilfreich will das Büchlein auch sein durch seine leichte Verständlichkeit (vgl. Klappentext). Es ist es jedenfalls auch durch die klaren Meinungsäußerungen des Vf. die, zumeist ohne auf das wenn und aber der wissenschaftlichen Auseinandersetzung näher einzugehen, Stellung bezieht. Wie schon der Titel des Büchleins andeutet, will St. hier seine Auffassung von Moraltheologie, welche deren ethischer Antonomie kritisch gegenüber steht, zur Entfaltung bringen, allerdings ohne es hier auf eine eigentliche Auseinandersetzung ankommen zu lassen. Entsprechend ist die zitierte Literatur nicht repräsentativ für den Stand der Diskussion, sondern beschränkt auf die Quellenbelege. Eine solche Beschränkung ist für eine Schrift mit offensichtlich propädeutischer Zielsetzung berechtigt; sie sollte aber vom Leser nicht außer acht gelassen werden.

Wenn St. für alle seine ethischen Überlegungen den prinzipiell nicht normativen Charakter humanwissenschaftlicher Erkenntnis einleitend betont, ist ihm auch darin zuzustimmen. Der Verweis auf Transzendenz ist der Ethik inhaerent. Trotzdem scheint es fragwürdig, diese Transzendenz sogleich christlich zu verstehen als die stets auch sittlich einfordernde Heilszusage. Die Ebene der rein menschlichen Einsicht verweist ja auch schon auf Forderungen, die nur in einer letztlich transzendenten Sinnannahme kohärent zu denken sind. Wird diese Ebene (als wesentlich zur Geschöpflichkeit gehörende ist sie der Theologie ja alles andere als fremd) aber so rasch übergangen, so mag dies zunächst für die konkrete moraltheologische Betrachtung, um die es hier geht, bedeutungslos erscheinen. Aus der biblisch vermittelten Glaubenseinsicht ergeben sich konkrete Forderungen wie etwa die später erwähnten nach Toleranz, Vorurteilslosigkeit, Maß u. ä. Uneinsichtig bleibt aber, warum der Mensch, dem, aus was für Gründen immer, der christliche Glaube verschlossen blieb, sich doch unter die gleichen ethischen Forderungen gestellt weiß. Entsprechend zeigen sich St.s Ausführungen zum „Handeln aus Glauben" denn auch eher im Stil der Paränese, der frommen Ermahnung. Niemand wird bezweifeln, daß dies eine berechtigte und zu oft vernachlässigte ethische Sprechfigur ist. Gefragt muß allerdings werden, ob sie in einer pluralistischen, säkularisierten Geistigkeit, die ja auch den Christen nicht ausnimmt, zu genügen vermag.

Der Aufbau des Werks ist so angelegt, daß nach einigen Bemerkungen zur sittlichen Normierung im allgemeinen die beiden Verantwortungshorizonte gegenüber dem Mitmenschen, wie gegenüber dem eigenen Personsein entfaltet werden. (Dabei werden die Probleme im Zusammenhang mit der menschlichen Sexualität ausgespart, weil dafür eine eigene Publikation geplant sei). Ausgegangen wird von einigen Eigenheiten zeitgenössischer Praxis mitmenschlichen Verhaltens, für welche St. Teilnahmslosigkeit (wie etwa im Film „Der letzte Tango in Paris" (34)), feindselige Aggressivität (etwa in gewissen Sportarten wie Boxen (36)), privatistischer Lebensstil und Vordringen des Hedonismus als Typica festhält. Diesem etwas beliebigen Aperçu wird die christliche Nächstenliebe als Gegenpol entgegengesetzt und diese in ihren sittlich erheblichen Merkmalen von konkreter und doch unbedingter Wirksamkeit gefaßt. „Konkrete Schuldigkeiten" als sittliche Forderungen daraus verlangen Liebe zur Natur, Wille zur Eigenpersönlichkeit und Bereitschaft zur Selbstverleugnung als Voraussetzungen, sowie Vorurteilslosigkeit, Tolerenz und Wahrhaftigkeit als Grundhaltungen. Sie drücken sich aus in den Gesten von Dank und Ermutigung und bewähren sich in der Konfliktbewältigung. In diesem konkret praxisbezogenen Problemfeld kommt auch die Frage der Gewaltanwendung zur Sprache (93–97), wo das christliche Ideal der Gewaltlosigkeit richtig als Mittel größtmöglicher Gewaltminimalisierung verstanden und die Notwehr als sittlich nicht ausgeschlossen betrachtet wird. Trotzdem fehlt es diesem Abschnitt wie schon zuvor demjenigen zur Wahrhaftigkeit an Konkretheit: Die Erwartungen, die mit dem Untertitel „Moraltheologie konkret" geweckt wurden, bleiben uneingelöst, wenn Fragen wie etwa diejenige nach Wehrdienstverweigerung oder von „Wahrheit am Krankenbett" nicht angesprochen werden.

Konkreter angesprochen fühlt sich der Leser vom II. Teil, wo es auch unter Verweisen auf die zeitgenössische Literatur, um die eigene Persönlichkeit geht und einer geordneten Selbstliebe mit entsprechender Selbsterkenntnis und Selbstannahme (gerade auch in Begrenztheiten, Sterblichkeit und Schuld) das Wort geredet wird. „Temperantia" als Selbstbeherrschung und Maß, als Tugend und Überwindung der „Akedia" (als einer resignierten Gleichgültigkeit und so als Grundversagen) werden als sittlich geforderte Grundhaltungen abschließend herausgestellt.

In der paränetischen Herausarbeitung solcher von christlicher Glaubenshaltung geprägter Einstellungen liegt denn auch der Wert des Büchleins.

Ein kleiner Hinweis zum Schluß: das Lexikon der christlichen Moral von K. Hörmann (79) sollte genau und in der überarbeiteten 2. Auflage von 1976 zitiert werden.

Luzern Franz Furger

Pfürtner, Stephan H.: **Politik und Gewissen – Gewissen und Politik.** Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 114. S. (Kritische Texte 14) br. DM 10.80

In acht Kapiteln, die auf drei Vorträge zurückgehen, die Vf. 1975 und 1976 in der Schweiz und in Lennestadt bei Olpe gehalten hat, behandelt er sein höchst aktuelles Thema unter philosophisch-geschichtlichen Gesichtspunkten, vor allem aus Aristoteles und Platon, mit Hilfe sozialpsychologischer und soziologischer Reflexionen, mit Rückgriff auf philosophisch-grundsätzliche Überlegungen. Angesichts dieser Fülle methodologischer Ansätze wird es nicht leicht, den Gedanken des Vf. zu folgen, zumal er nicht von einer klaren Definition von Ethik und Politik ausgeht. Hinsichtlich der ethischen Aussagen, die sich im ganzen im Bereich der Ethica Perennis der Tradition bewegen, sind vor allem die Überlegungen beachtlich, welche „Zur Legitimation des sittlichen Gewissens" (84–108) dienen und ausmünden in „Einige Grundsätze zum Verhältnis von Politik und Ethik – Versuch einer Bilanz".

Mit Recht hebt Vf. den Mangel an eigentlichen ethischen Lehrstühlen hervor und an Gesprächen zwischen Ethikern, Politikwissenschaftlern und Politikern.

Als Grund hätte er hervorheben sollen, daß die Ethik es mit dem freien menschlichen Handeln gemessen an der dafür verbindlichen Norm zu tun hat – man kann dasselbe auch statt ontologisch normativ oder axiologisch ausdrücken –, und daß die Politik nicht, wie Vf. offenbar meint, im Zusammenhang mit M. Weber „Kunst des Machtgebrauchs, der Machtsicherung und -entfaltung" (47) oder „Die Kunst der Machtwahrnehmung" (61) ist, sondern viel tiefer definiert werden sollte, z. B. mit Johannes Althusius (in: Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata, Faksimiledruck, Herborn^3, 1614): Politica est ars homines ad vitam socialem inter se constituendam, colendam et conservandam consociandi". Unter den zahllosen Definitionen von Politik ist diese jedenfalls bislang unübertroffen. Sie gibt auch wider (69): „Die Funktion des Politischen liegt in der Gestaltung der Gemeinwesen." Oder: Politik ist die Sorge um das Gemeinwohl durch die Gestaltung des Gemeinwesens. Politik hat es mit Sachgesetzen zu tun, gehört in den Bereichen des facere. Ethik ist normative Anthropologie und hat es mit der Entfaltung menschlicher Freiheit, mit dem agere, zu tun. Beide treffen sich im Menschen: dort Dienst am Menschen, sofern er der politisch zu gestaltenden Rechtsgemeinschaft angehört, hier Entfaltung des Menschen in seinem Individual- und Sozialleben in verantwortlicher Freiheit.

Die sehr anregende Schrift von Pf. kann hier nicht im einzelnen besprochen werden. Kritisch wäre noch u. a. anzumerken: In der Diskussion über Grundwerte und Grundrechte pflichtet Vf. den Äußerungen des Bundeskanzlers (62ff) bei, der dem Staat die Wahrung der Grundrechte und anderen nicht-politischen Instanzen die Wahrung von Grundwerten zuweist. Das ist natürlich so nicht richtig: alle Rechte beziehen sich auf den Schutz von sozialen Werten. Grundrechte schützen soziale Grundwerte. Beide dürfen also nicht auseinandergerissen werden, zumal ja, wie Vf. sagt, ohne die „Minima Moralia" – „Ihrem Gewicht nach sind sie ‚Maxima Moralia'" (64f), – auch kein politisches Leben im Dienst am Recht möglich ist. In der sicher anregenden Schrift vermißt man jene klare Unterscheidung in den verwandten Grundbegriffen, wie sie Vf., gründlicher Thomas-Kenner, ab S. 84ff herausstellt. Im übrigen sind Werte weder als gültig aufzuweisen noch zu beweisen, sondern stets aus einem anthropologisch begründeten Zusammenhang zu erweisen. Auf die Bedeutung der Anthropologie für die Ethik weist Vf. deutlich hin (95).

Bochum Gustav Ermecke

Frielingsdorf, Karl / **Stöcklin,** Günther: **Seelsorge als Sorge um Menschen.** Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich. – Mainz: Grünewald (1976). 203 S. (Grünewald Praxis) kart. DM 22.50

Wenn der Titel lauten würde: „Gesprächs- und Verhaltenspsychologie, Psychoanalyse und Transaktionsanalyse in Fortbildungskursen für Seelsorger", so wären damit die vier Hauptbereiche genannt, von denen dieser umfassende Erfahrungsbericht über ein reich gegliedertes „pastoralpsychologisches Kursprogramm" handelt. 1900 Teilnehmer haben bisher solche Kurse durchlaufen, die in fünf Stufen folgende Themen umfassen:

„1. Seelsorgerliche Beratung – ein pastoralpsychologisches Kurs programm
2. Psychotherapeutische Zusatzausbildung für Priester und Ordensleute
3. Wege zu einer partnerschaftlichen Führung in der Kirche
4. Kommunikation und partnerschaftliche Zusammenarbeit in der Kirche
5. Berufliche und persönliche Identitäts- und Glaubensfindung" (10).

Das Buch will den Seelsorgern helfen, wie sie „den heutigen Menschen in seinen Problemen besser verstehen und ihm mehr gerecht werden können" (11), denn „die meisten Priester und kirchlichen Mitarbeiter sind bisher nur ungenügend oder überhaupt nicht auf die beratende Seelsorge vorbereitet" (14).

Klar sind die häufigsten Fehler (z. B. mangelnde Einfühlung und Geduld, schlechtes Zuhören, Vorurteile usw.) zusammengestellt, aber auch die Lernziele: eigene Gefühle kontrollieren, empathische Beziehungen aufbauen, Ratsuchende annehmen und verstehen, aktiv zuhören, „spiegeln" usw.

Drei „Kurswochen" im Abstand von je einem bis eineinhalb Jahren sollen dieses Ziel erreichen; K. Frielingsdorf schildert ihren Ablauf:

Die erste Kurswoche „Seelsorgerliche Beratung I" bietet im theoretischen Teil Kurzinformationen, Beispiele, Rollengespräche und Protokolle, ergänzt durch Literaturhinweise zum Selbststudium. Die Hauptthemen sind dabei überschrieben als „Seelsorge und Beratung", „die nicht-direktive Beratungsmethode", „das psychoanalytische Persönlichkeitsomdell", „Kurzberatung" usw.

Im praktischen Teil stehen „Erst-Interviews", „Gesprächsanfänge", „Analyse von Gesprächsprotokollen", beobachtete „Rollengespräche", Videorecorderaufnahmen und -analysen, „Kräftefeldanalysen" und „Verhaltensänderungsplan" im Vordergrund (18).

Ausführliche Beispiele werden dann sorgfältig auf die verschiedenen Antworttypen und Gegenfragen untersucht, damit moralisches Urteilen, vorschnelles Raten durch verständnisvolles „Spiegeln", also ein Wiederholen der Fragen und Sorgen abgelöst werden (20).

Auch Rollenspiele sind im Wortlaut mitgeteilt, bei denen Seelsorgesituationen gespielt, gefilmt und auswertend besprochen werden (21f).

Die Grundaufgabe des Zuhörens wird nicht nur gefordert, sondern als aufmerksames, partnerzentriertes, wertschätzendes Anteilnehmen genau gekennzeichnet (24).

Ein Schwergewicht der Seelsorge sehen die Verfasser in der Gesprächstherapie von Rogers und Tausch, die an Stelle rationaler Erklärungen, der Konfrontation, von Ratschlägen, Bagatellisierungsversuchen, Hinweisen auf eigene Erfahrungen und Bewertungen (die doch wirkungslos bleiben) als Grundhaltung fordert:

„1. Persönliche Akzeptierung und Wertschätzung des Klienten",
„2. Konzentration auf emotionale Prozesse",
„3. Selbstaktivierung des Klienten" und
„4. Lernhilfen" für ihn (S. 25/26).

Das psychoanalytische Persönlichkeitsmodell nach Freud wird von der einfachen Übersicht Über-Ich, Ich und Es zu einer recht anschaulichen straffen Übersicht erweitert (29) und in den gestörten Beziehungen zur Umwelt durch überzeugende Skizzen dargestellt.

Nach einer Auswertung von Gesprächsprotokollen liegt jedoch das Schwergewicht auf einer Zusammenfassung des Persönlichkeitsschemas der Transaktionsanalyse von Berne, die sowohl „Transaktionen" deutlich macht, d. h. zwischenmenschliche Beziehungen zwischen verschiedenen Persönlichkeiten mit ihrem – ebenfalls dreigegliederten – Persönlichkeitsschema von „Eltern-, Erwachsenen- und Kindheits-Ich" in den jeweiligen (auch überkreuzenden) Beziehungen als auch neurotische Blockierungen und psychotische Auslöschungen (42–50).

Ein kurzer, aber wichtiger Abschnitt klärt die für die Seelsorge so wichtigen Vorgänge von Übertragung und Gegenübertragung. z. T. im Anschluß an A. Godin und nennt ihre Warnzeichen (50–53).

Im zweiten Hauptteil berichtet G. Stöcklin von der Psychotherapeutischen Zusatzausbildung für Priester, Ordensleute und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst". Dieses Ausbildungsprogramm umfaßt: „1. Übungen zur klinischen Psychologie, 2. Psychoanalytische Theorie, 3. Balint-Gruppe, 4. Selbsterfahrungsgruppe, 5. Literaturstudium" (61). Dabei werden Tonbandprotokolle von Beratungen ausführlich wiedergegeben und analysiert (62–93). Im Sinne eines „Feedback" werden die durchschnittlich als „sehr gut" beurteilten Kurse mit den Originalantworten ausgewertet (94–97).

Der dritte Hauptteil handelt – wiederum von K. Frielingsdorf geschrieben – von „Kommunikation und partnerschaftlicher Zusammenarbeit im kirchlichen Bereich".

Zahlreiche „Störfaktoren" kirchlicher Arbeit nennt man offen bei Namen (vom Intellektualismus über Machtkämpfe und Überforderung bis zum Vertrauensmangel) (98/99).

Bei der Darstellung des Fortbildungskursus ergeben sich Wiederholungen, so daß hier nur die vervollständigende „themenzentrierte interaktionelle Methode" von Ruth Cohn zu nennen ist. Sie will die Persönlichkeit des Therapeuten „einbringen", persönlich vom „Ich" (statt „Man") und von den gegenwärtigen Gefühlen sprechen lehren.

Zusätzlich erkennt er dem „Identitätsposter„ erheblichen Wert zu, bei dem jeder seine Tätigkeiten, Erwartungen, Hobbies u. a. sowie einen Satz oder ein Symbol mit Filzstiften auf einen Poster zeichnet (110).

In abschließenden „Feedback-Übungen" werden allen Teilnehmern anerkennende Urteile (mit Blumen) und negative (mit Zwiebeln) erteilt (118–120).

Kurze Hinweise folgen auch auf Meditationsübungen (zu einer „Meditationsmusik") ohne Angaben über methodische Einzelheiten.

Am Beispiel einer Meditation über „Vertrauen" erfährt der Leser eindrucksvolle Vergleiche: „Vertrauen ist wie . . . die Hand des Vaters, . . . die Tür zum Leben usw." Wenn aber nicht nur zum Meditieren angeregt wird, „Wie erlebe ich Vertrauen?", sondern auch zum Negativen: „Wie verhindere ich Vertrauen?", so sind erhebliche Bedenken anzumelden (121–124).

Eine „Blindenführung" beeindruckt den Leser, der von der praktischen Erfahrung von je zehn Minuten des aktiven Führens, des passiven Geführtwerdens und des genauen Beobachtens jedes Teilnehmers mit verbundenen Augen hört, bei denen der „Blinde" möglichst viel erfahren und entdecken soll (124/125).

Fünfzig Seiten über „Führen und Geführt-werden" mit einer genauen Anleitung zum Beachten von Gruppen- und Rollenverhalten und von Führungseigenschaften sowie einer Beschreibung des „Führungsgitters" von Blake und Mouton (nach K. Lewin) schließen sich an, ehe die ein-

zelnen Führungsstile der „autokratische", der „Glacé-Handschuh"-artige, der „anpassungs- und kompromiß"-geneigte, und der „partizipative" dargestellt und verglichen werden.

Der abschließende Kursus „Berufliche und persönliche Identitäts- und Glaubensfindung" von Stöcklin (175–201) wiederholt als Aufbaukursus die genannten Themen.

Das Grundproblem dieses Buches liegt bei dem Wesensverständnis der Seelsorge. Offenbar ist es nicht mehr möglich, in der römisch-katholischen Kirche unter Seelsorge mit R. Hupfeld das „allseitige sakramentale Versorgen der Gemeinde" und in der evangelischen Kirche mit Thurneysen die „Verkündigung des Wortes Gottes an den Einzelnen" zu verstehen. In einer weitgehenden Annäherung der Standpunkte beider Kirchen bietet dieses Buch weit mehr als einen Bericht über Aus- und Fortbildungskurse: einen Überblick über den „modernen" Begriff und das Vorgehen der Seelsorge überhaupt.

Nicht länger herrschen theologische Schablonen, schematische Bibelworte, moralisch-kasuistische Gebote, sondern endlich rückt der Mensch selbst in seiner Not in den Mittelpunkt, und mit ganzem Ernst und mit begründeter Sachkunde ringt der Seelsorger darum, ihn zu verstehen und ihn zu einem mündigen Christen mit eigener Entscheidungsfähigkeit heranreifen zu lassen.

Das Buch dient also mehreren Aufgaben: es faßt straff und klar gegliedert einige für die Seelsorge besonders wichtige und erreichbare Psychologie-Methoden zusammen, es bietet Erfahrungen und damit Vorschläge für eine Ausbildung von Seelsorgern und anderen kirchlichen Mitarbeitern im allgemeinen und für die Gesprächsführung im besonderen.

Diese Stärken des Buches deuten zugleich seine Schwächen an: In dem Streben, den Ablauf verschiedener Kurse darzustellen, folgt das Buch – mit nicht wenigen Wiederholungen – deren Gliederung, nicht aber einer systematischen Einteilung des Stoffes.

Die wesentlichen Einwände betreffen die theologische Grundhaltung, die psychologische Methodik und die psychiatrischen Aspekte.

Nur zu unterstreichen ist dabei das einleitende Betonen, „daß der Berater seine Rolle als gläubiger Seelsorger wahrnimmt und über die psychologische Ebene hinaus – soweit möglich – die religiöse Dimension bewußt miteinbezieht" (17).

Das ganze Buch handelt von der Methodik, obwohl in diesem einleitenden Abschnitt sehr richtig das Getenteil betont wird: Es kommt auf die „priesterliche, gläubige" Persönlichkeit an.

Von den Beziehungen zu Gott, vom Glauben und seiner Hilfe, d. h. vom Wesentlichen der Seelsorge, ist in dem ganzen Buch aber nur mit wenigen andeutenden Sätzen auf S. 146, 175 und 185 die Rede.

Wenn W. Gruehn also die „pneumatische Seite der Seelsorge" von der „psychologischen Seite" unterscheiden lehrte und eine Verbindung von beiden forderte, so spricht dieses Buch so ausschließlich von der psychologischen Seite, daß die Verbindung zur Seelsorge fast nur noch durch den Beruf der Kursusteilnehmer gegeben erscheint.

Von dem, was der Ratsuchende also beim Seelsorger sucht und erwartet, geistlichen Sinn seines Lebens, Stärkung des Glaubens, Vergebung der Sünden, Trost im Leid, lebendige Hoffnung auf das ewige Leben usw. ist in dem Buch überhaupt nicht die Rede.

Wenn ihm aber rein psychologische Gesprächstherapie und Transaktionsanalyse geboten werden, – ob er dann nicht bei einem Fachmann, einem Psychologen, weit besser „behandelt" würde, der diese Methoden viele Jahre, statt wenige Wochen studiert hat?!

Ein solcher Psychologe müßte sogar der Darstellung dieses Buches an manchen Stellen Einwände entgegensetzen:

Wenn immer wieder das „Wiederholen" und „Spiegeln" (ein heute zu allgemeiner, kaum mehr gültiger Begriff) (15, 22, 27) zu einem Hauptziel des Lernens erhoben wird (wie es auch in der Praxis oft geschieht), dann gewinnen heute die „Nebenvariablen", z. B. die „self-disclosure" (die Selbstoffenbarung), die confrontation, das plastisch-bildhafte Formulieren, das „experiencing" (das Beachten augenblicklich aufsteigender Gefühle) u. a. m. zunehmend an Bedeutung.

Ich erlebte einen so ausgebildeten „Seelsorger", der auf die Bitte: „Können Sie jetzt vor der Operation mit mir beten?!" antwortete: „Sie haben also Sorgen und möchten im Gebet Ruhe finden." Aber er entsprach nicht der Bitte. Das ist sicher nicht das Ziel, wohl aber eine Folge solcher Einseitigkeit.

Schon mancher Seelsorgesuchende hat diese ausschließliche, oft äußerlich angewandte Methodik bemerkt und bemängelt.

Zwei Leitbegriffe stehen in dem Buch und für das Vorgehen des „Seelsorgers" ganz im Vordergrund: „Fühlen" und „Verhalten".

Wenn aber unentwegt „Gefühle analysiert" werden sollen, dann ist auch dieser Begriff viel zu allgemein und reicht von Tastsinneswahrnehmungen über Affekte, Stimmungen, Emotionen, Temperamente, Elementarerlebnisse usw. bis zu unterschwelligen oder „unbewußten" Empfindungen vieler Art, die das Buch nicht unterscheidet.

Die Vf. nehmen – mit den hier gelehrten Methoden – an, daß das Erkennen der eigenen „Gefühle" sowohl des Seelsorgers wie des Ratsuchenden eine entscheidende Hilfe für beide sei. Dem Referenten wurde nicht deutlich genug, warum und in welcher Weise dieser Zusammenhang wirken soll.

Das Buch und seine Methoden erstreben eine Beobachtung und Änderung des Verhaltens vermutlich in der Hoffnung, daß von außen nach innen das Wesen des Menschen sich wandele. Aber es sagt nichts von einer innersten Wandlung des Menschen, einer Arbeit am eigenen Charakter, seiner Haltung, nach der und durch die sich auch das Verhalten ändert.

Wie läßt sich der Gefahr begegnen, daß nicht Methode, Technik und Form (besonders der Gesprächsführung) als das Wesentliche angesehen werden gegenüber dem entscheidenden Inhalt des Gespräches?

Wenn es aber um psychologische Gebiete zum Ergänzen und Unterstützen der geistlichen Seelsorge geht, dann sind sorgfältig und vorrangig zunächst zu prüfen:

Die Religionspsychologie (besonders Girgensohn-Gruehn),
die Konfliktpsychologie (besonders Lückert),
die Individualpsychologie (besonders Adler und Künkel, dessen einfache, einprägsame Typenlehre für den Seelsorger eher fruchtbarer ist als Berne-Harris),
die Konstitutionspsychologie (besonders Kretschmer-Zeller),
die Neurosenpsychologie (besonders von I. H. Schultz) u a. m., vor allem aber eine psychiatrisch begründete medizinische Psychologie, die die Besonderheiten der verbreiteten depressiven Erkrankungen berücksichtigt, die mindestens bei 30–50 % aller Seelsorgesuchenden wesentlich beteiligt sind.

Gerade weil wir in unserer Seelsorgearbeit seit vielen Jahren die günstigen Erfahrungen von mehrjährig ausgebildeten Gesprächstherapeuten dankbar verfolgen, sehen wir doch, daß die Methoden in diesem Buch recht einseitig überwertet sind.

Wir hören viel von den günstig erlebten Wirkungen der Kurse, doch nichts von den Grenzen der hier gelehrten Methoden. Eindrucksvoll ist die subjektiv recht günstige Aufnahme, die die Kurse bei den Teilnehmern fanden (der Durchschnitt beurteilt die Ergebnisse besser als gut). Über den objektiven Wert sagen diese Urteile noch wenig.

Über die Sprache berichtet die Einleitung, sie sei so „allgemein verständlich gehalten, daß auch der psychologisch ungeschulte Leser" dem Text so folgen kann. Wenn er jedoch seine „Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit" durch „Identitätsposter" fördern, „partizipatives Verhalten" für eine „effektive Zusammenarbeit" üben und „verbale und nonverbale Interaktionsübungen" durch „Impulsvorträge" ergänzen soll (103–105), dann scheint das Bemühen um verständliche Sprache auch in diesem psychologischen Buch noch nicht abgeschlossen zu sein.

Zusammengefaßt:

Das Buch sieht das Wesen der Seelsorge rein anthropozentrisch in der psychologischen Gesprächsführung und Methode statt im geistlichen Inhalt und Gehalt, in dem richtigen Verhalten, statt in Haltung und Halt, in der Gesprächstechnik statt in der Echtheit der persönlichen Zuwendung. Mindestens warnt es nicht vor dem Mißverstehen in dieser Richtung.

Das Buch geht von der richtigen und notwendigen Erkenntnis aus, daß Seelsorger psychologische Kenntnisse brauchen; aber es setzt die eingangs genannten in ihrem Wert absolut und erwähnt nicht einmal die vielen anderen Forschungs- und Anwendungsgebiete.

Berlin Klaus Thomas

Krisenberatung in der Seelsorge. Situationen und Methoden. Hrsg. von David K. Switzer. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1975). 195 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche Nr. 19) Snolin DM 23.–

Das vorliegende Buch, das von einem bekannten amerikanischen Pfarrer und Pastoralpsychologen 1974 geschrieben und hrsg. wurde, wurde für die deutsche Ausgabe stark gekürzt, dafür um eine Reihe humanwissenschaftlicher Beiträge zur Krisenintervention erweitert. Ein kurzes Nachwort beschließt die Studie, verfaßt von Werner Becher, dessen Initiative auch die deutsche Ausgabe zu verdanken ist, deren Übersetzung er zum größten Teil selbst vorgenommen hat.

Wir beschränken uns in unserer Kritik auf den Hauptteil des Buches, den Beitrag von Switzer, der von den erwähnten humanwissenschaftlichen Beiträgen nur vertieft oder ergänzt wird. Die Untersuchung gibt einen guten Einblick in Intention und Vorgehensweisen der amerikanischen Seelsorgebewegung, die einer Übernahme psychotherapeutischer Methoden in die kirchliche Seelsorge entspricht.

Der Zentralbegriff S.s ist die sog. Krisenintervention, eine Art Kurzzeittherapie in Situationen wie der Trauer über einen plötzlichen Todesfall, bei dem Gefühl des Realitätsverlustes, bei einem schweren Schock u. dgl. Der Autor orientiert sich dabei nicht, wie meist, an Rogers und seiner nicht-direktiven Beratung, sondern bedient sich einer Mischung psychoanalytischer und verhaltenstherapeutischer Methoden, wie sie sich heute vor allem unter dem Druck praktischer Bedürfnisse herausgebildet hat. Dieses sein Vorgehen möchte S. aber exemplarisch verstanden wissen für einen neu zu schaffenden Typus des Pastoralpsychologen, der selbst eine Mischung aus dem „Pfarrer früherer Zeiten" und dem „professionellen Psychotherapeuten" sein soll. „Dieses Modell versucht die Jahrhunderte alte traditionelle Rolle des Seelsorgers beizubehalten und ist auf die recht ausgedehnte Arbeit mit Menschen bezogen, die durch seine Rolle als Pfarrer einer Ortsgemeinde gegeben ist. Gleichzeitig umfaßt sie technisches Wissen der Persönlichkeitspsychologie, der Psychopathologie und der zeitgenössischen Beratungstheorie" (15).

So sehr man dieser Frage- oder Aufgabestellung zustimmen muß, so wenig wird man sagen können, daß das vorliegende Buch der selbst gestellten Aufgabe ganz gerecht wird. Es wird nämlich nicht ein wirklich neuer Typus des Seelsorgers herausgearbeitet, sondern nur eine Mischform von Theologe und Psychologe gegeben, bei der am Ende der Psychologe überwiegt. Dies zeigt ganz deutlich der zentrale Fall einer Krisenintervention, an dem S. seine Idee illustriert.

Eine alleinstehende und vereinsamte Frau gerät aufgrund der Scheidung ihres Beraters in eine Krise starker Existenzangst, wird vom Pfarrer aber an ihn zurückverwiesen in der Erkenntnis, „daß andauernde Psychotherapie die einzige für sie erreichbare Hilfe im Leben war (61), wobei sich die Frage erhebt, ob er dem Berater damit einen Gefallen getan hat. Denn so schwierig, wenn nicht unmöglich, eine Lösung der geschilderten Krise für den Pfarrer in concreto sein mochte, sein Rat widerspricht einer wesentlichen Voraussetzung jeder Psychotherapie, daß sie nämlich zeitlich begrenzt ist.

Der Hauptgewinn des Büchleins scheint mir insofern in der klaren Sicht des grundsätzlichen Problems der Pastoralpsychologie zu bestehen, daß es sich nämlich bei ihr um etwas Neues oder Drittes gegenüber der traditionellen Seelsorge und der professionellen Psychotherapie handelt. Die Lösung die S. anbietet, befriedigt deshalb nicht, weil dies Neue nur in Form einer und noch dazu etwas unglücklichen Mischung erscheint. Dies ändert aber nichts daran, daß die Fragestellung selbst richtig ist.

Eine Lösung könnte m. E. nur das Ergebnis einer dialektischen Auseinandersetzung zwischen traditioneller Pastoraltheologie und moderner Psychotherapie sein. Hierzu wäre allerdings zuerst eine Revision der Psychotherapie selbst nötig und im zweiten Schritt dann eine Konfrontation der Pastoral mit einer kritisch durchleuchteten Psychotherapie. Die heute allenthalben in Gang gekommene Begegnung von Theologie und Psychologie bzw. Tiefenpsychologie bleibt deshalb oft so unbefriedigend, weil dies Problem der Revision der Psychotherapie nicht genügend bedacht wird.

Das Ergebnis einer Auseinandersetzung von Pastoraltheologie und revidierter Tiefenpsychologie könnte aber sein, daß sich beide methodisch viel weniger unterscheiden als im vorliegenden Buch angenommen wird, während der wesentliche Unterschied in den ausführenden Personen, Priester oder Arzt, liegt unter Einschluß der damit bedingten verschiedenen Intentionen.

Bonn Stefan Andreae

Theurich, Henning: **Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 261 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 16. Forschungsunternehmen „Neunzehntes Jahrhundert" der Fritz Thyssen-Stiftung) kart. DM 50.–

Eine Beschäftigung mit dem Pastoral-Theologen Carl Immanuel Nitzsch hat sich in mehrfacher Weise gelohnt. Über die Darstellung einer in seiner Zeit weithin anerkannten Persönlichkeit hinaus gibt die Untersuchung auch wertvolle Erkenntnisse über die evang.-theol. Fak. in Bonn nach 1820. Das eigentliche Anliegen der Arbeit geht aber weiter. Sie will das Lebenswerk von Nitzsch in seiner Bedeutung für Predigt und Seelsorge herausstellen. Dabei wird seiner Vermittlung von Theorie und Praxis eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Nitzsch sieht sie in drei Ebenen möglich: persönlich, institutionell und systematisch 227/8). Bei aller zeitgeschichtlicher Begrenzung vermag Vf. in sorgfältiger Analyse der (teils noch ungedruckten) Quellen den so auch heute noch beachtenswerten Beitrag zur Entwicklung evangelischer Predigtarbeit zur Geltung zu bringen. Das pastoral-theologische Grundverständnis läßt Bezüge zur älteren Tübinger Schule erkennen (16/17). In diese Theorie wird die Homiletik eingeordnet als Lehre und Kunstlehre. Der rhetorischen Komponente gilt seine besondere Aufmerksamkeit. Die dogmatischen Voraussetzungen werden dargestellt. Das Grundproblem Nitzsches hat auch heute noch Gewicht: „die Frage nach einer Vermittlung des Wortes Gottes, das seine Freiheit unangetastet läßt". Das Hauptgewicht der Untersuchung liegt im Aufweis der Entwicklung von Predigt und Homiletik bei Nitzsch (71–144) sowie in der Behandlung der Grundfragen und Einzelanalysen der homiletischen Praxis (145–228). Hier tritt nicht nur Eigenart und geschichtliche Gebundenheit Nitzsches klar hervor. Dem aufmerksamen Leser wird auch manche Einzelerkenntnis unter heute sicher veränderten Bedingungen hilfreich sein können.

Insgesamt sind die Gestalt Nitsches, seine geistesgeschichtliche Umwelt und seine Entwicklung zuverlässig dargestellt. Ihre unmittelbare Bedeutung liegt im Beitrag zur bislang nur unzureichend aufgearbeiteten Geschichte von Theorie und Praxis der Predigt. Der katholische Leser hätte gerne eine Beachtung der Entwicklung im katholischen Raum gesehen. Leider fehlt dazu auch eine Hilfe im Literaturverzeichnis.

Bonn Karl Delahaye

Lengeling, Emil Josef: **Kirchliche Bilanz.** Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern. – Regensburg: Pustet (1976). 151 S. kart. DM 15.80

Nachdem die stürmische Phase der liturgischen Erneuerung (vorerst) abgeklungen ist und anderseits die zum Teil massiven Gegenströmungen (ebenso) von ihrer von vielen vermuteten Explosivkraft verloren haben, liegt es nahe, „Bilanz" zu ziehen. Mit anderen Worten, man kann versuchen, das Gesamtfeld zu überblicken: den positiven Gehalt der verflossenen Jahren erheben und negatives konstatieren. Und darüber hinaus feststellen, was effektiv erreicht ist, und wie es weiter gehen soll. In solches weiträumige Koordinatensystem haben wir das vorliegende Buch einzuordnen, will man seine Bedeutung richtig würdigen. Dabei werden die mannigfachen Details der Abhandlung unter dem Grundaspekt „Liturgische Bildung von Klerus und Laien" (vgl. Untertitel) zusammengefaßt.

Die Arbeit, die Vf. in diesem Zusammenhang leistet – und dafür gebührt ihm Dank – ist auf weite Strecken hin eine sehr spröde. Es hieß nämlich aus den Verlautbarungen der Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils (etwa seit 1960), aus den Konzilsdokumenten selbst (1962–1965), aus den dieser Kirchenversammlung nachfolgenden Äußerungen (bis 1976) sowie aus den neuen liturgischen Büchern die für den Fragekomplex erheblichen Momente herauszusuchen und die wesentlichen Aspekte übersichtlich zur Sprache zu bringen.

Von daher gliedert sich das Werk nach einer Einführung (I) in die Blöcke: Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils (II), Konzilsdokumente (III), Nachkonziliare Dokumentation (IV) und Liturgische Bücher seit dem Konzil (V). Ein Schlußkapitel (VI) versucht eine knappe Zusammenschau.

Die Arbeit bringt eine großartige Materialfülle und ist mit Akribie ausgeführt. Quellenbelege bis in verzweigte Details hinein stellen das Büchlein auf eine gute Grundlage und dienen darüber hinaus als wertvolles Arbeitsinstrument zur Verifizierung entsprechender Partien.

Und das Ergebnis? Es ist von frappierender Offenheit und (im guten Sinne) nachdenklich stimmender Nüchternheit (vgl. speziell 109ff): Die konziliaren und nachkonziliaren Impulse, welche eine Hinführung zur Liturgie und eine Bildung durch sie intendierten, wurden nur sehr fragmentarisch zugänglich gemacht, weitergetragen und umgesetzt. Ferner blieben die Konsequenzen samt der Ausführung oft hinter den entsprechenden Dokumenten zurück. Vor allem hat man es vielfach versäumt, sich und andere mit Wortlaut und Geist der liturgischen Erneuerung vertraut zu machen.

Was für den hier interessierenden wissenschaftlichen Sektor besonders gravierend: Gerade im Bereich der liturgischen Ausbildung auf akademischer und anderen Ebenen hat es oft gefehlt und fehlt es noch. Liturgiewissenschaft ist nämlich – entgegen der Intention des Konzils – in Studienplänen u. ä. vielfach weithin nur ein Randgebiet geblieben. Bei all dem ist Vf. davon überzeugt, daß die Liturgiereform von Anfang an zielstrebig angelegt war und die Sache eine entsprechendere Würdigung verdient hätte. Manche der in der jüngsten Zeit aufgetretenen Miseren (vgl. extreme Gruppenbildungen u. ä.) wären bei konsequenter Beachtung und konstruktiver Beherzigung der offiziellen Direktiven vermeidbar gewesen.

Rez. meint jedoch: Es ist noch nicht zu spät! Von dieser Feststellung her können auch die Warnungen und Ermunterungen des Autors weiter mithelfen, das liturgische Schiff in eine noch bessere Richtung zu lenken bzw. ihm zu glücklicher Fahrt zu verhelfen.

Bamberg Hermann Reifenberg

Sirch, Bernhard: **Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara.** – St. Ottilien: Eos Verlag 1975. XI, 212 S. 133 Abb. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd 8) geb. DM 68.–

In einer gründlichen Studie will Vf. Antwort auf die noch immer nicht vollständig erhellten Ursprünge von Mitra (1–107) und Tiara (109–187) geben. Er versucht dies in einer angenehm sachlichen, sich jeder Polemik oder tendenziösen Darstellung enthaltenden Form. Dabei wertet er nicht nur die vor 1972 erschienene wichtige Literatur fast vollständig aus (nicht zu finden: Battandier, La Mitre, in: Annuaire Pontifical catholique [1900] 181–200; ders., ebd. [1901] 158–164; Batiffol, La corona des évêques du IV au VI siècle, in: Les Questions liturgiques et paroissiales 8 [1923] 16), sondern zeichnet sorgfältig alle bekannten bildlichen (das Bildmaterial ist besonders wichtig und wird in guten Reproduktionen vorgelegt) und schriftlichen Zeugnisse Schritt für Schritt nach.

Für die Mitra kann er dabei von zwei gegensätzlichen Thesen ausgehen: Th. Klauser (Kleine abendländische Liturgiegeschichte, 1965, 36ff und nicht 96, wie Vf. S. 1 irrig meint) datiert den Ursprung in die Zeit Konstantin d. Gr. zurück (erstmals von Klauser in: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, 1949, vertreten; diese These erhält durch P. Salmon, Mitra und Stab, 1960, weite Verbreitung), während bis dahin die Überzeugung vorherrschte, die Mitra sei auf dem Hintergrund der atl Priesterbekleidung zu sehen. Das Ergebnis ist eindeutig: die bischöfliche Mitra setzte sich erst im 12. Jh. durch (106). Dies bestätigen auch die Bildzeugnisse. Es ist wohl doch der wachsende Einfluß des AT (z. B. Ex 28), der zur Einführung einer Kopfbedeckung auch bei liturgischen Handlungen führt, während ein Einfluß des römischen Kaiserzeremoniells nicht nachgewiesen werden kann. Die anfangs vielfältigen Ausführungen werden seit dem 13. Jh. von der Form mit den zwei cornua, als AT und NT gedeutet, verdrängt, die bis heute typisch geblieben ist.

Wesentlich weniger geklärt sind Herkunft und Entwicklung der Tiara. Nach dem Ordo Romanus 36 (nach Andrieu) wohl schon bei der Weihe Leos IV. 847 verwendet, erhält der Papst im Anschluß an die Weihemesse das regnum. Dies ist wohl der Ursprung der sich nun entwickelnden Krönung des Papstes (die also nicht erst, wie noch weithin angenommen wird, mit Nikolaus II. anzusetzen ist). Eine Klärung wird für die Tiara durch eine verwirrende Verwendung weiterer Termini für Kopfbedeckungen des Bischofs von Rom erschwert. Schon für das 8. Jh. kann ein camelaucum (Vita Constantini aus dem 9. Jh.) angenommen werden (von Johannes XXIII. übrigens wieder getragen), wenige Jahrzehnte später ein frigium (phrygium). Die bislang vertretene Meinung, daß regnum, frigium und corona (erwähnt im Constitutum Constantini und von da an immer öfter gebraucht) dasselbe bezeichnen, läßt sich insoweit halten, als diese Begriffe tatsächlich auch synonym verwendet wurden. Doch dürfen sie nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden. Zwischen liturgischer und außerliturgischer Kopfbedeckung unterscheidet erst Innozenz III. († 1216) eindeutig. Er trägt das regnum „in signum imperii", die corona „in signum temporalium" bzw. „pro regno". Seit der Mitte des 14. Jh.s ist das Triregnum als Terminus für diese Kopfbedeckung bekannt. Doch eine deutende Übergabeformel findet sich erst Ende des 16. Jh.s, im wesentlichen noch 1963 verwendet; (inzwischen hat Paul VI. die Tiara seit dem 13. 11. 1964 nicht mehr getragen). Auch für die Tiara gilt, daß sie keinesfalls auf altrömische Kaiserzeremonien zurückgeführt werden kann. Neben der dreifachen Krone des atl Hohenpriesters ist eher die dreifache Krone des mittelalterlichen Kaisers als Vorbild zu sehen (nicht angesprochen wird deren Herkunft), da das Triregnum zweifellos mit dem „imperialen" Machtanspruch des Papstes verbunden war.

Zur Erhellung des Gebrauchs von Mitra und Tiara beim Papst könnte eine Untersuchung der zwei möglichen Formen des Weihevollzuges seit dem 15. Jh. in Rom beitragen. Fallen Weihe und Krönung in einem durchgehenden liturgischen Akt zusammen, findet das stärker auf Hippolyt zurückgehende, nur noch bei der Weihe des Bischofs von Rom gebrauchte, strenger „römische" Ritual Anwendung (z. B. ist der Papst dann Hauptzelebrant seiner Weihemesse, sonst nur seiner Krönungsmesse); wird die Weihe in einer „privatim" gehaltenen Feier getrennt von der öffentlichen Krönungsmesse gespendet, kommt der Ritus der üblichen abendländischen Bischofsweihe in Betracht mit den dem Papst vorbehaltenen Einschüben in die Weihepräfation und besonderen Ehrungen sowie dem Wegfall des Examens. Es wäre zu untersuchen, ob diese Unterschiede Auswirkungen auf die Überreichung von Mitra und Tiara haben. Immerhin wird die Mitra bei den erwählten Päpsten, die noch keine Bischöfe sind, schon früher übergeben: ist der Electus Subdiakon, erhält er sie zur Diakonatsweihe, ist er schon Diakon zur Priesterweihe. Das vom Vf. nicht untersuchte Caeremoniale Romanum von 1516 setzt den Besitz der Mitra bei Sixtus IV. schon vor der Wahl voraus. Der ganze Ritus läßt erkennen, daß mit der Möglichkeit, die Mitra könne erst bei der Bischofsweihe überreicht werden, gar nicht gerechnet wird. Zumindest die Presbyterkardinäle, zu denen Sixtus gehörte, sind also mit der Kardinalswürde auch schon in den Besitz der Mitra gelangt. Daß das Caeremoniale Romanum von 1516 wie auch das von 1560 noch keine „Accipe Tiaram"-Formel kennen, könnte ein Hinweis darauf sein, daß der Krönungsritus bis zum Ende des 16. Jh.s doch nicht so ausgeprägt ist, wie Vf. meint, jedenfalls aber durch die Übergabeformel einen weiteren Höhepunkt erreicht. Interessant wäre auch eine Untersuchung der nicht immer einheitlichen Übergabeformel. So vermerkt ein 1711 in Frankfurt erschienenes Büchlein über das „Ceremoniel des Römischen Hofes, worinnen der päbstliche Staat accurat beschrieben..." ein gesungenes Gebet (dort 202) vor der Übergabe, während zur Formel drei Kreuzzeichen hinzugefügt werden. Leider führte die Untersuchung zu keiner weiteren Klärung des Verbleibs des camelaucum, aus dem sich wohl doch die Mitra entwickelt hat (106).

Diese Hinweise bedeuten aber keinerlei Schmälerung der umsichtigen Arbeit, die den gegenwärtigen Forschungsstand übersichtlich und verläßlich zusammenfaßt sowie zu mancherlei Korrektur der bisherigen Literatur beiträgt.

Münster Klemens Richter

Söhngen, Oskar: **Erneuerte Kirchenmusik.** Eine Streitschrift. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 91 S. (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, hrsg. von O. Söhngen, Heft 19) kart. DM 16.80

In den zwanziger, dreißiger Jahren unseres Jh.s schien der Graben, der sich im 19. Jh. zwischen Kirchenmusik und zeitgenössischer Komposition aufgetan hatte, vor allem in der deutschen evangelischen Kirchenmusik überwunden. In der an die „Alte Musik" (und das war damals im wesentlichen die Musik des Barock) anknüpfenden „Musikalischen Erneuerungsbewegung" löste sich der Stilgegensatz zwischen Kirchenmusik und weltlicher Musik auf. Die Kirchenmusik etwa Distlers und Peppings wurde als authentische, zeitgenössische musikalische Kunst angesehen. Heute wird die Musikalische Erneuerungsbewegung als historistisch und restaurativ kritisiert.

Der erste Teil von S.s Schrift setzt sich mit dieser Kritik auseinander. Er kennzeichnet die „Musikalische Erneuerungsbewegung" als die „Erste Moderne", der gegenüber der von A. Schönberg ausgehenden „Zweiten Moderne" eigene und besondere Bedeutung zukomme. Sie als historistisch anzuprangern, zeuge von einem Mißverständnis dieses Be-

griffs und von falschem Geschichtsverständnis. Bei aller Verwandtschaft zur Musik des Barock habe die „Musikalische Erneuerungsbewegung" doch dessen musikalische Sprache umgeformt, und sie habe zu eigener musikalischer Aussage gefunden.

Im zweiten Teil seiner Schrift entwirft Söhngen eine Systematik der Kirchenmusik. Er stellt folgende Thesen auf: 1. Liturgische Musik und Kirchenmusik ist das gleiche. 2. Sie ist entweder „tönende Umhüllung" des sakralen Worts oder musikalisch-künstlerische Übersetzung der liturgischen Texte; diese zweite Art von Kirchenmusik gibt es seit dem 16. Jh. 3. Die ursprünglich strenge Bindung an den liturgischen Text hat sich gelockert, geblieben ist die Forderung der Bindung an einen bestimmten liturgischen Ort. 4. Die Kirchenmusik muß entweder „dem Heilshandeln des gegenwärtigen Herrn an der versammelten Gemeinde Echo und Widerhall" geben oder 5. als „kerygmatische Musik" das Wort Gottes ausbreiten und aktualisieren. 6. Der kollektive Charakter des liturgischen Geschehens schließt individuell-subjektive Emotionen aus. 7. Liturgische Musik muß „die Sprache der musikalischen Urelemente (in Rhythmus, Tonalität und Melos) und der rein musikalischen Fromstrukturen" sprechen; in diesem Zusammenhang gebraucht S. den Begriff „kultische Musik" und er erläutert ihn an anderer Stelle: „D. h. eine Sprache der elementaren und objektiven Musizierformen, jenseits aller subjektiv-emotionellen Ausdruckshaftigkeit und außermusikalischen Bedeutungsaufgeladenheit". 8. Die Musik selbst besitzt eine theologische und liturgische Tiefendimension, „die das sakrale Wort vor verbalistischer Verflachung" bewahrt. 9. Auch die kerygmatische Musik muß „aufgrund ihrer liturgischen Bindung eigenständige musikalische Formen und Strukturen in den deklamierenden Vortrag des Kerygmas einbeziehen. Liturgische Musik (im strengen Sinne) und kerygmatische Musik vermögen sich nur in der Sprache der ‚kultischen' Musik auszudrücken und zu entfalten." 10. Die Sprache der kerygmatischen Musik bedarf der Aktualität. 11. Es gibt auch liturgische Musik ohne sakrales Wort, die „kultische" Instrumentalmusik. 12. Wenn liturgische Musik bei einer Änderung der Gottesdienstformen ihren liturgischen Ort und ihre Funktion verliert (wie z. B. die Passionen J. S. Bachs), bleibt ihr gleichwohl der liturgische Charakter erhalten. 13. Die Möglichkeiten des Parodieverfahrens, d. h. der Umtextierung weltlicher Musik für kirchlichen Gebrauch, sind nur in jenen musikgeschichtlichen Epochen gegeben, in denen eine Stileinheit zwischen weltlicher und liturgischer Musik besteht.

Auf die Frage, ob es einen besonderen kirchlichen (oder sakralen) Stil gebe, antwortet S.: Nur Epochen, in denen „das allgemeine Idiom der Musiksprache ‚kultisch' geprägt ist", könnten überhaupt kirchenmusikalisch-liturgische Werke hervorbringen. In einer solchen Epoche erledige sich die Alternative, „weil die spezifische Musiksprache der Zeit ‚liturgischen' Stil hat. Das war bei der Ersten Moderne unseres Jahrhunderts der Fall".

Das schmale Bändchen enthält scharfsinnige Beobachtungen und bedeutsame Einsichten. Aber es wirft auch viele Fragen auf. Zum Beispiel diese: Wie sind theologische Kategorien musikalisch umzusetzen; was etwa gibt – musikalisch – „Heilshandeln des gegenwärtigen Herrn Echo und Widerhall", und was nicht? Läßt sich die ganze Vielfalt der Gattungen beispielsweise des Gregorianischen Gesangs oder der Kirchenkompositionen Dufays als „tönende Umhüllung des sakralen Worts" begreifen und der „kerygmatischen" Musik gegenüberstellen? Wieso ist strenge Bindung der Kirchenmusik an den liturgischen Text ursprünglich, wieweit setzt Kirchenmusik überhaupt eine „fixierte Ordnung des Gottesdienstes voraus"? Wie vor allem steht es mit der Beziehung zwischen der Liturgie und der „Sprache der musikalischen Urelemente", was ist das für eine Sprache, und was bedeutet das Adjektiv „kultisch"? S.s Argumentation in dieser Sprache ist seltsam verschlungen. Er sagt zunächst, „das Fremdartige, ja Stupende in Rhythmik, Harmonik und Melos" sei der liturgischen Musik adäquat – dem werden vermutlich gerade die Adressaten seiner Streitschrift zustimmen; übrigens sieht das Motu proprio Papst Pius' X. von 1903, das die „Kirchenmusikalische Gesetzgebung" auf katholischer Seite begründet hat, es als eine notwendige Eigenschaft von Kirchenmusik an, daß sie „universal" und für niemanden fremdartig sei! – Eine Schema des Fremdartigen, so argumentiert S. weiter, sei in der Religionsgeschichte stets das Archaische gewesen. Seine musikalischen Beispiele dafür, der Gregorianische Gesang und der Palestrinastil, zeigen, daß er den Begriff nicht scharf genug faßt: Im Gregorianischen Gesang gibt es Archaisches, aber auch musikalische Raffinesse, und mit dem Archaischen bei Palestrina ist vermutlich der als „naturhaft" interpretierte Wohlklang gemeint. Als „musikalische Urelemente" werden dann, wenn ich das recht verstehe, „Pentatonik, Kirchentonarten, psalmodische und melismatische Bildungen, Borduntechnik, strophische Wiederholungen, Reihenbildung, Formelhaftigkeit der musikalischen Sprache" genannt, und zwar im Zusammenhang mit Carl Orffs „Carmina burana", die sich laut S. „trotz des weltlichen Untertitels ‚Cantiones profanae' in ein kultisches musikalisches Gewand" hüllen. Aber wieso ist Pentatonik gegenüber anderen Tonsystemen ein musikalisches Urelement? Die Kirchentonarten sind nichts weniger als das, sie sind ein der musikalischen Wirklichkeit des Mittelalters mit Mühe übergestülptes Mißverständnis antiker Musiktheorie. Die übrigen Begriffe, die S. nennt, wären zunächst einmal genauer zu definieren. Übrigens: warum ist eigentlich der sehr spezifische Stil Orffs der Kirchenmusik so fremd geblieben.

Es scheint mir, daß sich in S.s Argumentation verschiedene Dinge vermischen: 1. Wir wissen nicht nur aus der abendländischen Musikgeschichte, sondern auch aus der musikalischen Ethnologie, daß rituelle Musik dazu neigt, sich durch den Rekurs auf eine musikalische Sprache und musikalische Techniken der Vergangenheit (die zuweilen den Eindruck des Archaischen erregen mögen) von der musikalischen Gegenwart abzusetzen. Das hat zur Folge, daß rituelle Musik zur musikalischen Stilisierung und daß sie lebensfremd wird. 2. Es scheint, daß sich insbesondere im Kinderlied, im Brauchtum und im Kult „elementare Musik" oder elementare Elemente von Musik erhalten haben. Eine Systematik dieser Elemente fehlt bisher ebenso wie eine musikpsychologische Untersuchung darüber, wie sie aufgefaßt und verstanden werden. 3. Es scheint, daß S. zu denen gehört, die die Musik der „Zweiten Moderne" für eine denaturierte Musik halten („Die Organisation des Tonmaterials und die Erfindung immer neuer Techniken wurde dabei je länger desto mehr zum Selbstzweck", urteilt er an einer Stelle). Aber nicht einmal die Dur-Tonleiter ist „natürlich"!

Frankfurt Helmut Hucke

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Wolfgang Braunfels. Bd VIII: Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Martyrer. Register der Heiligenfeste und Register der Attribute. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1976, 644 Sp., 21*-S. 310 Abbildungen. Ln. DM 168.–

Hervorgehoben seien zunächst die Übersichtsartikel des Lexikons zu Gruppenmerkmalen der Heiligen wie Äbte, Frauen des Alten Testaments, Pestheilige, Nothelfer (diese wieder unter einer Zahl, 14, zu suchen) oder zu ikonographischen Sondererscheinungen, deren Vorkommen bei den Heiligen eine breite Streuung aufweist, wie Christophoren, Myrrhophoren, Narren in Christo, Styliten. Über 50 solche Artikel enthält das Gesamtwerk, und der nun vorliegende Bd gibt ein Verzeichnis dieser Stichwörter, das nützlich ist.

Die Artikel selbst sind manchmal kärglich, und was Ludwig Voelkl in seiner Besprechung in RömQu 71, 1976, 236ff, wo auch er den Wert lobt, S. 239 zur „Heiligen Trias" weiter ausführt, stellt eine erwünschte Ergänzung dar. Der Artikel „Kephalophoren" war mir bei der Arbeit nützlich. Der vorliegende Bd hat gleich drei solcher „Hauptträger" (eigentlich Autokephalophoren, worauf VII 307 hingewiesen wird): Mitrias von Aix, Nikasius von Reims und Nikasius von Rouen. Die beiden zuerst Genannten sind durch gute Bildwiedergaben illustriert. Nur fand ich im Übersichtsartikel keine Gewähr angezeigt, daß er alle im Lexikon vorkommenden heiligen Kephalophoren ausdrücklich nennt. Gibt die Übersicht komplette Hinweise zu allem Verarbeiteten, oder muß man damit rechnen, es noch in vielen verborgenen Winkeln der vier Bände suchen zu müssen?

Als Archäologe schaut man natürlich nach Petronilla, weil es deren schönes Freskobild an der einstigen Stätte ihres Grabes in der römischen Domitilla-Katakombe gibt, das auch abgebildet wird.

Es wundert einen, daß kein Hinweis darauf erfolgt, daß jedenfalls in diesem Bild, das der Leser vor Augen hat und dessen Namensinschrift er deutlich lesen kann, die Heilige Petronella genannt wird.

Welche Bedeutung der Auswahl der Bilder bei der zwangsläufigen Einschränkung zukommt, zeigt die Illustrierung zum Artikel über den Apostel Philippus, die als besonders gelungen anzusehen ist. Sie zeigt sinnfällig die Spannweite ikonographischer Möglichkeiten und veranschaulicht die verfolgte Konzeption, nicht Heiligenkunde, sondern die Bildkunde von Heiligen zu fördern.

Die nahezu unpersönliche Erfassung der Frühzeit, die nicht das allgemein Übliche ist (man denke nur an die individuelle Erfassung des Apostels Petrus u. a. seit dem 4. Jh. und die vergeistigende Porträtierung im Bild des 17. Jh.s machen sofort sichtbar, daß hier „ein von Anbeginn an nicht festgelegtes" Heiligenbild vorliegt. Ein großer Spiel-

raum einerseits und eine feste Kontinuität anderseits als ikonographische Kriterien der Apostelgruppe überhaupt, diese zweifache Entwicklung ist im Übersichtsartikel V 237 mit Recht hervorgehoben.

Der heilige Willibrord, Mönch aus Irland, Apostel der Friesen, Bischof am Niederrhein, Klostergründer in Echternach, ist seit dem 1969 erschienenen umfassenden Buch von G. Kiesel, Der heilige Willibrord im Zeugnis der bildenden Kunst, ikonographisch übersichtlich erfaßbar, und entsprechend kommt er auch im Lexikon zur Geltung.

Unter „Literatur" fehlt ein Hinweis auf die Messingstatuette des Heiligen in einem Kronleuchter in der Pfarrkirche zu Rindern, die ich in meiner zwar o. J. erschienenen Schrift, die aber 1976 längst vorlag: Sankt Willibrord. Der Patron von Rindern in Bild und Beschreibung bekanntgemacht habe. Sie stammt aus dem Jahre 1876, zeigt den Bischof als Ganzfigur in vollem Ornat. Sein Stab steht in einem winzigen Wasserbehälter, Ausdruck von Taufsymbolik nicht nur, sondern Zeichen des mit Wasser wundertätigen Heiligen.

Bei dem angesichts heutiger Tendenzen erstaunlichen großen Aufblühen der Willibrord-Verehrung am Niederrhein in jüngster Zeit (s. hierzu meine Publikation Der Mars Camulus-Stein in der Pfarrkirche zu Rindern, 1970) ermißt man, wie entscheidend die Beschränkung auf die zeitliche Grenzmarke 1900 sich auswirken kann, die dem Lexikon gesetzt ist (s. V Seite 7*). Fast ein Jh. Heiligenverehrung und Heiligendarstellung entfällt.

Ist es nicht, im ganzen gesehen, gerade die Zeit, die den Heiligenwald der katholischen Kirche so sehr entblättert und immer nachhaltiger und wirksamer kahl schlägt? Der museale Zug, der sich als Folge davon ausbreitet und der auch dem Lexikon trotz seiner schnellen und kurzen Entstehungszeit unversehens zuwachsen mußte, schmerzt. Indem man ein Jh. vor der Gegenwart schließt, verstärkt sich die Suggestion, als sei dies alles von gestern und wissenschaftlich interessant, aber nicht mehr hautnah und geistige Nahrung für heute und morgen.

Dennoch muß auch so eine Ikonographie der Heiligen, die ihrem Wesen nach rückgewandt ist und deren zeitliche Begrenzung man hinnehmen muß, Wirkung auf die Zukunft tun. Wer immer in ihr sich umtut, blättert und liest, dem wird ein unvergleichlicher Reichtum der Kirche an Heiligen und ihrer Ikonographie bewußt. Insofern mag dem nun abgeschlossenen mehrbändigen Werk, von solchem Reichtum die Quellen sammelnd und die Umrisse bewahrend, die „säkulare Bedeutung" zukommen, die als Resonanz hier und da aufgekommen ist. Möge es den Schwund der Heiligenikonographie in dieser Zeit durch seine Impulse aufhalten und sein Wissen bereithalten nicht nur für diejenigen, die forschen, sondern auch für alle, die neu beginnen mit dem Wagnis, das Heiligenbild wieder zu suchen und zu gestalten.

Münster Josef Fink

Metz, Johann Baptist: **Zeit der Orden?** Zur Mystik und Politik der Nachfolge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977) 102 S. kart. DM 10.80

Das in jeder Hinsicht aufstachelnde Büchlein, das selber im Schlußkapitel ausdrücklich vom „apokalyptischen Stachel" redet, gibt sich einmal fast durchgehend als persönlich gefärbten, auf ein bestimmtes Thema hin intensivierten Kommentar des Synodenpapiers „Unsere Hoffnung" (dasjenige über die Orden wird nicht erwähnt), anderseits greift es Themen auf, die dem Vf. seit langem teuer sind („Armut im Geiste" 1962) und die sich im Durchgang durch die „Politische Theologie" vertieft und angereichert haben, wie die fruchtbare Betonung der Doppelseitigkeit der radikalen Nachfolge Christi – als „Mystik" und als „Politik" (über die Alternative Péguys hinaus!) – beweist.

Gesprochen wird ausdrücklich für den deutschen Raum, weder für den östlichen, wo das, was offen oder verborgen „ordenshafte" Nachfolge lebt, des Stachels nicht mehr bedarf, noch für den französischen, wo die bekanntesten großen (und viele kleinere) Orden sich in offenem Fäulnisprozeß befinden, vielleicht auch nicht eigentlich für den italienischen, wo das vom Autor nahegelegte Ideal durch einen ausgesprochenen Nicht-Orden („Comunione et Liberazione") erstaunlich konkret vorgelebt wird. Aber hätten die großen Gestalten Charles de Foucauld und Madeleine Delbrêl, auch Chiara Lubich und Mutter Teresa (und in ihren Schatten so viele Ungenannte) als Zeichen des Anbruchs des Erhofften nicht wenigstens pauschale Erwähnung verdient?

Dem zentralen Anliegen ist bedingungslos zuzustimmen: daß jene Lebensform in der „Großkirche", die von jeher und zumal in Krisenzeiten als „eine Art Schocktherapie des Heiligen Geistes" bestanden und von ihm immer neu erprobt wurde, sich weder „verplanen" und „zähmen" lassen, noch sich an der eigenen Gründungsgeschichte festkrallen und das eigene Überleben als angsthaft festgehaltenes Ziel anstreben darf, sondern sich neu in die Radikalität der Lebens- und Todesnachfolge Jesu begeben und sich ihr überlassen muß – angstlos, wenn auch vielleicht in die Kreuzesangst hinein –, will sie für Kirche und Welt das erforderte geistlich-politische Zeichen sein.

Gottlob werden die drei fundamentalen Räte nicht problematisiert, gerade auch nicht in ihrer evangelischen Herkunft. Der Ausgriff bei der Behandlung der Armut ist besonders beeindruckend („es gibt keine geistlichere Bedeutung" der Armut „als eine möglichst wörtliche" 32): Gegenzug zu unserer „Zweckhumanität", die keinen Raum für das Umsonstige mehr hat, Modell auch zur Überwindung des „Nord-Süd-Gefälles" von Überreichtum zu Überarmut, das der Kirche zu umfassen obliegt. Ehelosigkeit wird kurz und (ungenügend) rein eschatologisch begründet; Gehorsam eindrücklich von der Kreuzesverlassenheit her: Jesus „bejaht einen Gott, der noch anders und anderes ist als das Echo unserer Wünsche, als die Antwort auf unsere Fragen, und wären sie die härtesten und leidenschaftlichsten" (69, vgl. 102). Das Problem Autorität wird aufgeworfen und – unvollständig und ergänzungsbedürftig – nur als „Zeugnisautorität" gelten gelassen.

Am Schluß eine Charge gegen die verseuchende Infiltration des evolutiven Denkens in Theologie und Spiritualität der Kirche hinein (Uminterpretation der Naherwartung in „Stetserwartung" oder privatisierenden Vorblick auf den Tod): dagegen: „Apokalyptik ist und muß bleiben mystische Entsprechung zu einer erfahrenen politischen Wirklichkeit" (84).

Ob sich die angesprochenen Orden (die heute noch viel tödlichere Gifte schlürfen, als Metz vermutet, indem sie weithin das christliche Gebet durch Zenmeditation ersetzt haben) den ihnen versetzten Schock zu spüren vermögen? Zu wünschen wäre es.

Basel Hans Urs von Balthasar

Merton, Thomas: **Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 142 S. (Reihe Klassiker der Meditation) kart. DM 8.80

Vf. weist hier auf einige Erfordernisse echter Meditation hin: Zum inneren Gebet gehören innere Sammlung (36), Bewußtsein der eigenen Armut (38f), eine Haltung der Muße, die nicht mit Untätigkeit zu verwechseln ist (41ff), Lauterkeit (46ff), Konzentration (51ff) und daraus sich ergebendes Bewußtsein der Gegenwart Christi in uns, mit dem wir sprechen können (55) und nicht zuletzt auch die Betrachtung der Heilsereignisse unter dem Aspekt der heutigen Geschehnisse (56). Bei all dem soll das innere Selbst geweckt und in Einklang mit dem Heiligen Geist gebracht werden, um persönliche Antwort auf Gottes Gnade geben zu können (65). Vf. weist nachdrücklich darauf hin, daß inneres Verständnis der eucharistischen Feier wesensnotwendig ist, um zu begreifen, daß gerade die Messe als Gedächtnis des Opfers Christi eine lebendige und höchst wirksame Vergegenwärtigung dieses Opfers ist, das den Menschen fähig macht, in Gott zu sein (22f).

Beverungen Oda Hagemeyer

Volk, Hermann: **Ihr sollt meine Zeugen sein. Gedanken zu Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben.** – (Mainz): Matthias Grünewald (1977). 136 S., kart. DM 12.80

Eine Sammlung von Predigten und Ansprachen, welche die biblische Wahrheit herausstellen, daß der Christ in seinem Leben, in seinem jeweiligen Lebensstand, Christus bezeugen muß: daß die Prediger mehr über Gott sprechen sollen, damit unser Gottesbild in Ordnung ist und so erst gebührend bezeugt werden kann. Die heile Welt Gottes ist nicht in unendlicher Ferne, sondern in Jesus von Nazaret heilshafte Wirklichkeit. Die Heilstat Christi setzt voraus, daß Gott Jesu Erlösungstat für alle Menschen gelten läßt und annimmt. Die Hinkehr zu Christus ist zwar ein Sterben, aber ein Sterben des sündigen Menschen, um mit Christus aufzuerstehen zu nicht endender Gottesgemeinschaft. Dies ist „kein abgeschlossener Vorgang", sondern wir müssen Tag für Tag ihm neu entsprechen (36).

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Creation, Christ and culture. Studies in honour of T. F. **Torrance**. – Ed: Clark 1976. IX, 321 p.; £ 5,60.

Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt. Hrsg. von Wilhelm Ernst [u. a.]. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1977. 689 S. = Erfurter theologische Studien XXXVII; M 36,15.

Weg und Gemeinschaft. Aufsätze von und für Hans **Urner**. – B: Evang. Verlagsanstalt (1976). 286 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXVI; brosch. M 11,40.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Biblisches Reallexikon. Hrsg. von Kurt Galling. 2., neugestaltete Aufl. – Tü: Mohr 1977. XVI, 384 S., 93 Abb., 2 Faltkarten = Handbuch zum Alten Testament I, 1; Lw. DM 96,–.

Novae concordantiae bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam. Quas digessit Bonifatius Fischer. Tomus I–V: A–Z. – Stu, Bad Cannstadt: Frommann Holzboog 1977. XVII S., 5699 Sp. 4°; je Lw. DM 330,–.

Grimm, Werner: Weil ich dich liebe. Die Verkündigung Jesu u. Deuterojesaja. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. XI, 321 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum I; kart. DM 38,– [Diss., Tübingen]

François, Jean: De la Genèse à l'Apocalypse. Le langage métaphysique et symbolique de la Bible. – P: La Table Ronde (1976). 319 p.

2. Altes Testament

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther **Zimmerli** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Herbert Donner, Robert Hanhart und Rudolf Smend. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 580 S.; Lw. DM 98,–; S. 559–580: Bibliographie Walther Zimmerli von Susanne Wüst; [enth.:] S. 11–22: Amsler, Samuel: La motivation de l'éthique dans la parénèse du Deutéronome; S. 23–38: Barr, James: Some semantic notes on the Covenant; S. 39–52: Barth, Christoph: Ezechiel 37 als Einheit; S. 53–59: de Boer, P. A. H.: Einige Bemerkungen und Gedanken zum Lied in 1. Samuel 2,1–10; S. 60–68: Castellino, G. R.: Mesopotamian parallels to some passages of the Psalms; S. 69–79: Cazelles, Henri: Alliance du Sinaï, Alliance de l'Horeb et renouvellement de l'Alliance; S. 80–93: Childs, Brevard S.: The sensus litteralis of scripture: An ancient and modern problem; S. 94–111: Dietrich, Walter: „Wo ist dein Bruder?". Zu Tradition und Intention von Genesis 4; S. 112–123: Donner, Herbert: Balaam pseudopropheta; S. 124–131: Eichrodt, Walther: Die Vollmacht des Amos. Zu einer schwierigen Stelle im Amosbuch; S. 132–139: Gerleman, Gillis: Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12; S. 140–151: Gese, Hartmut: Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtsopfer; S. 152–163: Hanhart, Robert: Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit"; S. 164–178: Herrmann, Siegfried: Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia; S. 179–184: Jacob, Edmond: Féminisme ou Messianisme? A propos de Jérémie 31,22; S. 185–195: Jenni, Ernst: ZAQEN. Bemerkungen zum Unterschied von Nominalsatz und Verbalsatz; S. 196–205: Jepsen, Alfred: „Hebräisch" – die Sprache Jahwes?; S. 206–222: Jeremias, Christian: Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten; S. 223–238: Keller, Carl-A.: Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch; S. 239–256: Kraus, Hans-Joachim: Vom Kampf des Glaubens. Eine biblisch-theologische Studie; S. 257–261: Lauha, Aarre: „Der Bund des Volkes". Ein Aspekt der deuterojesajanischen Missionstheologie; S. 262–275: Martin-Achard, Robert: Essai d'évaluation théologique de l'apocalyptique juive; S. 276–287: Mays, James L.: The theological purpose of the Book of Micah; S. 288–301: Nielsen, Eduard: „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist" ‹Dtn 6,4f.›; S. 302–322: Perlitt, Lothar: Sinai und Horeb; S. 323–343: Preuss, Horst Dietrich: Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients; S. 344–353: Rendtorf, Rolf: Geschichtliches und weisheitliches Denken im AltenTestament; S. 354–370: Reventlow, Henning Graf: „Internationalismus" in den Patriarchenüberlieferungen; S. 371–376: Ringgren, Helmer: Zur Komposition von Jesaja 49–55; S. 377–387: Rost, Leonhard: Fragen um Bileam; S. 388–396: Rudolph, Wilhelm: „Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge ..." ‹Psalm 8,3›; S. 397–413: Schweizer, Eduard: Die Weltlichkeit des Neuen Testamentes: die Haustafeln; S. 414–445: Seeligmann, I. L.: Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel; S. 446–459: Smend, Rudolf: Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments; S. 460–478: Stamm, Johann Jakob: Namen rechtlichen Inhalts; S. 479–497: Westermann, Claus: Das Schöne im Alten Testament; S. 498–505: Wevers, J. W.: The attitude of the Greek translator of Deuteronomy towards his parent text; S. 506–530: Wildberger, Hans: Der Monotheismus Deuterojesajas; S. 531–546: Willi, Thomas: Die Freiheit Israels. Philologische Notizen zu den Wurzeln *ḥpš*, *'zb* und *drr*; S. 547–557: Wolff, Hans Walter: Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten.

Seidl, Theodor: Texte und Einheiten in **Jeremia 27–29**. Literaturwissenschaftliche Studie I. – St. Ottilien: EOS Verl. 1977. X, 160 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament II; kart. DM 28,–. [Diss., München]

Melugin, Roy F.: The formation of **Isaiah 40–55**. – B, NY: de Gruyter 1976. XI, 186 p. = ZAW, Beih. CXLI; Lw. DM 68,–.

Hossfeld, Frank Lothar: Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches. – Wü: Echter-Verl. 1977. 590 S. = Forschung zur Bibel XX; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Aletti, Jean-Noel: **Proverbes 8,22–31**. Etude de structure. – Biblica LVII, 1976, 25–37.

The Temple of Solomon. Archaeological fact and Medieval tradition in Christian, Islamic and Jewish art. Ed. by Joseph Gutmann. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). X, 198 p.; p. 161–198 tabl. = American Academy of Religion-Society of Biblical literature. Religion and the Arts III.

Rupprecht, Konrad: Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusit. Erbe? – B, NY: de Gruyter 1977. X, 109 S. = ZAW, Beih. CXLIV; Lw. DM 48,– [Diss., Heidelberg]

Comay, Joan: The Temple of Jerusalem. – NY: Holt, Rinehart and Winston (1976). 279 p.

Meyers, Carol L.: The tabernacle **Menorah**: A synthetic study of a symbol from the biblical cult. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). XVII, 243 p. = American Schools of Oriental Research. Dissertation series II.

Brüggemann, Walter: A neglected sapiential word pair. – ZAW LXXXIX, 1977, 234–258; p. 259–265: Nicholson, E. W.: The problem of עבה.

3. Neues Testament

Friedrich, Johannes: Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in **Mt. 25,31–46**. – Stu: Calwer Verl. (1977). XXI, 307, 196 S., 4 Taf. = Calwer theologische Monographien A, 7; DM 48,– [Diss., Tübingen]

Longstaff, Thomas R. W.: Evidence of conflation in Mark? A study in the Synoptic problem. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1977). X, 245 p. = SBL Dissertation series XXVIII; $ 4,50.

Lambrecht, J.: Jesus and the Law. An investigation of **Mk 7,1–23**. – EThL LIII, 1977, 24–82.

Trevijano Etcheverría, Ramón: Matrimonio y divorcio en Mc **10, 2–12** y par. – Burgense XVIII, 1977, 113–152.

Waelkens, Robert: L'analyse structurale des paraboles. Deux essais: **Luc 15, 1–32** et **Matthieu 13, 44–46**. – RTL VIII, 1977, 160–178.

Neirynck, F.: Parakypsas blepei. Lc **24, 12** et **Jn 20, 5**. – EThL LIII, 1977, 113–152.

Demarest, Bruce: A history of interpretation of **Hebrews 7, 1–10** from the reformation to the present. – Tü: Mohr 1976. VIII, 146 p. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XIX; kart. DM 32,– [Diss., Manchester]

Manns, Frédéric, OFM: Un hymne judéo-chrétien: **Philippiens 2, 6–11**. – Euntes docete XXIX, 1977, 259–290.

Vanni, Ugo: Un esempio di dialogo liturgico in **Ap 1, 4–8**. – Biblica LVII, 1976, 453–467.

Zeller, Dieter: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern. – (Wü:) Echter Verl. (1977). 224 S. = Forschung zur Bibel XVII.

Meier, John P.: Law and history in Matthew's Gospel. – R: Biblical Institute Pr. 1976. XI, 206 p. = Analecta biblica LXXI; Lire 9500 [Diss., Roma. Inst. Biblicum]

Stoldt, Hans-Herbert: Geschichte und Kritik der Markushypothese. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 241 S.; kart. DM 42,–.

Busse, Ulrich: Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des **Lukas**. – (Stu:) Kath. Bibelwerk (1977). IV, 512 S. = Forschung zur Bibel XXIV; kart. DM 46,– [Diss., Münster]

Talavero Tovar, Severino: **Pasión y resurrección** en el **IV** Evangelio. Interpretación de un cristiano de primera hora. – Salm: Univ. Pontificia 1976. 277 p. = Bibliotheca Salmanticensis XVII – Estudios XV.

Bligh, John: The sign of the cross. The passion and resurrection of Jesus according to St. John. – (Slough, England: St. Paul Publ. (1975). 112 p.; £ 1,25.

Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni. A cura di Pius-Ramón Tragán. – R: Ed. Anselmiana 1977. 253 p. = Sacramentum III = Studia Anselmiana LXVI; [cont.:] p. 17–44: Segalla, Giuseppe: Segno giovanneo e sacramenti; p. 45–71: Rossetto, Giovanni: Nascere dall'alto ‹Gv 3, 3–8›; p. 73–88: Panimolle, Salvatore-Alberto: La dottrina eucaristica nel racconto giovanneo della moltiplicazione dei pani ‹Gv 6, 1–15›; p. 89–119: Tragán, Pius-Ramón: Le discours sur le pain de vie: Jean 6, 26–71. Remarques sur sa composition littéraire; p. 121–164: Sabugal, Santos: La curación del ciego de nacimiento ‹Jn 9, 1–41›. ¿Catequesis bautismal o cristológica?; p. 165–181: Malatesta, Edward: Blood and water from the pierced side of Christ ‹Jn 19, 34›; p. 183–220: Ghiberti, Giuseppe: Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20, 21–23; p. 221–235: Schneiders, Sandra: Symbolism and the sacramental principle in the Fourth Gospel.

Pastor Ramos, Frederico: La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico. – Madr: EAPSA 1977. 343 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid I, 9 = Teología I, 6; pes 720.

Fornberg, Tord: An early church in a pluralistic society. A study of **2 Peter**. – (Upps:) CWK Gleerup (1977). VIII, 175 p. = Coniectanea biblica. New Testament series IX.

Robinson, John A[rthur] T[homas]: Redating the New Testament. – Lo: SCM Pr. (1976). XIII, 369 p.; $ 15.–.

Neill, Stephen: **Jesus** through many eyes. Introduction to the theology of the New Testament. – Phil: Fortress Pr. (1976). IX, 214 p.; $ 5,95.

Turner, H.E.W.: Jesus the Christ. – Lo, Oxf: Mowbrays (1976). 134 p. = Mowbrays theological library; £ 2,90.

Perrin, Norman: Jesus and the language of the kingdom: symbol and metaphor in New Testament interpretation. – Phil: Fortress Pr. 1976. XIII, 225 p.; $ 10,95.

Kertelge, Karl: Die **Wunder** Jesu in der neueren Exegese. – Theologische Berichte V, (Zü, Eins, Köln 1976), 71–105; S. 107–146: Annen, Franz: Die Dämonenaustreibungen in den synoptischen Evangelien; S. 163–191: Schweizer, Eduard: Zur neueren Forschung am Kolosserbrief ‹seit 1970›.

Gubler, Marie-Louise: Die frühesten Deutungen des **Todes Jesu**. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XV, 424 S. = Orbis biblicus et orientalis XV; kart. DM 56,–.

Pikaza, Xabier: Los orígenes de Jesús. Ensayos de cristología bíblica. – Salm: Ed. Sígueme 1976. 525 p. = Biblioteca de Estudios bíblicos XIII; pes 460.

Grant, Michael: Saint **Paul**. – Lo: Weidenfeld and Nicolson (1976). 250 S.; £ 5,95.

Stendahl, K.: Paul among Jews and Gentiles and other essays. – (Lo:) SCM Pr. (1977). IX, 133 p.; £ 2,80.

Schreiber, Alfred: Die Gemeinde in **Korinth**. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. – Mstr: Aschendorff (1977). VI, 190 S. = Neutestamentliche Abhandlungen N.F. XII; Lw. DM 54,–. [Diss., Münster]

Kahl, Brigitte: Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus. Eine exegetische Studie zur Frage des „anderen Evangeliums". – B: Ev. Verl.-Anst. (1976). 39 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXVII.

Gundry, Robert H[orton]: **Soma** in biblical theology. With emphasis on Pauline anthropology. – (Cambr, Lo:) Cambridge Univ. Pr. (1976). XII, 266 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXIX; £ 9,50.

Gayer, Roland: Die Stellung des **Sklaven** in den paulinischen Gemeinden und bei **Paulus**. Zugleich ein sozialgeschichtl. vergleichender Beitrag zur Wertung der Sklaven in der Antike. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 357 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 78; sfr 65,– [Diss., Zürich]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Hohmann, Thomas: Initienregister der Werke **Heinrichs** von **Langenstein**. – Traditio XXXII, 1976, 399–426.

Sanfilippo, M. Helena: Personal religious expressions of Roman Catholicism: A transcendental critique. – CHR LXII, 1976, 366–387.

Gamillscheg, E.: Historische Gegebenheiten im Spiegel hagiographischer Texte. – JÖB XXV, 1976, 1–23.

Hattenhauer, H.: Das Recht der Heiligen. – B: Duncker u. Humblot 1976. 142 S. = Schriften zur Rechtsgeschichte XII; DM 39,60.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire. Sous la dir. de B. Plongeron et R. Pannet. – P: Le Centurion 1976. 315 p.; F 45,– [cont. e. a.:] p. 25–60: Hadot, Jean: Les repas communautaires dans les Églises primitives; p. 61–78: Vogel, Cyrille: Le banquet funéraire paléochrétien. Une fête du défunt et des survivants; p. 79–104: Riché, Pierre: Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Age; p. 105–121: Rapp, Francis: Les croyances et les pratiques populaires à la fin du Moyen Age en Occident; p. 123–145: Vogler, Bernard: La piété populaire luthérienne dans les pays rhénans au XVIe s.; p. 147–170: Matet, Jean et Robert Pannet: Vialart de Herse, évêque de Châlon-sur-Marne ‹1640–1680›. Le sens et les limites d'une «réformation»; p. 171–198: Plongeron, Bernard: Le procès de la fête à la fin de l'Ancien Régime; p. 199–223: Choloy, Gérard: Le catholicisme populaire en France au XIXe s.

3. Alte Kirchengeschichte

Eydoux, E.: Les origines du christianisme. I. – P: La Pensée Universelle 1976. 128 p.; F 23,60.

Solin, Heikki: Epigraphische Untersuchungen in Rom und Umgebung. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1975. 78 S., 95 Abb. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae B CXCII.

Lightman, Marjorie – William Zeisel: Univira: An example of continuity and change in Roman society. – ChH XLVI, 1977, 19–32.

Trevijano Etcheverría, Ramón: Discurso escatológico y relato apocalíptico en Didakhe 16. – Burgense XVII, 1976, 365–393.

Maccarone, Michele: Apostolicità e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo. – R: Pont. Università Lateranense 1976. 354 p. = Lateranum. N.S. XLII, 2.

Mees, Michael: Form und Komposition der Herrenworte in **Justin**, Apol. 1,15–17. – Aug XVII, 1977, 283–306.

Trakatellis, Demetrius Christ: The pre-existence of Christ in the writings of **Justin** Martyr. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). XI, 203 p. = Harvard Dissertations in Religion VI; $ 6,–.

Pietri, Charles: Roma Christiana. Vol. I/II: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de **Miltiade** à **Sixte III**: ‹311–440›. – R: École Française de Rome 1976. 1792 p. = BiblEcFrAthR CCXXIV.

Green, Henry A.: Gnosis and Gnosticism: A study in methodology. – Numen XXX, 1977, 95–134.

Leclercq, Jean: Un demi-siècle de synthèse entre histoire et théologie. – Seminarium XXIX, 1977, 21–35; p. 36–55: Trapé, Agostino: I Padri e lo studio della teologia; p. 56–85: Grassi, Vittorino: Gli studi patristici nelle direttivi recenti della Chiesa; p. 86–99: Crouzel, Henri: Les études historiques dans le contexte actuel de l'enseignement théologique; p. 100–126: Farina, Raffaello: L'insegnamento della Patrologia: preparazione, obiettivi, mezzi didattici; p. 127–154: Di Berardino, Angelo: Lo stato presente degli studi sulla teologia dei Padri; p. 155–170: Hamman, Adalbert: Les instruments de travail en théologie patristique et historique; p. 171–187: Grech, Prosper: L'Istituto Patristico "Augustinianum" di Roma; p. 188–190: Felici, Sergio: Il Pontificium Institutum Altioris Latinitatis di Roma ‹Facoltà di Lettere cristiane e classiche›; p. 190–194: Beinlich, J.: Centri di ricerche patristiche; p. 195–231: Grillmeier, Alois: Zur Dogmen- und Konzilsgeschichte; p. 232–245: Gribomont, Jean: La familiarité des Saints; p. 246–290: Iacoangeli, Roberto: La letteratura classica antica e gli studi teologico-storici.

Papagno, José Luis: Flp 2,6–11 en la cristología y soteriología de **Orígenes**. – Burgense XVII, 1976, 395–429.

Nilgen, Ursula: Das Fastigium in der Basilica Constantiniana und vier Bronzesäulen des Lateran. – RömQu LXXII, 1977, 1–31.

Fau, G.: **Eusèbe** de **Césarée** et son Histoire de l'Église. – P: Cercle Ernest-Renan 1976. 32 p. = Cahiers du Cercle Ernest-Renan XCIV.

Schönborn, Chr. von: L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe concile de **Nicée** ‹327–787›. – Frb/S: Ed. Universitaire 1976. 245 p. = Paradosis XXIV; sfr 25,–.

Simonetti, Manlio: **Fausto** di **Riez** e i Macedoniani. – Aug XVII, 1977, 333–354; p. 355–380: Tibletti, Carlo: **Giovanni Cassiano**. Formazione e dottrina.

Cramer, Winfrid: Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des **Synesios** von **Kyrene**. – RömQu LXXII, 1977, 43–56.

Smith, Macklin: **Prudentius** Psychomachia. A re-examination. – Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Pr. (1976). XII, 310 p.

Loi, V.: La polemica antiromana nell'opere di sant'**Agostino**. – Aug XVII, 1977, 307–331.

Pegueroles, Juan: El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín. – Augustinus XXII, 1977, 221–228; p. 229–238: Kowalczyk, Stanislaw: El teocentrismo de la jerarquía de los bienes en la doctrina de san Agustín; p. 239–263: García Jiménez, Jesús: La presencia de san Agustín en la cristiandad gelasiana; p. 265–299: Blázquez, Niceto: Textos polémico-interpretativos agustinianos sobre la pena de muerte; p. 301–321: Alonso del Campo, Urbano: Sentimiento de culpabilidad en la experiencia religiosa de san Agustín; p. 323–330: Escóbar, Norberto: Donatismo y santidad de la Iglesia.

Hovius, J.: Augustinus' visie op de geschiedenis. – Theologia Reformata XX, 1972, 117–138.

Ortega Muñoz, J. F.: Agustín de Hipona, filósofo de la historia. – CD CLXXXIX, 1976, 163–205.

Žitnik, M., SJ: Das Sein des Menschen zu Gott nach **Johannes Chrysostomus**. – OChP XLII, 1976, 368–401; XLIII, 1977, 18–40.

Diemer, Dorothea: Zum sogenannten Reliquiar der Heiligen **Quiricus** und **Julitta** in Ravenna. – RömQu LXXII, 1977, 32–42.

Théodoret de Cyr: Histoire des moines de Syrie "Histoire Philotée" (Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio, griech., franz.) I–XIII. Introduction, texte critique, traduction, notes par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen. – P: Ed. du Cerf 1977. 513 p. = SourcesChr CCXXXIV.

Canivet, Pierre: Le monachisme syrien selon **Théodoret** de **Cyr**. – P: Beauchesne 1977. 317 p. = Théologie historique XLII.

Hamman, A. G.: L'actualité de **Salvien** de **Marseille**. Idées sociales et politiques. – Aug XVII, 1977, 381–393.

Vogüé, Adalbert de: La règle de saint **Benoît**. Tome VII: Commentaire doctrinal et spirituel. – P: Ed. du Cerf 1977. 496 p.; F 200,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Sonntag, Franz Peter: Regnum Dei – Regnum hominis. Bemerkungen zur Periodisierung der Kirchengeschichte. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt, Lpz 1977, 193–206; S. 207–219: Hoffmann, Fritz: Die theologische Krise des 13. Jahrhunderts und ihre Überwindung durch Albert den Großen; S. 221–247: Kleineidam, Erich: Ursprung und Gegenstand der Theologie bei **Bernhard** von **Clairvaux** und Martin **Luther**; S. 249–273: Marx, Gerhard: Das Verständnis vom Meßopfer bei **Michael Vehe**, Stiftspropst von Halle und Herausgeber des ältesten deutschen katholischen Gesangbuches; S. 275–286: Kaliner, Walter: **Johann Cochläus** in der Spannung zwischen theoretischer und realer kollektiver Moral; S. 287–299: Meisner, Joachim: Anleitung und Wegweisung. Bemerkungen zu einem in Erfurt verlegten katholischen Andachtsbuch des späten 17. Jahrhunderts; S. 301–313: Löwenberg, Bruno: Das Sakramentshaus im Erfurter Dom. Seine Bildfolge als Verkündigungsprogramm; S. 315–338: Schrader, Franz: Die **Halberstädter** Klöster der Dominikaner und Franziskaner und ihre Bemühungen um die Seelsorge; S. 339–350: Böhmer, Karl: Der Bau der St. Hedwigskathedrale und die Religionspolitik Friedrichs II.

La religion populaire. Approches historiques. Sous la dir. de B. Plongeron. – P: Beauchesne 1976. 237 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique II; F 48,– [cont. e.a.:] p. 51–98: Rapp, F.: Réflexions sur la religion populaire au moyen âge; p. 129–147: Plongeron, B.: A propos des mutations du «populaire» pendant la Révolution et l'Empire; p. 149–193: Choloy, G.: Réalités de la religion populaire dans la France contemporaine (XIXe – début XXe s.); p. 195–237: Lerou, P. et R.: Objets de culte et pratiques populaires. Pour une méthode d'enquête.

5. Mittelalter

La christianisation des pays entre Loire et Rhin, IVe–VIIe siècles. Actes du colloque de Nanterre publiés avec le concours de l'Université de Paris X = RHÉF LXII, 1976, 256 p; [cont.:] p. 9–23: Dubois, J.: Les listes épiscopales, témoins de l'organisation ecclésiastique et de la transmission des traditions; p. 25–36: Boeren, P. C.: Les évêques de Tongres-Maestricht; p. 37–44: Ewig, Eugen: Les missions dans les pays rhénans; p. 45–73: Werner, K. F.: Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du nord-est de la Gaule; p. 75–90: Heinzelmann, M.: L'aristocratie et les évêchés entre Loire et Rhin jusqu'a la fin du VIIe s.; p. 91–101: Le Maître, Ph.: Évêques et moines dans le Maine: IVe–VIIIe s.; p. 103–111: Uytfanghe, M. van: La Bible dans les Vies des saints mérovingiennes. Quelques pistes de recherche; p. 113–140: Fontaine, Jacques: Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat; p. 141–152: Musset, L.: De S. Victrice à S. Quen. La christianisation de la province de Rouen d'après l'hagiographie; p. 153–162: Derouet, J.-L.: Les possibilités d'interprétation sémiologiques des textes hagiographiques; p. 189–204: Pietri, Chr.: Remarques sur la topographie chrétienne des cités de la Gaule entre Loire et Rhin, des origines au VIIe s.

Testimonia orationis christianae antiquioris. Ediderunt Petrus Sahnon, Carolus Coebergh, Petrus de Puniet. – Turnhout: Brepols 1977. XXXVII, 217 p. = CChr. Continuatio mediaevalis XLVII.

Wölfing, Günther: Geschichte des Wilhelmiter-Klosters zu **Wasungen** an der Werra. – Lpz: St. Benno-Verl. 1975. XVII, 94 S., 18 Abb. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XVI.

Lozano Sevilla, F. J.: S. **Isidoro** de **Sevilla**. – Burgos: Edic. Aldecoa 1976. 240 p.; pes 400,–.

Colucci, M.: **Bonifacio IV** ‹608–615›. – R: Bulzoni 1976. 112 p. = Biblioteca di cultura LXXVIII; Lire 2400.

Stratos, A. N.: The Exarch **Olympius** and the supposed Arab invasion of Sicily A. D. 652. – JÖB XXV, 1976, 63–73.

Marcou, Giorgio S.: **Zaccaria** ‹679–752›. L'ultimo Papa greco nella storia di Roma altomedievale. – Apollinaris L, 1977, 274–289.

Berschin, Walter: Gallus Abbas Vindicatus. – HJ XCV, 1975, 257–277.

Diesner, H.-J.: Byzanz, Rom und die Langobarden. – JÖB XXV, 1976, 31–45.

Meersseman, Gilles G.: Ministerio parocchiale nel **IX** secolo secondo il Cod. XC della Capitolare di Verona. – ZSKG LXXI, 1977, 3–19.

Tenth-century studies. Essays in commemoration of the council of Winchester and Regularis concordia. Ed. by D. Parsons. – Lo: Phillimore 1975. XIII, 270 p.; $ 25,–; [cont. e.a.:] p. 20–36: Bullough, D. A.: The Continental background of the [monastic] reform [in the Anglo-Saxon Church]; p. 60–83: Hohler, Chr.: Some service-books of the later Saxon Church; p. 123–140: Biddle, M.: Felix urbs Winthonia. Winchester in the age of monastic reform; p. 141–168: Taylor, H. M.: Tenth-century church building in England and on the Continent; p. 169–183: Alexander, J. J. G.: The Benedictional of St. Aethelwold and Anglo-Saxon illumination of the Reform period; p. 184–199: Cramp, R.: Anglo-Saxon sculpture of the Reform period.

Navarrini, R.: L'archivio del monastero di Benedetto in Polirone. – Benedictina XXII, 1975, IX–XXXVIII; p. XXXIX–XLIX: Franceschini, A.: I "catastri" dell'abbazia di S. Bartolomeo fuori le mura di Ferrara; p. 3–17: Quattrocchi, A.: Bibliografia di D. Giuseppe **Turbessi** abate di S. Paolo; p. 19–30: Avagliano, F.: Il Rosario nei versi di un umanista cassinese; p. 31–41: Vogüé, A. de: Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe; p. 73–89: Balboni, D.: San **Pier Damiano**, maestro e discepolo in Pomposa; p. 91–118: Spinelli, G.: Il sacerdozio ministeriale nella predicazione della Pataria milanese; p. 119–172: Valentini, E.: L'abbazia di S. Stefano di Vercelli; p. 173–187: Leccisotti, T.: Episodi di storia cassinese; p. 189–253: Novelli, L.: Due documenti inediti relativi alle monache benedettine dette "Santuccie"; p. 255–283: Pantoni, A.: La descrizione di Montecassino di d. Simone Millet dell'anno 1605; p. 285–298: Picasso, G.: La Congregazione di Monte Oliveto nell'Ottocento. Note per una storia della spiritualità monastica in Italia; p. 299–323: Portanova, G.: La famiglia principesca dei Sanseverino e Badia Cavense; p. 325–327: Vogüé, A. de: Discretione percipuam. A quoi Grégoire pensait-il?; p. 329–333: Calandro, A.: Fu il monastero di S. Pancrazio al Laterano una fondazione di Montecassino?; p. 335–346: Leone, S.: La data di fondazione del Badia di Cava; p. 347–358: Caiazza, P.: Aspetti e problemi dell'opera di Alfano I arcivescovo salernitano; p. 359–366: Ascenza, G. della: San Germano ‹Cassino› nel 1700. Cenni storici; p. 373–389: d'Amato, C.: L'arredamento liturgico e il tesoro della basilica di S. Paolo.

Lentini, A.: Note sui monaci-vescovi dei secoli X–XI. – Benedictina XXIII, 1976, 8–13; p. 15–63: Bova, G.: Il regesto dell'abate Golferio ‹1368›; p. 65–88: Leccisotti, T.: Gli inizi del rinnovato collegio di S. Anselmo e della confederazione benedettina. Note da alcune lettere dell'abate Bernardi; p. 105–149: Portanova, G.: I Sanseverino dalle origini al 1125 ‹1061–1125›. Con utilizzazione di documenti cavensi; p. 163–172: Di Sotto, G.: Le pitture della chiesa rupestre di S. Angelo in Asprano. L'Ascensione; p. 173–178: Nicosia, A.: Le monache di S. Maria di Palazzolo.

Haußherr, R.: Über die Christus-Johannes-Gruppen. Zum Problem „Andachtsbilder" und deutsche Mystik. – Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift für Hans Wentzel zum 60. Geburtstag, B 1975, 79–103; S. 157–182: Nitschke, A.: Ottonische und karolingische Herrscherdarstellungen. Gestik und politisches Verhalten.

Iognat-Prat, Dominique: La femme dans la perspective pénitentielle des ermites du Bas-Maine ‹fin XIème début XIIème siècle›. – RAM LIII, 1977, 47–64.

Kosztolnyik, Zoltan J.: The relations of our eleventh-century Hungarian Kings with Rome in the light of papal letters. – ChH XLVI, 1977, 33–47.

Siegwart, Josef: Die Pataria des 11. Jahrhunderts und der heilige **Nikolaus** von **Patara**. – ZSKG LXXI, 1977, 30–92.

Laqua, H. P.: Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformer **Petrus Damiani** 1042–1052. – Mchn: Fink 1976. 391 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften XXX; DM 60,–.

Verdeyen, P.: De invloed van Willem van Saint-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec. – OGE LI, 1977, 3–19.

Dubois, Jacques: Un sanctuaire monastique au moyen âge: Saint-Fiacre-en-Brie. – Gen: Droz 1976. 371 p. = École pratique des Hautes Etudes. Centre de recherches d'histoire et de philologie V, 27; sfr 45,–.

De Windt, E. B.: The Liber Gersumarum of **Ramsey** abbey. A calendar and index of B. L. Harley Ms. 445. – Tor: Pont. Institute of Medieval Studies 1976. 455 p. = Subsidia mediaevalia VII; $ 16,50.

Vanneste, A.: Nature et grâce dans la théologie de **Guillaume** d'**Auxerre** et de **Guillaume** d'**Auvergne**. – EThL LIII, 1977, 83–106.

William of Auvergne: De Trinitate. An edition of the Latin text with an introduction by Bruno Switalski. – Lei: Brill 1976. XIV, 269 p. = Studies and Texts XXXIV; hfl 44,–.

Lobrichon, Guy: La prédication au XIIème siècle. A propos d'une thèse récente. – RAM LIII, 1977, 81–94.

Papi, Massimo: Crociati pellegrini e cavalieri nei "sermones" di **Gilberto** di **Tournai**. – StudFranc LXXIII, 1976, 373–409.

Hintner, Dietmar: Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III. – Lpz: St. Benno-Verl. 1976. XIX, 238 S. = Erfurter theologische Studien XXXV; kart. DM 21,50.

Dykmans, M.: **D'Innocent III** à **Boniface VII.** Histoire des Conti et des Annibaldi. – BIHBR XLV, 1975, 19–211.

Francesco d'Assisi nel 750mo della morte ‹1226–1976›. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1976. 262 p., 19 tabl. = Quaderni di Terra Santa; Lire 5000; [cont. e.a.:] p. 43–143: Laconi, F.: Poesia e canto in S. Francesco; p. 161–189: Cignelli, L.: La Vergine di S. Francesco; p. 201–224: Manns, F.: François d'Assise exégète. Introduction: vrai ou faux problème?

Pásztor, Edith: San Francesco e il cardinale **Ugolino** nella "questione francescana". – CollFr XLVI, 1976, 209–239; p. 365–407: Cargnoni, Costanzo: Origini francescane e storia della storiografia; p. 321–364: Schmucki, Octavianus: Messis opima librorum ab obitu S. Francisci Assisienis anno 750° recurrente vulgatorum.

Thomson, Williel R.: The image of the Mendiants in the chronicles of **Matthew Paris**. – AFrH LXX, 1977, 3–34; p. 336–400 (= LXIX, 1976). 35–71: Duval-Arnould, Louis: Trois sermons synodaux de la collection attribuée à **Jean** de **La Rochelle**; p. 72–96: Brzuszek, Bogdan: De S. Bonaventura a Polonis saec. XIII–XX recepto; p. 97–127: Harvey, Margaret: Two „Quaestiones" on the Great Schism by **Nicholas Fakenham,** O.F.M.; p. 128–146: D'Andrea, Gioacchino Francesco: Ciò che resta dell'Archivio di S. Chiara di Napoli.

Deschamps, J.: Middelnederlandse vertalingen van levens en legenden van de H. Franciscus van Assisi. Handschriften en drukken. – Franciscana XXXI, 1976, 59–73; p. 103–165: Houbaert, A. – G. Huybens: Nederlandse loflieder op S. Franciscus.

Godet, Jean-François: Le rôle de la prédication dans l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs d'après les écrits de saint François. – FStudien LIX, 1977, 53–64.

Herzmann, Ronald – William R. Cook: **Bonaventure**'s Life of St. Francis and the Frescoes in the Church of San Francesco: A study in medieval aesthetics. – FStudien LIX, 1977, 29–37; S. 38–52: Seifert, Josef: Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit.

Webb, D. M.: **Andrea Biglia** at Bologna, **1224–27**. A humanist friar and the troubles of the Church. – BIHR XLIX, 1976, 41–59.

Aquinas and problems of his time. Ed. by G. Verbeke and D. Verhelst. – Lv: University Press; La Haye: Nijhoff 1976. VIII, 229 p. = Mediaevalia Lovaniensia I; FB 900; [cont.:] p. 3–17: Génicot, L.: Le *De Regno*: spéculation ou réalisme?; p. 18–37: Harding, A.: The reflection of XIIIth-century legal growth in St. Thomas's writings; p. 38–54: Swieżawski, St.: Quelques déformations de la pensée de S. Thomas dans la tradition thomiste; p. 57–68: Broadie, A.: Medieval Jewry through the eyes of Aquinas and problems of his time; p. 69–91: Eckert, W. P.: Theologie und Rechtsprechung hinsichtlich der Juden im XIII. Jahrhundert; p. 92–100: Bertola, E.: Mosè Maimonide e Tommaso d'Aquino di fronte alla prova razionale della esistenza di Dio; p. 101–117: Blumenkranz, B.: Le *De regimine Judaeorum*: ses modèles, son exemple; p. 118–129: Pinès, S.: S. Thomas et la pensée juive médiévale: quelques notations; p. 130–135: Sermoneta, J.: Pour une histoire du thomisme juif; p. 139–149: Gardet, L.: La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique; p. 150–160: Van Riet, G.: La Somme contre les Gentils et la polémique islamo-chrétienne; p. 161–177: Gómez Nogales, S.: S. Thomas, Averroès e l'averroïsme; p.

181–193: Walgrave, J. H.: The use of philosophy in the theology of Thomas Aquinas; p. 195–223: Verbeke, G.: Man as a "frontier" according to Aquinas.

Spicciani, Amleto: Gli scritti sul capitale e sull'interesse di fra **Pietro** di **Giovanni Olivi**. Fonti per la storia del pensiero economico medioevale. – StudFranc LXXIII, 1976, 289–325.

Manselli, Raoul: La resurrezione di san Francesco. Dalla teologia di Pietro di Giovanni Olivi ad una testimonianza di pietà popolare. – CollFr XLVI, 1976, 309–320.

Podskalsky, Gerhard: Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte ‹14./15. Jh.›, seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. – Mchn: Beck 1977. 268 S. = Byzantinisches Archiv XV; DM 72,–.

Zink, M.: La prédication en langue romane, avant 1300. – P: Champion 1976. 579 p. = Nouv. bibliothèque du moyen âge IV.

Di Napoli, Giovanni: **Duns Scoto** nel rinascimento. – StudFranc LXXIII, 1976, 345–368.

Sturlese, Loris: Gottebenbildlichkeit und Beseelung des Himmels in den Quodlibeta **Heinrichs** von **Lübeck** OP. Einleitung zur Edition von Quodl., I, 6 und I, 15 mit einem Anhang von Übereinstimmungen zwischen Heinrich von Lübeck und Dietrich von Freiberg. – FZPhTh XXIV, 1977, 191–233.

Pilot, Giovanni: Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di **Guglielmo** di **Ockham**. – Bol: Ed. Patron 1977. 258 p.

Gastout, Marguerite: Documents relatifs au Grand Schisme. VII: Suppliques et lettres d'**Urbain VI** ‹1378–1389› et de Boniface IX (cinq premières années: 1389–1394). Textes et analyses. – R: Academia Belgica 1976. LVI, 834 p. = Analecta Vaticano-Belgica I, 29; FB 2000.

Schlosser, H.: Prozeßeide der Kleriker im Verfahren vor dem weltlichen Zivilgericht während des späten Mittelalters. – Festschrift für Hermann Krause . . ., Köln 1975, 43–65.

Frankforter, Daniel A.: The Reformation and the register: Episcopal administration of parishes in Late Medieval England. – ChH LXIII, 1977, 204–224.

Webb, D. M.: The decline and fall of Eastern Christianity: a **XV**th-century view. – BIHR XLIX, 1976, 198–216.

Field, P. J. C.: Sir Robert **Malory**, prior of the hospital of St. John of Jerusalem in England ‹1432–1439/40›. – JEH XXVIII, 1977, 249–264.

Ladner, Pascal: Der Ablaß – Traktat des **Heymericus** de **Campo**. Ein Beitrag zur Geschichte des Basler Konzils. – ZSKG LXXI, 1977, 93–140.

Beumer, Johannes: **Nikolaus** von **Kues** und sein Interesse für die Religion des Ostens. – ThGl LXVII, 1977, 171–183.

6. Gesamte Neuzeit

Clancy, Thomas H.: An introduction to Jesuit life. The Constitutions and history through 435 years. – St. Louis: Institute of Jesuit Sources 1976. XIII, 407 p. = Study aids on Jesuit topics III; $ 5.50.

Müller, Gerhard: Die **Synode** als Fundament der evangelischen Kirche in **Hessen**. Homberg 1526–1976. – Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung XXVII, 1977, 129–146.

Piety and patriotism: Bicentennial studies of the Reformed Church in America, 1776–1976. Ed. by James W. van Hoeven. – GrR, Mich: Eerdmans (1976). 191 p. = The historical series of the Reformed Church in America IV; $ 3.95.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Reingrabner, G.: Adel und Reformation. Beiträge zur Geschichte des protestantischen Adels im Lande unter der Ems während des XVI. und XVII. Jahrhunderts. – Wien: Verein für Landeskunde von Niederösterreich 1976. 158 S. = Forschungen zur Landeskunde von Niederösterreich XXI.

Lohse, Bernhard: Luther und der Radikalismus. – Luther Jahrbuch XLIV, 1977; 7–27; S. 28–56: Kohls, Ernst-Wilhelm: Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1970; S. 57–70: Kjelgaard-Pedersen, Steffen: Die Lutherforschung in Skandinavien seit 1966; S. 71–74: Vercruysse, Jos E.: Die Lutherforschung im niederländischen Sprachbereich seit 1969; S. 75–88: Vercruysse, Jos E.: Die Lutherforschung im romanischen Sprachbereich seit 1970; S. 89–104: Tokuzen, Yoshikazu: Die Lutherforschung in Japan seit 1967; S. 105–126: Green, Lowell C.: Luther research in English-speaking countries since 1971; S. 127–141: Bräuer, Siegfried: Müntzerforschung von 1965 bis 1975; S. 147–192: Lutherbibliographie 1977.

Berg, H. G. vom: Spätmittelalterliche Einflüsse auf die Abendmahlslehre des jungen **Bullinger**. – KD XXII, 1976, 221–233.

Osiander, Andreas d. Ä.: Gesamtausgabe. II: Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527. In Zus.arbeit mit Gottfried Seebaß hrsg. v. Gerhard Müller. – Gü: Mohn 1977. 643 S.; DM 145,–.

Sozialrevolution und Reformation. Aufsätze zur Vorreformation, Reformation und zu den Bauernkriegen in Südmitteleuropa hrsg. v. P. F. Barton. – Wien: Böhlau 1975. 149 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 2; DM 39,–.

Orcibal, Jean: Hans **Denck** et la conclusion apocryphe de la Théologie Germanique. – RHPhR LVII, 1977, 141–151; p. 153–166: Maclean, James: **Jean Buenderlin**, théoricien du christianisme non institutionnel; p. 167–181: Séguenny, André: A l'origine de la philosophie et de la théologie spirituelles en Allemagne au 16e siècle: Christian **Entfelder**; p. 183–193: Lecler, Joseph: La liberté de conscience chez **Franck** et chez **Schwenckfeld**; p. 195–207: Abrey, Lorna Jane: La vie d'un anabaptiste strasbourgeois au 16e siècle: Michael **Meckel**; p. 209–222: Roussel, Bernard – André Séguenny: Les non-conformismes aux 16e et 17e siècles: bilan d'une première enquête sur les travaux en cours; p. 223–227: Lienhard, Marc: Les non-conformismes religieux à Strasbourg et en Alsace aux 16e et 17e siècles: un projet de recherches.

Loeschen, John R.: Wristling with **Luther**. An introduction to the study of his thought. – St. Louis: Concordia Publ. House (1976). 195 p.

Bavaud, Georges: "Fides formata caritate". La critique par Luther de cette formule dans son Commentaire de l'Épître aux Galates ‹1531›. – FZPhTh XXIV, 1977, 234–250.

Avis, Paul D. L.: "The true church" in Reformation theology. – SJTh XXX, 1977, 319–345.

Scribner, R. W.: Why was there no Reformation in **Cologne**? – BIHR XLIX, 1976, 217–240.

Babelotzky, Gerd: Platonische Bilder und Gedankengänge in **Calvins** Lehre vom Menschen. – Wiesb: Steiner 1977. 276 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXXIII.

Fairfield, Leslie P.: John **Bale**, mythmaker for the English Reformation. – West Lafayette: Purdue Univ. Pr. 1976. X, 240 p.; $ 9,75.

Begheyn, J.: De eerste Noord-Nederlandse jezuieten 1543–1556. – AGKatKN XVIII, 1976, 105–135.

Manning, R. G.: The making of a Protestant aristocracy. The ecclesiastical commissioners of the diocese of **Chester, 1550–98**. – BIHR XLIX, 1976, 60–79.

Zeeden, Ernst Walter: Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe **1556–1648**. Die Erarbeitung der Dokumentation unterstützten Eberhard Bohm u. a. Landkarte und Graphiken Erhard Bechtluft, Bibliographie Günter Scholz. – B: Propyläen-Verl. 1977. 469 S. = Propyläen-Geschichte Europas II; Lw. DM 198,–.

Sutherland, N. M.: The Cardinal of **Lorraine** and the Colloque of **Poissy**, 1561: A reassessment. – JEH XXVIII, 1977, 265–289.

Helk, Vello: Die **Jesuiten** in **Dorpat 1583–1625**. Ein Vorposten der Gegenreformation in Nordosteuropa. – (Odense: University Pr. 1977). 335 S. = Odense University studies in history and social sciences XLIV; Ppb. Dcr 80,–.

8. Neuere Zeit

Società, Chiesa e vita religiosa nell' **"Ancien régime"**. A cura di C. Russo. – Nap: Guida 1976. CCXLIV, 594 p. = Esperienze XL; Lire 12 000; [cont. e. a.:] p. XIII–CCXLIV: Russo, C.: La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi; p. 3–62: Ferté, J.: La parocchia rurale nel XVI secolo; p. 63–81: Julia, D.: Per un'indagine sul clero diocesano nell'età moderna; p. 83–114: Chatellier, L.: Elementi di una sociologia del beneficio; p. 115–186: Grendi, E.: Le confraternità come fenomeno associativo e religioso; p. 189–230: Le Bras, Gabriel: La pratica religiosa nelle campagne francesi; p. 231–282: Vovelle, M.: La morte nella mentalità e nella pratica religiosa; p. 285–308: Maio, R. de: L'ideale eroico della santità nella Controriforma; p. 309–350: Tapié, V.: Iconografia barocca e sensibilità cattolica; p. 351–375: Dupront, A.: Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio; p. 427–442: Ginzburg, C.: Folklore, magia e religione nelle campagne italiane; p. 443–498: De Rosa, G.: Magismo e pietà nel Mezzogiorno d'Italia; p. 501–551: Rosa, M.: Vita religiosa e chiesa della Controriforma in Italia; p. 553–579: Delumeau, J.: Cristianizzazione e decristianizzazione fra il XV e il XVIII secolo; p. 581–591: Marcilhacy, Chr.: Questioni di metodo per lo studio della decristianizzazione nel XIX secolo.

Viguerie, J. de: Une œuvre d'éducation sous l'Ancien régime. Les Pères de la doctrine chrétienne en France et en Italie, 1592. 1792. – P: Ed. de la Nouvelle Autore 1976. 702 p. = Travaux du Centre de recherches sur la civilisation de l'Europe moderne XVI; F 195,–.

Ceyssens, Lucien: Le cardinal François **Albizzi** ‹1593–1684›. Son autobiographie et son testament. – BJHBR XLV, 1975, 343–370.

Mann, H. J.: Die barocken Totenbruderschaften. Entstehung, Entwicklung, Aufgabe, Struktur, Verwaltung und Frömmigkeitspraxis. Eine kultur-, geselschafts- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung. – ZBLG XXXIX, 1976, 127–171.

Spiertz, M. G.: Jeugd- en vormingsjaren van **Johannes** van **Neercassel**, apostolisch vicaris ‹1663–1686›. – AGKatKN XVIII, 1976, 169–192.

Formen der europäischen **Aufklärung**. Untersuchungen zur Situation von Christentum, Bildung und Wissenschaft im **XVIII.** Jahrhundert. Hrsg. v. F. Engel-Janosi, G. Klingenstein u. H. Lutz. – Mchn: Oldenbourg 1976. 274 S. = Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit III; [enth. u. a.:] S. 20–80: Hammermayer, L.: „Papists" oder „Roman Catholic citizens"? Zur Toleranz und frühen Katholikenemanzipation auf den Britischen Inseln im XVIII. Jahrhundert; S. 81–95: Mraz, G.: Kirche und Verkündigung im aufgeklärten Staat. Anmerkungen zur katholischen Pastoraltheologie im josephinischen Österreich.

Miller, S. J.: **Portugal** and **Utrecht**: A phase of the Catholic enlightment. – ChH LXIII, 1977, 225–248.

Duffy, Eamon: A rubb-up for old soares": Jesuits, Jansenists, and the English Secular Clergy, 1705–1715. – JEH XXVIII, 1977, 291–317.

Florey, Gerhard: Geschichte der **Salzburger Protestanten** und ihrer Emigration **1731/32**. – Wien-Köln: Böhlau 1977. 398 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte I, 2; DM 56,–.

Geyer, Carl-Friedrich: „De Philosophiae in sacro tribunali usu Commentatio" ‹1786›. Zu einem fast vergessenen Beitrag des Eulogius Schneider OFM zur Aufklärungstheologie. – FStudien LIX, 1977, 65–86.

Claverie, M.: Le rapport des agents généraux du clergé de France à l'Assemblée de 1765. – P: Presses Univ. de France 1976. 138 p. = Travaux et recherches de l'Université de droit, d'écomie et de science sociale de Paris II, 9; F 40,–.

Engling, Clemens: Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis. Historisch-systematische Untersuchungen. Zum Werk Johann Nepomuk **Ehrlichs** ‹1810–1864›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 340 S. = Studien zur Theologie

und Geistesgeschichte des 19. Jahrhundert XX; kart. DM 74,– [Diss., Münster]

Estal, J.M. del: Felipe II y su perfil religioso en la historiografía de los siglos XIX y XX. – CD CLXXXIX, 1976, 83–117.

Schiefen, Richard J.: "Anglo-Gallicanism" in nineteenth-century England. – CHR LXIII, 1977, 14–44.

Hasler, August Bernhard: **Pius IX.** ‹**1846–1878**›, päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil: Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. – Stu: Hiersemann 1977. XII, 400 S. = Päpste und Papsttum XII; DM 180,–.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von: Sämtliche Werke und Briefe. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, hrsg. v. Erwin Iserloh. Abt I. Bd I: Schriften, Aufsätze und Reden **1848–1866**. Bearb. v. Erwin Iserloh, Christoph Stoll, Emil Valasek, Norbert Jäger. – Mz: v. Hase u. Köhler 1977. XV, 808 S.

Iserloh, Erwin – Christoph Stoll: Bischof Ketteler in seinen Schriften. – (Mz: Matthias Grünewald Verl. 1977). 223 S. = Topos Taschenbücher LVII; kart. DM 8,80.

Baum, Wilhelm: Johannes **Janssen** und Ignaz von **Döllinger**. – HJ XCV, 1975, 408–417.

Akten der **Fuldaer Bischofskonferenz**. I: **1871–1887**. Bearbeitet von Erwin Gatz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1977). CXXIV, 789 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 22; DM 154,–.

O'Donnel, Dean J.: Cardinal Charles **Lavigerie**: The politics of getting a red hat. – CHR LXIII, 1977, 185–203.

9. Neueste Zeit

Graebner, Alan: Uncertain saints. The laity in the Lutheran **Church-Missouri Synod, 1900–1970**. – Lo: Greenwood Press 1975. XIII, 284 p.

Hewitt, Gordon: The problems of success. A history of the **Church Missionary Society, 1910–1942**. II: Asia-Overseas partners. – Lo: SCM Pr. 1977. XII, 424 p.; £ 10,–.

De Wolf, André: Evolutie in het kerkelijk denken en spreken omtrent particulier en overheidsinitiatief. – Collationes XXIII, 1977, 157–169.

Stehkämper, Hugo: Konrad **Adenauer** als Katholikentagspräsident 1922: Form und Grenze politischer Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1977. 146 S. = Adenauer-Studien IV = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B XXI; DM 28,–.

Schadt, Jörg: Verfolgung und Widerstand unter dem Nationalsozialismus in Baden. Die Lageberichte der Gestapo und des Generalstaatsanwalts in Karlsruhe, 1933–1940. – Stu: Kohlhammer 1976. 354 S. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Mannheim III; DM 34,–.

Derek, Hohnes J.: Pope **Pius XII** ‹1939–1958›. Impressions of a pontificate. – ClR LXI, 1976, 430–440.

Lück, Wolfgang: Das Ende der Nachkriegszeit. Eine Untersuchung zur Funktion des Begriffs der Säkularisierung in der „Kirchentheorie" Westdeutschlands 1945–1965. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 224 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 63; sfr 36,–.

Martin, Gerhard Marcel: Vom Unglauben zum Glauben. Zur Theologie der Entscheidung bei Rudolf **Bultmann**. – Zü: Theologischer Verl. 1976. 80 S. = Theologische Studien CXVIII.

Hempel, Christa: Rechtfertigung und Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth – Hans Küng – Rudolf Bultmann und seine Schule. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 344 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 55; sfr 46,–.

Roberts, Robert Campbell: Rudolf Bultmann's theology. A critical interpretation. – Lo: SPCK (1977). 333 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria: XL ‹1976›. Compilata dal P. Giovanni Rommerskirchen, O.M.I. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1977. 336 p.

Balling, Adalbert L., CMM: **Mariannhill** '82. Auftrag und Sendung. – Reimlingen: Verl. Mariannhill 1976. 244 S.; DM 5,90.

Christianity and the **New China**. Vol. I: Theological implications of the New China. Papers presented at the Ecumenical Seminar held in Båstad, Sweden, Jan. 29 to Feb. 2, 1974. Vol. II: Christian faith and the Chinese experience. Papers and reports from an Ecumenical Colloquium held in Louvain, Belgium, Sept. 9 to 14, 1974. Editors: Lutheran World Federation (Geneva) / Pro Mundi Vita (Brussels). – South Pasadena, Calif.: Carey Library 1976. 200, 204, 28 p.; $ 7,95.

Chu, Michael, SJ: The New China: a Catholic response. – NY: Paulist Press 1977. 165 p.

Condamines, Charles: Chili – l'Eglise catholique 1958–1976. – P: L'Harmattan 1977. 274 p.

Henkel, Willi, OMI: Die **Las-Casas-Forschung 1966–1976**. – NZM XXXIII, 1977, 81–98.

Jaarsveld, F.A. van: The Afrikaner's idea of his calling and mission in South African history. – Journal of Theology for Southern Africa XIX, June 1977, 16–28.

Müller, Jörg: **Uppsala II.** Erneuerung in der Mission. Eine redaktionsgeschichtliche Studie und Dokumentation zu Sektion II der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 1968. – Bern/Ffm: Lang 1977. 381 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums X; DM 96,90.

Rea, William Francis, SJ: The economics of the **Zambesi Missions 1580–1759**. – R: Inst. Hist. S.J. 1976. 189 p. = Bibliotheca Inst. Hist. S.J. XXXIX; Lire 5000.

Azzi, Riolando: A Igreja do Brasil na defesa dos Direitos Humanos. – REBras XXXVII, 1977, 106–142.

Baum, Horst, SVD: Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft. Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor. – St. Augustin: Steyler Verl. 1977. XXVI, 254 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XVII; DM 42,–.

Baumann, Arnulf H.: Judenmission gestern und heute. – Ev. Mission. Jahrb. IX, 1977, 17–39.

Legrand, Lucien, MEP: Une société missionnaire a-t-elle un avenir? – Echos de la Rue du Bac (P) 1977, 97–100. 129–135. 161–168.

Seminar on mission and development in **Hongkong**, India, Indonesia. – Verbum SVD XVII, 1976, 254–279.

Zago, Marcello, OMI: Tâches respectives de l'Eglise universelle et des églises particulières dans la rencontre de l'Evangile avec les cultures. – Kerygma (Ottawa) XI, 1977, 31–47.

Häselbarth, Hans: Die Relevanz der Schwarzen Theologie für das freie Afrika. – Zeitschr. f. Mission (Korntal/Bas) III, 1977, 69–83.

Jansen Schoonhoven, E.: Wederkerige assistentie van Kerken in missionair perspektief. – Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1977. IX, 194 p.; hfl 10,–.

Nyamiti, Charles: God and the Theology of Liberation. – Mbiu Ya Chauta. Basic Supplement to Pastoral Orientation Service (Tabora, Tanzania), Vol. III, N. 1, April 1977, 53–77.

Fitzgerald, M., WF: Christian liturgy and Islam texts. – Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection (Ranchi) XLI, 1977, 100–115.

Weber, Wilfried: Pastoral der Erneuerung. Neuansätze der kolumbianischen Pastoral im Geiste Medellíns. – Bern/Ffm: Lang 1977. 407 S. = Europ. Hochschulschriften XXIII, 72; DM 75,–.

Lee, Ting Pong, Ignatius, CMF: De bonis in missionibus ius institutorum particulare. – ComRel LVIII, 1977, 35–46. 137–148.

Brasil: una Iglesia entre el «milagro» y la «persecución». – Misiones extranjeras 1977, 113–328.

Lazzarotto, Angelo: **Cina**: la vera Chiesa del silenzio. – Mondo e Missione CVI, 1977, 161–188.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Methodological issues in religious studies. Ed by Robert D. Baird. With contributions from Wilfred Cantwell Smith [e. a.] – (Chico, CA.:) New Horizons Press (1975). VI, 129 p.; $ 4,50; p. 1–30: Cantwell Smith, Wilfred: Methodology and the study of religion: some misgivings; p. 31–48: Neusner, Jacob: The study of religion as the study of tradition in Judaism; p. 49–66: Penner, Hans H.: Creating a Brahman: A structural approach to religion; p. 67–77: Neusner, Jacob: The study of tradition as religion in Judaism; p. 79–94: Penner, Hans H.: The problem of semantics in the study of religion; p. 95–109: Smith, Neusner, Penner: Is the comparative study of religion possible? Panel discussion; p. 111–122: Baird, Robert D.: Postscript: Methodology, theory and explanation in the study of religion.

Schönborn, Hans-Bernhard: Die **Pastophoren** im Kult der **ägyptischen** Götter. – Meisenheim/Glan: Hain 1976. XIII, 121 S. = Beiträge zur klassischen Philologie LXXX; kart. DM 19,80 [Diss., Köln]

Green, Alberto Ravinell Whitney: The role of human sacrifice in the Ancient Near East. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). XV, 383 p. = American Schools of Oriental Research. Dissertation series I.

Jacobsen, Thorkild: The treasures of darkness. A history of Mesopotamian religion. – NH: Yale Univ. Press 1976. 273 p.; $ 15,–.

Waddy, Charis: The **Muslim** mind. – NY: Longman 1976. XVI, 189 p.

Wansbrough, John: Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretations. – (Oxf, Lo:) Oxford Univ. Pr. 1977. XXVI, 256 p. = London Oriental series XXXI; £ 16,–.

Gosling, David: Thai Buddhism in transition. – Religion VII, 1977, 18–34.

Bechert, Heinz: Weltflucht oder Weltveränderung: Antworten des buddhistischen Modernismus auf Fragen unserer Zeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 32 S. = Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung LVI.

Soyez, Brigitte: Byblos et la fête des Adonies. – Lei: Brill 1977. IX, 94 p., 12 fig., 15 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LX; hfl 76,–.

Vadé, G. Yves: Sur la maternité du chêne et de la pierre. – RHR T. CXCI, 1977, 3–41.

Klimkeit, Hans-Joachim: Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen **Gnosis** und Mahāyāna. – ZRGG XXIX, 1977, 193–228.

Shulman, David: The Murderous Bridge. Tamil versions of the myth of Devī and the Buffalo-Demon. – HRel XVI, 2, 1976, 120–146.

Gerlitz, Peter: Gott erwacht in **Japan**. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 173 S. = Herderbücherei 618; kart. DM 6,90.

VI. Religionsphilosophie

Chroust, Anton-Hermann: Some comments on Aristotle, *De caelo* 279 a 18–35. A fragment of Aristotle's *On Philosophy* proving the existence of God. – DThom LXXIX, 1976, 255–264.

Liccaro, Vincenzo: Conoscenza e inconoscibilità di Dio nel pensiero di **Alano** di **Lilla**. – Medioevo II, 1976, 1–20.

Faur, José: Intuitive knowledge of God in Medieval Jewish theology. – JQR LXVII, 2–3, 1976/77, 90–109.

Barela, Felice: Cause essenzialmente ordinate, «regressus in infinitum» e dimostrazione dell'esistenza di Dio in **Guglielmo** di **Ockham**. – Medioevo I, 1975, 63–96.

Van Velthoven, Theodorus: Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des **Nikolaus** von **Kues**. – Lei: Brill 1977. X, 276 p.; hfl 76,–.

Beierwaltes, Werner: Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens. – (Opl:) Westdeutscher Verl. (1977). 42 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften Vorträge CCXX.

Taylor, Mark C.: Itinerarium mentis in Deum: **Hegel**'s proofs of God's existence. – Journal of religion LVII, 1977, 211–231.

Bosco, Nynfa: Vladimir **Soloview**-esperienza religiosa e ricerca filosofica. Corso di Filosofia della religione. Anno Academico 1975–1976. – To: Giappichelli (1976). 140 p.; Lire 3700.

Ruiz de la Peña, J.L.: Sobre la muerte y la esperanza. Aproximación teológica a Ernst **Bloch**. – Burgense XVIII, 1977, 183–222.

Mahlmann, Theodor: Was ist Religionsphilosophie? – Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz Ratschow . . ., B, NY 1976, 309–220.

Woltersdorff, Nicholas: Reason within the bounds of religion. – GrR: Eerdmans 1976. 115 p.; $ 2,45.

Science et métaphysique. Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences [par] S. Dockx [e. a.] – P: Beauchesne (1976). 254 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série XXII.

Todisco, Orlando, OFMConv: Epistemologia, metafisica e religione. – MiscFranc LXXVI, 1976, 3–44.

Rowe, William L.: The ontological argument and question-begging. – International Journal for philosophy of religion VII, 1976, 425–432; p. 433–442: Davis, Stephen T.: Does the ontological argument beg the question?; p. 443–447: Rowe, William L.: Comments on Professor Davis' "Does the ontological argument beg the question?"; p. 448–457: Davis, Stephen T.: Anselm and question-begging: A reply to William Rowe.

Kearney, R.J.: Analogy and inference. – NewSchol LI, 1977, 131–141.

VII. Fundamentaltheologie

Herméneutique de la **sécularisation**. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome. Rome, 3–8 Janvier 1976. Aux soins de Enrico Castelli. – (P:) Aubier-Éd. Montaigne (1976). 503 p.

Lafon, Guy: Le **christianisme** dans le champ du symbolique. Une approche théorique du christianisme. – RSR LXIV, 1976, 481–506.

Cragg, Kenneth: The Christian and other religion. – Oxf: Mowbray 1977. 138 p.; £ 2,95.

Barr, James: **Fundamentalism**. – (Lo:) SCM Press (1977). 379 p.; £ 2,95.

Crumbach, Karl-Heinz: Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum. – (Mchn:) Kaiser; Mz: (Grünewald) (1977). 108 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Systematische Beiträge XXI; kart. DM 15,80.

Knight, George A.F.: Theology as **narration**. – Ed: Handsel Pr. 1977. 209 p.; £ 5,–.

Ritschl, Dietrich – Hugh O. Jones: **„Story"** als Rohmaterial der Theologie. – Mchn: Kaiser (1976). 74 S. = Theologische Existenz heute CXCII; kart. DM 10,80.

Meland, Bernard E.: Fallible forms and symbols. Discourses on method in a theology of **culture**. – Phil: Fortress Pr. (1976). XVI, 206 p.; $ 11,95.

Berger, Peter L.: Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends. – ThSt XXXVIII, 1977, 39–56.

La révélation. Paul Ricœur [e.a.]. – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1977. 238 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis; FB 450; [cont. e.a.:] p. 15–54: Ricœur, Paul: Herméneutique de l'idée de Révélation; p. 55–77: Levinas, Emmanuel: La Révélation dans la tradition juive; p. 79–148: Haulotte, Edgar: Le «texte» du Testament nouveau: écriture et lecture d'une «Révélation»; p. 149–169: Cornélis, Etienne: La Révélation dans la tradition de l'Inde; p. 171–205: Geffré, Claude: Esquisse d'une théologie de la Révélation.

Vobbe, Gerhard: Jesus Christus, Erfindung oder Wirklichkeit? – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 241 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXXIII.

Luck, Ulrich: Welterfahrung und **Glaube** als Grundproblem biblischer Theologie. – Mchn: Kaiser (1976). 39 S. = Theologische Existenz heute CXCI; kart. DM 5,50.

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

Phillips, Anthony: **God** B.C. With a foreword by the Bishop of London. – Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Pr. 1977. 96 p.; £ 2,50.

Jüngel, Eberhard: Anfechtung und Gewißheit des Glaubens, oder Wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt. Zwei Vorträge. – (Mchn:) Kaiser (1976). 70 S. = Kaiser Traktate XXIII; kart. DM 7,80.

Blackie, Bruce L.: Gods of goodness. The sophisticated idolatry of the main line churches. – Phil: Westminster Pr. (1975). 170 p.

VIII. Dogmatik

Jeffner, Anders: Kriterien christlicher Glaubenslehre. Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich. – Sto: Almqvist & Wiksell 1977. 149 S. = Acta Universitatis Upsaliensis XV; scr 49,–.

Laberthonnière, Lucien: **Dogme** et théologie. Introduction de Marie-Madeleine d'Hendecourt, postface de Louis Boisset. – P, Gembl: Duculot (1977). 315 p. = Recherches et Synthèses. Section de Dogme VI; BF 900,–.

Stead, Christopher: Divine substance. – Oxf: Clarendon Pr. 1977. IX, 315 p.; £ 12,50.

Bourassa, François: Sur la propriété de l'**Esprit-Saint**. Questions disputées. – ScE XXVIII, 1976, 243–264; XXIX, 1977, 23–43.

Villamonte, Alejandro de: El **pecado original**. Veinticinco años de historia: 1950–1975. – Naturaleza y Gracia XXIV, 1977, 3–63.

Mondin, Battista: Il peccato originale nella teologia contemporanea. – Euntes docete XXX, 1977, 50–84.

Richard, Lucien, OMI: Some recent developments on the question of Christology and world religions. – EglTh VIII, 1977, 209–244.

Ferlay, Philippe: Jésus notre Pâque. Théologie du mystère pascal. – (P:) Le Centurion (1977). 232 p. = Croire et comprendre; F 35,–.

Seybold, Michael: Christus Jesus – Christus Totus. Christologisches Dogma und kirchliches Selbstverständnis. – ThGl LXVII, 1977, 146–170.

Kuyper, Lester J.: Righteousness and salvation. – SJTh XXX, 1977, 233–252.

Subilia, Vittorio: La giustificazione per fede. – Brescia: Paideia Ed. (1976). 360 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXVII; Lire 7000.

Pastor, Félix Alejandro, SI: Consecratae vitae renovatio ecclesiologice perspecta. – PerRMCL LXVI, 1977, 47–72.

Basevi, Claudio: Comisión Internacional de Teología. Tesis sobre las relaciones mutuas entre el **Magisterio Eclesiástico** y la Teología. – Scripta theologica IX, 1977, 215–241.

Schaeffler, Richard – Peter Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über **Kult** und **Sakrament**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 87 S. = Quaestiones disputatae LXXVII; kart. DM 12,80.

Kraus, Georg: **Vorherbestimmung**. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 397 S. = Ökumenische Forschungen II, 5; Lw. DM 74,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Bilaniuk, Petro B.T.: Studies in Eastern Christianity. Vol. I. – Mchn, Toronto: Prut Printing 1977. XII, 193 p. = The Ukrainian Free University. Monographs XXV; kart. $ 8,–.

Preparazione del Grande Concilio. Rapporto di Mons. Damaskinos. – Oikoumenikon XVII, 1977, 201–234.

Salachas, Dimitri: "Oikonomia" e "akribeia" nella ortodossia greca odierna. – Nicolaus IV, 1976, 301–340.

Backmann, Milton V.: Christian Churches of America. Origins and beliefs. – (Provo, Utah:) Brigham Young Univ. Pr. (1976). XVII, 230 p.

Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Sigtuna ‹10.–16. Juni 1976›. Hrsg. von Marc Lienhard. Mit Beitr. von Daniel von Allmen . . . – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht 1977. 167 S. = Ökumenische Perspektiven VIII; kart. DM 22,–.

Geisser, Hans: Das römische Lehramt in protestantischer Erfahrung. – FZPhTh XXIV, 1977, 23–52; S. 7–22: Häring, Hermann: Für die Kirche verantwortlich reden. Befugnis und Maßstab.

May, John: Vorbereitende Überlegungen zu einer Konsenstheorie der Konziliarität. – UnSa XXXII, 1977, 94–104; S. 105–113: Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit. Ergebnis einer Konsultation des ÖRK-Sekretariates für Glaube und Kirchenverfassung; S. 114–129: Beinert, Wolfgang: Die Kirche Christi als Lokalkirche. Die Entwicklung in den ersten fünf Jahrhunderten; S. 130–134: Paulos Gregorios [Verghese]: Notwendigkeit und Zeichen der Communio zwischen den Ortskirchen; S. 135–138: Leuze, Reinhard: Überlegungen zum Begriff der Anerkennung; S. 139–151: Kallis, Anastasios: Volk Gottes und Lehrautorität; S. 152–155: Leuba, Jean-Louis: Das „konziliare" Lehramt in den Reformierten Kirchen; S. 156–165: Agourides, Savas: Die Gemeinschaft der Glaubenden als Ort lebendiger Tradition. Moderne Hermeneutik im Licht der Väterexegese.

A Pope for all Christians? An inquiry into the role of **Peter** in the modern church. Ed. by Peter J. McCord. – NY: Paramus; Tor: Paulist Pr. (1976). VI, 212 p.; $ 7,50; [cont.:] p. 17–47: Burgess, Joseph A.: Lutherans and the papacy. A review of some basic issues; p. 48–70: Dulles, Avery, SJ: Papal authority in Roman Catholicism; p. 71–93: Hastings, C. Brownlow: A Baptist view of authority; p. 94–128: Mackenzie, Ross: Authority in the Reformed tradition; p. 129–147: Meyendorff, John: Rome and Orthodoxy: Authority or truth?; p. 148–175: Nelson, J. Robert: Methodism and the papacy; p. 176–209: Wright, J. Robert: Anglicans and the papacy.

Nash, Margaret: Ecumenical movement in the 1960s. – Johannesburg: Ravan Pr. (1975). 430 p.

Vischer, Lukas: Church law and the Ecumenical Movement. – The Jurist XXXVII, 1977, 1–13; p. 14–31: Göransson, Göran: Church-State relationships and their influence on the Ecumanical Movement; p. 32–55: Ammer, Heinrich: Ecumenical church law: Issues and questions.

Krijnsen, C.: Conciliariteit en eenheid. – HCO XXIX, 1977, 153–171.

Visser't Hooft, W. A.: Rückblick auf Lausanne 1927. – OekRu XXVI, 1977, 251–268; S. 269–286: Congar, Yves: Fünfzig Jahre der Suche nach Einheit; S. 287–296: Moltmann, Jürgen: Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens; S. 297–313: Nissiotis, Nikos A.: Berufen zur Einheit oder Die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft; S. 314–322: Gaßmann, Günther: Rezeption im ökumenischen Kontext.

X. Moraltheologie

Ducke, Karl-Heinz: Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre **Hadrians VI.** – Lpz: St. Benno-Verl. 1976. XIX, 328 S. = Erfurter theologische Studien XXXIV; kart. M 24,50.

Sullivan, Shaun J.: Killing in defense of private property: The development of a Roman Catholic moral teaching, thirteenth to eighteenth centuries. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). X, 234 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XV.

Norton, David L.: Personal deities. A philosophy of ethical individualism. – Princ: Princeton Univ. Pr. (1976). XIV, 398 p.

McInerny, Ralph: Naturalism and Thomistic ethics. – Thomist XL, 1976, 222–242.

Baelz, Peter: Ethics and belief. – Lo: Sheldon Pr. (1977). VII, 117 p. = Issues in religious studies; £ 1,60.

Frey, Christoph: Natürliche Theologie und christliche Ethik. – ZevE XX, 1976, 1–24.

Janssens, Louis: Norms and priorities in a love ethic. – Louvain Studies VI, 1977, 207–238; p. 239–255: Curran, Charles E.: Utilitarianism and contemporary moral theology: Situating the debates; p. 256–272: Mahoney, Edward J.: The morality of terminating life vs allowing to die.

Le développement moral. – (Montr: Éd. Fides 1976). 91 p. = Cahiers de recherche éthique II.

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

Lio, Ermenegildo: Morale e beni terreni. La destinazione universale dei beni terreni nella "Gaudium et Spes" e in alcune fonti. – (R:) Pont. Univ. Lateranense; (R:) Città Nuova Ed. (1976). 399 p. = Studi e testi di teologia morale I; Lire 5500.

Chapelle, Albert, SJ: Sexualité et sainteté. – Brux: Institut d'Études Théol. Ed. 1977. 334 p.; FB 424,–.

Ziegler, Josef Georg: **Organübertragung.** Medizinische und moraltheologische Aspekte. – ThGl LXVII, 1977, 184–206.

Veatch, Robert M.: Value-freedom in science and technology: A study of the importance of the religion, ethical, and other sociocultural factors in selected medical decisions regarding **birth control.** – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). XII, 314 p. = Harvard dissertations in religion VIII.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di perfezione. Diretto da Guerrino Pelliccia e da Giancarlo Rocca. IV: Figlie di Santa Teresa – Intreccialagli. – (R:) Ed. Paoline (1977). XXVI p., 1734 col.; Lire 34 000.

Colker, Marvin L.: A hagiographic polemic. – MS XXXIX, 1977, 60–108.

Chatillon, Jean: La crise de l'Eglise aux **XI**e et **XII**e siècles et les origines des grandes fédérations canoniales. – Revue d'histoire de la spiritualité LIII, 1977, 3–45.

Friedlander, Colette: **Galland** de **Reigny** et la vie commune. – CollCist XXXIX, 1977, 94–111; p. 112–128: Vincent, Godelieve: Personne et communauté selon **Guerric** d'**Igny**; p. 129–148: Dumont, Charles: Le personnalisme communautaire d'**Aelred** de **Rievaulx.**

Hendrix, G.: Handschriften en in handschrift bewaarde vertalingen van het aan **Gerard** van **Luik** toegeschreven traktaat *De doctrina cordis.* – OGE LI, 1977, 146–168.

Troelstra, S.H.: Geen enkel beeld. Mystieke weg, de projectie en individuatie bij san **Juan** de la **Cruz.** – Assen, Amst: Van Gorcum 1977. 199 p. = Philosophia religionis XVII; hfl 32,50.

Renault, Emmanuel: Genèse et évolution de l'esprit apostolique chez **Thérèse d'Avila.** – Revue d'histoire de la spiritualité LIII, 1977, 95–116.

Chaussy, Yves: Les **Bénédictines** et la Réforme Catholique en **France** au XVIIe siècle. Vol. I. II. Avec notes, bibliographie, index, cartes. – (P:) Ed. de la Source 1975. 554 p. = Documents et textes spirituels II.

Hemleben, Johannes: **Nikolaus** von **Flüe.** Der Heilige der Schweiz. – Frauenfeld, Stu: Huber 1977. 236 S. = Wirkung und Gestalt XIII.

Leech, Kenneth: Soul friend. A study of spirituality. – Lo: Sheldon Pr. (1977). 250 p.; £ 3,95.

Guardini, Romano: Die Existenz des Christen. Hrsg. aus dem Nachlaß. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 520 S.; DM 34,–.

Haendler, Otto: **Meditation** als Lebenspraxis. Mit einem Geleitwort von Joachim Scharfenberg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 119 S.; kart. DM 13,80.

Ortner, Reinhold: In die Tiefen der Seele. Meditationen als Brücke zu Gott. – Rgb: Pustet (1976). 85 S.

Mangoldt, Ursula von: Östliche und westliche Meditation. Einführung und Abgrenzung. – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 100 S. = Reihe Doppelpunkt; kart. DM 12,–.

Bouchet, J.-R. – H. Caffarel: Le renouveau charismatique interpellé. Etudes et documents. – P: Ed. du Feu Nouveau (1976). 143 p. = Collection renouveau V; F 36,–.

Metz, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 101 S.; kart. DM 10,80.

Andrés Gutiérrez, Domingo-Javier: La vida común religiosa. Momentos culminantes de su evolución histórica. – Apollinaris L, 1977, 119–148.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Le Bras, G. – L. Lévy-Bruhl – P. Rivet – P. Saintyves: Pratique religieuse et religion populaire. – ASR XX, 1, 1977, 7–22; p. 23–38: Martin, Hervé – Louis Martin: Croix rurales et sacralisation de l'espace. Le cas de la **Bretagne** au Moyen Age; p. 39–52: Luneau, René: Monde rural et christianisation. Prêtres et paysans français du siècle dernier; p. 53–76: Sanchis, Pierre: Les Romarias **portuguaises**; p. 77–91: Cuche, Denys: La mort des dieux africains et les religions noires au **Pérou**; p. 93–139: Prandi, Carlo: Religion et classes subalternes en **Italie.** Trente années de recherches italiennes.

Houtart, François – Geneviève Lemercinier: Religion et mode de production tributaire. – SocComp XXIV, 1977, 157–169; p. 171–206: Lemercinier, Geneviève: Fonction sociale de la religion et structuration du champ religieux dans la monarchie tributaire de l'ancien **Kerala**; p. 207–246: Houtart, François: Theravada Buddhism and political power – Construction and destruction of its ideological function; p. 247–260: Gandhi, Raj S.: The rise of Jainism and its adoption by the Vaishyas of India: a case study in sanskritisation and status mobility.

Freiheit und christliche Soziallehre. Hrsg. im Auftr. der Internat. Stiftung Humanum von Lothar Bossle. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. 179 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft X; kart. DM 28,–.

Honecker, Martin: Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft. – Tü: Mohr 1977. 287 S.; Lw. DM 58,–.

Nell-Breuning, Oswald von: Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. – (Wien:) Europaverlag (1977). 236 S. = Soziale Brennpunkte V; ÖSch 126,–.

Molin, Lennart: Hearts and structures. About man and society out of an American theological material. – (Falköping:) Gummessons (1976). 212 p.; scr 34,–.

Hollweg, Arnd: Gruppe, Gesellschaft, Diakonie. Praktische Erfahrung und theologisches Erkennen. – Stu: Evang. Verlagswerk 1976. 278 S.

Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. – Ffm: Suhrkamp 1977. 323 S. = Theorie; kart. DM 28,–.

Poulat, Émile: Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr **Benigni**, de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme. – (Tourn:) Casterman 1977. 562 p. = Religion et sociétés; FB 795,–.

Mehl, Roger: Le **catholicisme français** dans la société actuelle. – (P:) Ed. du Centurion (1977). 222 p.; F 36,–.

Mouw, Richard J.: Politics and the biblical drama. – (GrR:) Eerdmans (1976). 143 p.; $ 3,95.

Wogaman, J. Philip: Christians and the great economic debate. – (Lo:) SCM Pr. (1977). IX, 182 p.; $ 4,95.

XIII. Kirchenrecht

Stickler, Alfonso M.: La norma canonica nel primo millenio della Chiesa. – Ius canonicum XVI, 1976, 15–38; p. 39–60: Munier, Charles: L'autorité de l'Église dans le système des sources du droit médiéval; p. 61–90: Weigand, Rudolf: Die Rechtslehre der Scholastik, bei den Dekretisten und Dekretalisten; p. 91–144: Viladrich, Pedro-Juan: El *ius divinum* como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia; p. 145–168: García Barberena, Tomás: Norma en sentido material y en sentido formal; p. 169–184: Hervada, Javier: Legislación fundamental y leyes ordinarias ‹notas en torno al tema›; p. 185–209: Zurowski, Marian: Gli atti amministrativi nel diritto della Chiesa.

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

Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Günter Gorschenek. – Mchn, Wien: Olzog Verl. (1976). 368 S. = Geschichte und Staat CC–CCII.

Huber, Wolfgang: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit. Zwei gegenwärtige Tendenzen im Staatskirchenrecht. – ZevE XXI, 1977, 191–214.

Sobański, Remigiusz: Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts. – AkKR CXLV, 1976, 22–44.

Dordett, Alexander: Die unveräußerliche Gewalt der kirchlichen Amtsträger. – OeAKR XXVII, 1976, 254–275.

Orsy, Ladislas, SJ: The canons on ecclesiastical laws revisited: Glossae on canon **8–24.** – Jurist XXXVII, 1977, 112–159.

Harouel, Jean-Louis: Les **désignations épiscopales** dans le droit contemporain. Préf. de Jean Gaudemet. – P: Pr. Univ. de France (1977). 142 p. = Travaux et recherches de l'Université de Droit, d'Économie et de Sciences Sociales de Paris. Sér. Sciences historiques XIII.

Hopfenbeck, Albert: **Privilegium Petrinum.** Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1976. XXXI, 205 S. = Münchener theologische Studien III, 35; kart. DM 44,– [Diss., München]

Acebal, Juan Luis: El proceso de **disolución** del **vínculo** en favor de la fe. – CTom, A. LXVII = T. CIII, 1976, 3–26.

Urrutia, Francisco Javier de, SJ: De limitibus libertatis **scribendi** fidelium iuxta legem canonicam. – PerRMCL LXV, 1976, 529–583.

Schulz, Winfried: Le norme canoniche sul diritto di associazione e la loro riforma alla luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano Secondo. – Apollinaris L, 1977, 149–171.

Bressan, Luigi: Il divorzio nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico. – Bologna: Ed. Dehoniane 1976. 327 p. = Collana Nuovi saggi teologici. Collana interconfessionale per la promozione della ricerca teologica XI; Lire 4400.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Daiber, Karl-Fritz: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1977). 263 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung Praxis und Kirche XXIII; kart. DM 29,–.

Cardaropoli, Gerardo Luigi: La pastorale oggi. – Orientamenti pastorali n. s. IV, 1977, 7–24.

Schütz, Werner: **Seelsorge.** Ein Grundriß. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 270 S.; Pp. DM 38,–.

Brown, Stanley – Robert H. Deits: Folly or power? Encounter groups in the church. – NY: Hawthorn Books, Inc. Clement Stone (1975). 160 p.; $ 5,95.

Kaefer, Herbert: Religion und Kirche als soziale Systeme. N. **Luhmanns** soziologische Theorien und die Pastoraltheologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 357 S.; kart. DM 52,– [Diss., Bonn]

Ethische **Predigt** und Alltagsverhalten. Hrsg. von Franz Kamphaus und Rolf Zerfaß. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1977). 156 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche XXV; kart. DM 16,50.

Hirschler, Horst: Konkret predigen. Anleitungen und Beispiele für die Praxis. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 160 S.

Lange, Josef: **Ehe-** und **Familienpastoral** heute. Situationsanalyse, Impulse, Konzepte. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1977). 298 S.

Bührer, Maria: Anregungen für die **Krankenpastoral.** Auf der Suche nach neuen Wegen. – Mchn, Luz: Rex-Verlag 1977. 110 S.; DM 14,80.

The religious education we need. James Michael Lee, Ed. – Mishawaka: Religious Education Pr. 1977. 174 p.; $ 5,95.

Bockwoldt, Gerd: Richard **Kabisch**: Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration. – B: Verl. Die Spur 1976. 152 S. = Radikale Mitte VIII; kart. DM 30,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Hungs, Franz-Josef: Gemeinde und Katechese. Zur Aus- und Weiterbildung von **Gemeindekatecheten.** – Ffm: Knecht 1977. 175 S. = Beiträge zur Praktischen Theologie: Kirchliche Katechese; kart. DM 19,80.

Schröer, Henning: Humanwissenschaften und Religionspädagogik. – EvE XXIX, 1977, 150–177; S. 178–193: Preul, Reiner: Sozialisation und religiöse Bildung; S. 193–206: Morgenthaler, Christoph: Sozialisationstheorien in der Religionspädagogik.

Plissart, Marie-Carmel, SA: La catéchèse à l'école primaire, en Belgique. Après dix ans d'expérimentation du programme officiel d'enseignement religieux. – LumVit XXXII, 1977, 147–170; p. 171–184: Moitel, Pierre: Situations catéchétiques des aumôneries de l'enseignement public en France; p. 185–200: Maillard, Monique: La formation religieuse dans des collèges catholiques de France. Témoignages et réflexions; p. 201–234: Les Evêques de Hollande: Lettre pastorale du 11 janvier 1977; p. 234–251: Piveteau, Didier J., FSC: 20 ans de catéchèse américaine.

Erl, Willi – Peter Hess – Dieter Kunz: Gruppenpädagogik und Kindergottesdienst. Grundlegung, Versuche, Erfahrungen. – Tü: Katzmann 1976. 96 S. = Jugend, Bildung, Erziehung; Pp. DM 10,80.

Rieder, Karl: Prinzipien zur **Sonderschulkatechese.** Ein Diskussionsbeitrag zur Neuorientierung. – ChPBl XC, 1977, 165–171.218–227.

Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium. – Hrsg. Udo Tworuschka. – (Ffm:) Diesterweg; (Mchn:) Kösel (1977). 184 S.; Ppb. 14,80.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Béhague, André: Le **dimanche** et la dimension communautaire de la foi. – MD CXXX, 1977, 7–18; p. 19–34: Gy, Pierre-Marie: Eucharistie et «Ecclesia» dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne; p. 35–48: Potel, Julien: Evolution récente de la pratique dominicale; p. 49–74: Potel, Julien – René-Yves Blanchard: Assemblées dominicales de vacances et de week-end; p. 80–113: Brulin, Monique: Assemblées dominicales en l'absence de prêtre. Situation en France et enjeux pastoraux; p. 114–128: Liégé, Pierre-André: Accompagnement ecclésiologique pour les assemblées dominicales sans célébration eucharistique; p. 129–146: Rouillard, Philippe: Liturgies en **Afrique.**

Rochais, Henri: Le **martyrologe cistercien** de **1173–1334** d'après le manuscrit Dijon 114(–82), edité avec notation et index. – (Rochefort: Abbaye N.-D. de Saint-Remy) 1976. XIV, 225 p. = Documentation Cistercienne XIX, 1.

Rochais, Henri: Tableaux et indices du martyrologe cistercien. – (Rochefort: Abbaye N.-D. de Saint-Remy) 1976. 96 p. = Documentation Cistercienne XIX, 2.

Brovelli, Franco: Per uno studio della liturgia. – SC CIV, 1976, 567–635.

Reifenberg, Hermann: Der Gestaltwandel der Eucharistiefeier. Dargestellt an entscheidenden Stationen der Liturgiegeschichte. – Konflikt in der Kirche. Droht eine Kirchenspaltung? ..., Düs (1977), 11–27; S. 28–46: Wagner, Johannes: Liturgiereform – Irrweg oder Notwendigkeit? Wie es zur Meßreform kam; S. 47–76: Kaczynski, Reiner: Kritische Einwände gegen die Liturgiereform – Berechtigt oder nicht?

Gorius, Alain – Marc Thomas: Liturgie d'un peuple. Vie et prière d'une paroisse. – (P:) Mame (1977). 279 p.

Piana, Gianno: Rito, fede e vita cristiana. – RLit N. S. LXIV, 1977, 291–299; p. 300–320: Carideo, Armando: Culto ed esistenza cristiana nel Nuovo Testamento; p. 321–332: Gevaert, Giuseppe: La funzione umanizzante delle celebrazioni cristiane; p. 333–346: Sottocornola, Franco: Celebrare l'unico mistero di Cristo nei molti avvinimenti della storia; p. 347–377: Martini, Aldo: Messa domenicale in due comunità di Roma. Analisi della percezione nel corso della celebrazione; p. 378–444: Dell'Oro, Ferdinando: La seconda edizione tipica del «Missale Romanum».

Liersch, Helmut: Der Gottesdienst und die vier tiefenpsychologischen Grundmuster. – WissPr LXVI, 1977, 215–230.

Walz, Johann Baptist: Die heilige Eucharistie als Kommunionssakrament und Opfer im Lichte unseres Glaubens, im Urteil des kirchlichen Lehramtes, in der Hl. Schrift und in der Lehre der Väter und Theologen. (Als Manuskript gedruckt.) – [Mönchengladbach-Odenkirchen: Altgott 1975]. 255 S.

Verheul, Ambroos, OSB: De slakkegang naar een gemeenschappelijk **Onze Vader.** – TLit LXI, 1977, 179–184; p. 185–205: Lambrecht, J., SJ: Zo moet U bidden. Het Onze Vader: uitleg en vertaling; p. 206–215: Despina, Marie, NDS: Het 'Onze Vader' een joods gebed?; p. 216–223: Caals, Leo, OPraem: Het Onze Vader in de Romeinse liturgie vroeger en nu.

Albertine, Richard, MM: Problems of the ‹double› **epiclesis** in the new eucharistic prayers. – EL XCI, 1977, 193–202.

Ruffini, Elisio: La prassi della «confessione frequente di devozione». Dalla teologia degli anni trenta al Novus ordo paenitentiae. – SC CIV, 1976, 307–338.

Gantoy, Robert: Rituel et pastorale des sacrements pour les **malades.** – Communautés et liturgies XLIX, 1977, 371–390.

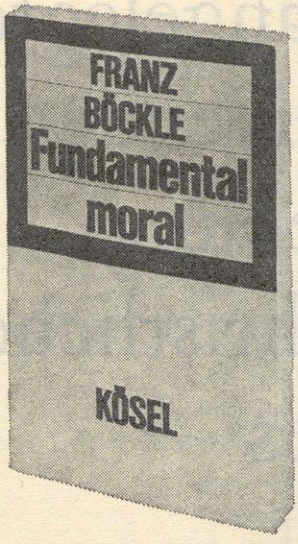
Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Stefan Andreae, Am langen Graben 3, 5300 Bonn-Beuel; Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt/M.; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. DDr. Hans Urs von Balthasar, Arnold Böcklinstr. 42, CH-4851 Basel; Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Dr. Heinrich Blaufuß, Schwalbenweg 21b, 8520 Erlangen; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73300 Sala; Prof. DDr. Karl Delahaye, Preußweg 29, 5100 Aachen; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Josef Fink, Rudolfstr. 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Alexander Gerken OFM, Hörsterplatz 5, 4400 Münster; Dr. Friedemann Greiner, Masurenweg 1, 8034 Unterpfaffenhofen; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Eduard Hegel, Gregor-Mendel-Str. 29, 5300 Bonn; Dr. Albert Heinekamp, Leipniz-Archiv, Niedersächsische Landesbibliothek, Waterloostr. 8, 3000 Hannover; Prof. Dr. Helmut Hucke, Philipp-Reis-Str. 1b, 6382 Friedrichsdorf/Ts.; Prof. Dr. Peter Hünermann, Melchersstr. 59, 4400 Münster; Dr. Dr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Ernst Nellessen, Bergstr. 5, 5340 Bad Honnef; Prof. DDr. Rudolf Pesch, F. W. v. Steubenstr. 90/At II, 6000 Frankfurt; Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Doz. Dr. Martin Rese, Häger 98, 4400 Münster; AkORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Georg Schwaiger, Universität München, Fachbereich Kath. Theologie, Geschw.-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Dr. Dr. Klaus Thomas DD, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Lars Thunberg, Nordiska Ekumeniska Institutet, Box 68, S-19030 Sigtuna; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Flurweg 26, 8411 Sinzing.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Herder, Freiburg und Aschendorff, Münster, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1977 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine 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.

Kösel



Franz Böckle:
Fundamentalmoral

340 Seiten, Leinen DM 32.–
Paperback DM 26.–

Aus der gründlichen Verarbeitung der philosophischen und theologischen Diskussion der letzten Jahre ist eine Gesamtdarstellung der moraltheologischen Prinzipienlehre entstanden, die zugleich als umfassende Einführung in die Grundprobleme der Moraltheologie betrachtet werden kann. Die ‚Fundamentalmoral' von Franz Böckle wird für die nächsten Jahre **das** moraltheologische Standardwerk sein.

Xavier Léon-Dufour:
Wörterbuch
zum Neuen Testament

Übersetzer: Eleonore Beck und
Eugen Sitarz. 470 Seiten.
Gebunden DM 48.–

Alles, was man wissen sollte, wenn man sich an die Lektüre des Neuen Testaments macht, ist in diesem handlichen Nachschlagewerk in übersichtlicher Form zuverlässig zusammengefaßt. Eine empfehlenswerte Hilfe für jeden Leser des Neuen Testaments, sei er gläubig oder ungläubig, Laie oder Fachtheologe.

Peter Eicher:
Offenbarung

Prinzip neuzeitlicher Theologie.
Ca. 648 Seiten, Paperback DM 48.–

Dieser Beitrag zur theologischen Grundlagenforschung setzt tiefer an als alle innertheologischen Kontroversen. Er betrifft das Fundament neuzeitlicher und auch gegenwärtiger Theologie. Peter Eicher fordert die gesamte christliche Theologie zu einer radikalen Neubesinnung heraus.

Bernd Wacker:
Narrative Theologie?

102 Seiten, Paperback DM 12.80

Was meint „Narrative Theologie?" Dieses Buch stellt die bisher vorliegenden Entwürfe ‚narrativer Theologie' dar und versucht in ihrer engagierten Kritik die Frage nach Möglichkeit und Grenzen narrativer Theologie zu klären.

Georg Baudler:
Wahrer Gott als wahrer Mensch

Entwürfe zu einer narrativen Christologie. 272 Seiten, Paperback DM 32.–

Georg Baudler wagt den Schritt von der Theorie in die Praxis einer ‚narrativen Christologie' mit allen Risiken, die mit einem solchen Versuch verbunden sind. Aufregend und interessant nicht nur für Theologen und Religionspädagogen, sondern für alle, die einen unmittelbaren Zugang zur Gestalt Jesu suchen.

Georg Denzler (Hrsg.):
Kirche und Staat auf Distanz

Historische und aktuelle Perspektiven.
263 Seiten, Paperback DM 28.–

Das Thema Kirche und Staat gehört zu den zentralen Kapiteln der Kirchengeschichte und steht gerade heute wieder im Mittelpunkt leidenschaftlicher Diskussion.
Dieser Band mit Beiträgen u. a. von prominenten Politikern wie Helmut Schmidt, Helmut Kohl, namhaften Historikern und Theologen wird mithelfen, die zwischen Kirche und Staat bestehenden Probleme vor dem Hintergrund der Geschichte zeitgemäß zu lösen.





Pinchas Lapide:
Auferstehung

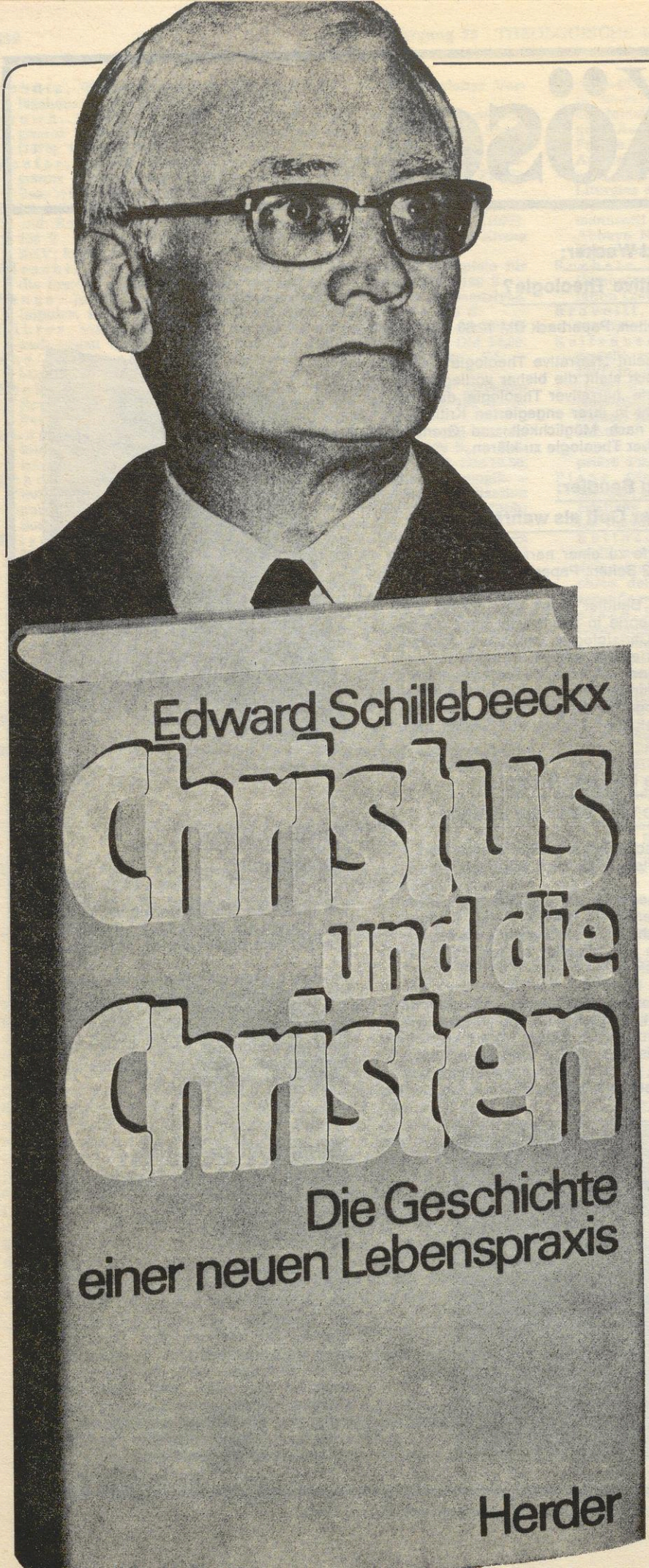
Ein jüdisches Glaubenserlebnis. 87 Seiten. Paperback DM 9.80. In Koproduktion mit dem Calwer Verlag, Stuttgart.

Pinchas Lapide gibt einen neuen Anstoß für das christlich-jüdische Gespräch. Der Auferstehungsglaube, der die Brüder Jesu und seine Jünger getrennt hat, wird verständlicher, wenn er auf dem Hintergrund jüdischer Glaubensgeschichte gesehen wird.

Gerhard Ruhbach (Hrsg.):
Glaube - Erfahrung - Meditation

Reihe Doppelpunkt. 111 Seiten,
Paperback DM 14.–

Hier wird beschrieben, wie sich Eucharistie und Kult, Muttersprache und Geste, Symbol und autogenes Training zur Meditation verhalten, und ebenso werden Grundformen der Meditation dargestellt und beurteilt. In grundsätzlichen Beiträgen wird der Beziehung zwischen Meditation und Mystik wie zwischen Glauben und Erfahrung nachgegangen. Ein Beitrag von Johannes B. Lotz über ‚Christus als Mitte der Meditation' beschließt den Band.



Die großangelegte mitreißende Darlegung des christlichen Weges

Edward Schillebeeckx, einer der großen Lehrer heutiger Theologie, löst ein Versprechen ein: In diesem Werk, der notwendigen Fortsetzung des berühmt gewordenen „Jesus"- Buches, gelingt es ihm, die Urerfahrung der ersten Christen zu ergründen und unserer Zeit neu zu vermitteln, so daß Heil, Erlösung und Gnade wieder zur Sinnfülle des Lebens werden.

Gr. -Oktav, ca. 944 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag.
Einführungspreis ca. 88.— DM
Bestell-Nr. 17912
Erscheint im Oktober '77

Verlag Herder

Postfach
7800 Freiburg im Breisgau

Neue theologische Forschung

Hans-Herbert Stoldt

Geschichte und Kritik der Markushypothese

241 Seiten, kart. DM 42,—

Der Verfasser geht den bisherigen „Ergebnissen" kritisch nach, und alle Quellentheorien, die forschungsgeschichtlich relevant geworden sind, werden an Hand der Urtexte sine ira et studio noch einmal gründlich überprüft. Das vorliegende Werk dient noch nicht der kritischen Analyse des gesamten Evangelienproblems, sondern untersucht zunächst nur dessen wesentlichste, weil am meisten umkämpfte Teilfrage, das synoptische Problem.
Die kritische Quellenanalyse der Evangelien wird mit Recht als eines der diffizilsten Probleme der geistesgeschichtlichen Forschung angesehen. Ihre Schwierigkeit liegt nicht nur in der Materie selbst begründet, sondern auch in dem fast beispiellosen Aufwand an sorgfältigster Kleinarbeit, die seit nunmehr zweihundert Jahren von einer Generation zur anderen dieser Aufgabe zugewandt worden ist.

Ernst Synofzik

Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung
(Göttinger Theol. Arbeiten 8)
167 Seiten, kart. DM 22,—

Die Fragen, ob Paulus zwischen dem endzeitlichen Gericht an Christen und Nichtchristen unterscheidet und ob die Gerichtsaussagen in Spannung zum zentralen paulinischen Motiv „sola fide et sola gratia" stehen, bilden den Ansatzpunkt dieses Buches, das als Dissertation 1973 vorgelegt und für den Druck auf den neuesten Stand gebracht wurde. Der Verfasser untersucht die Aufnahme der Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Danksagungen, Gebetswünschen und Lobsprüchen sowie in polemischen Texten und in der Paränese des Paulus.

Standardwerke neuaufgelegt

Ernst Haenchen

Die Apostelgeschichte

Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar III
Neu übersetzt und erklärt.
16., überarbeitete Auflage (7. Auflage dieser Bearbeitung). XIV, 717 Seiten, 1 Faltkarte, Leinen etwa DM 85,—

„Zu dieser Ausgabe letzter Hand hat Prof. Dr. Erich Gräßer ein Geleitwort über die Bedeutung dieses Kommentars geschrieben. „Im Verstehen des Lukas als des Schriftstellers, Historikers, Theologen hat Haenchen alle bisherigen Kommentare weit überholt."

H. Conzelmann

„Die Reichhaltigkeit des hier Gebotenen zusammen mit dem ebenfalls neu hinzugekommenen ausführlichen Sachregister läßt den Kommentar nebenbei zu einem regelrechten Lexikon der Acta-Forschung werden."

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Konrad Fischer

Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras

Eine Untersuchung anhand auserwählter Stellen aus dem Gesamtwerk unter besonderer Rücksicht auf das Spätwerk
Etwa 416 Seiten, kart. etwa DM 72,—
(Forschungen zur systemat. und ökumen. Theologie 38)

Theologia principaliter agit de primo principio, scilicet de Deo trino et uno. Das ist Bonaventuras Gegenstandsbestimmung der Theologie. In ihr faßt sich der Versuch eines großen mittelalterlichen Theologen zusammen, das der Welt von Gott in Schöpfung und Inkarnation mitgeteilte Heil entgegen allen augenfälligen Widersprüchen der Zeit ernstzunehmen bis in das innerste Wesen, bis in das innerste Leben Gottes hinein. Der Anspruch dieser Theologie ist hoch. Indem sie Gott in seinem innersten Leben bedenkt, formuliert sie verbindlich den Anspruch Gottes auf die Integrität seiner Schöpfung. Darin nötigt sie in doppeltem Sinne zum Respekt: zum Respekt vor der Präzision eines sich in die Tiefen der Geschichte versenkenden Denkens und zum Respekt auf den einen und einzigen Lebenshorizont aller Wirklichkeit.

Hermann Dörries

Die Theologie des Makarios/Symeon

Etwa 512 Seiten, geb. etwa DM 106,—
(Abhandlg. der Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 3, Folge Nr. 103)

Aus dem Inhalt: Einführung, Die Grundgedanken / Das Böse / Das Gebet / Der Heilige Geist / Der charismatische Lehrer — Auftrag und Botschaft, Berufung und Vollmacht, Geist-Bestallung und kirchliche Berufung / Kirche und Christentum — Die Kirche Israel, Die irdische und die himmlische Kirche, Auseinandersetzung mit der Taufe / Symeon in seiner Zeit — Der theologische Ertrag, Die Lebensgestalt

Eduard Lohse

Die Briefe an die Kolosser und an Philemon

Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar IX, 2
15., um einen Anhang erweiterte Auflage
295 Seiten, Leinen DM 36,—

Der neuen Auflage des bewährten Kommentars gibt der Verfasser eine Auseinandersetzung mit den jüngst erschienenen Kommentaren von Peter Stuhlmacher, Josef Ernst und Eduard Schweizer zum Philipper- und Kolosserbrief bei und bringt auf diese Weise seine Exegese von 1968 in die neueste Auseinandersetzung ein.

Aus Rezensionen:
„Durch das Werk Lohses ist die im Gange befindliche Neubearbeitung des Meyerschen Kommentars um einen substanzreichen Beitrag vermehrt worden, der unseren aufrichtigen Dank verdient."

J. Schmid in: Theologische Revue

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

Kirchengeschichte
Dogmengeschichte

Carl Andresen
Die Kirchen der alten Christenheit
XII, 764 Seiten. Die Religionen der Menschheit, Bd. 29, 1/2. Ln. Subskriptionspreis DM 98,–, Teilsubskriptionspreis (Christentum) DM 102,–, Einzelpreis DM 110,–
ISBN 3-17-071198-9

Peter Kawerau
Das Christentum des Ostens
298 Seiten. Die Religionen der Menschheit, Bd. 30. Ln. Subskriptionspreis DM 54,–, Teilsubskriptionspreis (Christentum) DM 56,–, Einzelpreis DM 60,–
ISBN 3-17-216011-4

Carl Andresen
Geschichte des Christentums I
Von den Anfängen bis zur Hochscholastik
XVI, 236 Seiten, Theologische Wissenschaft, Bd. 6. Kart.
DM 25,–
ISBN 3-17-001072-7

Hans-W. Krumwiede
Geschichte des Christentums III
Neuzeit: 17.–20. Jahrhundert
240 Seiten. Theologische Wissenschaft, Bd. 8. Kart. DM 24,–
ISBN 3-17-001074-3

Hans E. Mayer
Geschichte der Kreuzzüge
4. Auflage. Urban-Taschenbücher, Bd. 86. DM 14,–
ISBN 3-17-002998-3

Karl Kupisch
Kirchengeschichte
In 5 Bänden. Urban-Taschenbücher, Bd. 168/169/170/171/172
Zusammen DM 40,–
Band I: Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen
ISBN 3-17-001502-8
Band II: Das christliche Europa. Größe und Verfall des Sacrum Imperium
ISBN 3-17-001781-0
Band III: Politik und Konfession Die Reformation in Deutschland
ISBN 3-17-002061-7
Band IV: Das Zeitalter der Aufklärung
ISBN 3-17-002126-5
Band V: Das Zeitalter der Revolutionen und Weltkriege
ISBN 3-17-002127-3

Hans von Campenhausen
Griechische Kirchenväter
5. Auflage. Urban-Taschenbücher, Bd. 14. DM 10,–
ISBN 3-17-004290-4

Hans von Campenhausen
Lateinische Kirchenväter
3. Auflage. Urban-Taschenbücher, Bd. 50. DM 8,–
ISBN 3-17-232241-6

Heiko Jürgens
Pompa Diaboli
Die Lateinischen Kirchenväter und das antike Theater
368 Seiten. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Bd. 46. Kart. DM 58,–
ISBN 3-17-221011-1

Hans-W. Haussig
Byzantinische Geschichte
Urban-Taschenbücher, Bd. 117
DM 6,50. ISBN 3-17-098020-3

Ernst Benz
Ecclesia spiritualis
Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation
2. Auflage. 481 Seiten. Ln.
DM 39,–. ISBN 3-17-071096-6

Klaus Ebert
Theologie und politisches Handeln
Thomas Müntzer als Modell
Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd. 602. DM 10,–
ISBN 3-17-001188-X

Hans Scholl
Reformation und Politik
Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Frühhugenotten
Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd. 616. DM 12,–
ISBN 3-17-001962-7

Hartmut Lehmann
Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis 20. Jahrhundert
406 Seiten. Ln. DM 76,–
ISBN 3-17-074045-8

Martin Schmidt
Pietismus
Urban-Taschenbücher, Bd. 145
DM 8,–. ISBN 3-17-078044-1

wk Verlag W. Kohlhammer
Heßbrühlstr. 69 · Postfach 80 04 30 · 7 Stuttgart 80

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis »Theologie/ Religionswissenschaften« an.

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendl. Religionsgeschichte — Herausgegeben von Joseph Lortz†

ab Band 81 herausgegeben von Peter Meinhold

Die Einheit der Kirche

Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität

Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Lorenz Hein

Bd. 85. 1977. XIV, 513 Seiten, Ln. DM 88,—. ISBN 3-515-02688-6

Am 20. September 1977 feiert Professor D. Dr. Peter Meinhold seinen 70. Geburtstag. Der Kieler Theologe, der seit 1976 die Abteilung Abendländische Religionsgeschichte am Institut für Europäische Geschichte, Mainz, leitet, steht seit Jahrzehnten im katholisch-evangelischen Dialog an hervorragender Stelle. Bei Meinhold steht die Frage nach der Einheit der Kirche an zentraler Stelle. Dabei geht es entscheidend um die geistliche Dimension der Kirche. Meinhold verficht keinen billigen und bequemen Ökumenismus, wohl aber deckt er mit gründlichem Forscherfleiß und persönlicher Hingabe immer neue biblische, historische und ökumenische Perspektiven zum Thema Kirche auf. Darum will die Festschrift ein Beitrag zur ökumenischen Ekklesiologie sein und im Titel an das „Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam" erinnern, gerade weil die Autoren verschiedenen Konfessionen angehören.

An der Festschrift wirkten mit:

Karl Otmar Frh. v. Aretin — Ernst Benz — Hermenegild M. Biedermann OSA — Arnold Bittlinger — Alain Blancy — Herbert Blöchle — Gerd Bockwoldt — Konstantin G. Bonis — Albert Brandenburg — Nikolaus P. Bratsiotis — Werner Catel — Yves Congar — Dimitrije Dimitrijević — Nikolitsa Georgopoulou — Egon W. Gerdes — Lorenz Hein — Friedrich Heyer — Helmut Hild — Hubert Jedin — Wilhelm Kahle — Johannes N. Karmiris — Oskar Köhler — Chinnamma Kozhimala — Heinrich Kraft — Johannes Madey — Peter Manns — Manfred Marquardt — Roger Mehl — Heribert Mühlen — Alfons Nossol — Johannes Panagopoulos — Varghese Pathikunlangara CMI — Hilarion Petzold — Placid J. Podipara CMI — Karl Rahner — Demosthenes Savramis — Johann Schmidt — Theodor Schober — Hans-Joachim Schulz — Winfried Zeller — Heinz Zimmermann-Stock.

Wir machen noch aufmerksam auf:

Peter Meinhold

Die gesamtchristliche Bedeutung der Theologie Martin Luthers

Vorträge Nr. 64. 1977. 37 Seiten, brosch. DM 6,20. ISBN 3-515-02587-1

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Paderborner Theologische Studien

Herausgegeben von
Remigius Bäumer, Josef Ernst, Heribert Mühlen

Hans-Jürgen von der Minde

Schrift und Tradition bei Paulus

Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief.
1976. 221 Seiten, kart. DM 28,–. ISBN 3-506-76253-2

Die Studien behandeln Schrift und Tradition im Hinblick auf deren Verwendung und Funktion innerhalb der paulinischen Verkündigung, d. h. im besonderen, daß ihr Verständnis zum Evangelium des Römerbriefs eingehend untersucht wird. Die exakte Analyse und Betrachtung führt zu einer vertieften Erfassung der paulinischen Evangelien und vermag die Stellung der beiden Größen klar zu beleuchten (Neuer Bücherdienst).

Eugen Drewermann

Strukturen des Bösen

Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. 1977. LXIV, 355 Seiten, kart. DM 44,–. ISBN 3-506-76254-0

Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. 1977. XXXIV, 680 Seiten, kart. DM 68,–. ISBN 3-506-76255-9

Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. In Vorbereitung.

In dem auf 3 Bände angelegten Werk legt der Autor eine Interpretation der jahwistischen Urgeschichte vor, die zum ersten Mal den großangelegten Versuch unternimmt, Bibelexegese, Psychoanalyse und philosophische Hermeneutik über das Thema der Schuld und des Bösen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Teil 1: enthüllt in der Exegese von Gn 2–11 das dramatische Ringen zwischen Gott und Mensch um die Überwindung der Daseinsangst, die den Menschen nötigt, von sich her nach Lösungswegen ohne Gott zu suchen, und ihn damit immer mehr in die Ausweglosigkeit der Selbstverfehlung und der Selbstzerstörung treibt.

Teil 2: unterzieht zum ersten Mal die jahwistische Urgeschichte in ihrer Ganzheit einer psychoanalytischen Deutung. Auf originelle Weise verbindet der Autor dabei die Gedankengänge der älteren Naturmythologie mit den Lehren S. Freuds, A. Adlers, C. G. Jungs, L. Szondis und H. Schultz-Henckes. Zugleich ein dogmatisch wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Sünde und Neurose.

Ferdinand Schöningh
Postfach 2540
4790 Paderborn

Schöningh

TÜBINGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Rudolf Hasenstab

Modelle Paulinischer Ethik

Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist
ca. 320 S. Kt. ca. 42.– DM

Zu der gegenwärtigen Grundlagendiskussion innerhalb der Moraltheologie leistet der Autor einen bedeutsamen Beitrag: Er weist das Ungenügende der bisherigen Autonomie-Modelle auf und erarbeitet seinerseits ein Autonomie-Modell aus paulinischem Geist.

Johann Figl

Atheismus als theologisches Problem

Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart
Band 9, ca. 280 S. Kt. ca. 42.– DM

Die Arbeit befragt bedeutende Theologen der Gegenwart auf ihre Auseinandersetzung mit dem Atheismus hin. Sie trägt zu einem umfaßenderen Verständnis des Begriffs und der Realität des Atheismus bei und orientiert für künftige Auseinandersetzungen mit diesem wichtigen Problem.

Thomas Broch

Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin

Band 10, ca. 528 S. Kt. ca. 78.– DM

Der Aspekt der Freiheit rückt das gesamte Werk Teilhards und seine Grundstrukturen in den Blick. Es wird immer wieder zur Bedeutung gelangen, wo die Frage nach dem Sinn und Ziel aller Wirklichkeit gestellt wird.

Wilhelm Korff

Norm und Sittlichkeit

Band 1, 216 S. Kt. 29.– DM

Hans Wagenhammer

Das Wesen des Christentums

Band 2, 262 S. Kt. 38.– DM

Arno Schilson

Geschichte im Horizont der Versehung

Band 3, 352 S. Kt. 36.– DM

Gerhard Heinz

Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts

Band 4, 443 S. Kt. 52.– DM

Hermann Josef Pottmeyer

Unfehlbarkeit und Souveränität

Band 5, 452 S. Kt. 54.– DM

Nabil El-Khoury

Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer

Band 6, 180 S. Kt. 24.50 DM

Dietmar Mieth

Dichtung, Glaube und Moral

Band 7, ca. 240 S. Kt. 42.– DM

Wolfgang Gramer

Musik und Verstehen

Band 8, ca. 224 S. Kt. ca. 32.– DM

Matthias-Grünewald-Verlag - Mainz

Und trotz allem: preiswert

✻ **Tatsache:**

Für wissenschaftliche Bücher interessiert sich nur ein beschränkter Abnehmerkreis.

✻ **Folge:**

Wissenschaftliche Bücher erreichen keine hohen Auflagen, zuweilen nicht einmal 1000 Exemplare. Demzufolge müssen die „festen Kosten", also jene Kosten, die anfallen, ob nur 200 oder 50 000 Exemplare hergestellt werden, auf eine geringe Anzahl von Exemplaren eines bestimmten Buchs verteilt werden, so z. B. die Kosten für die Planungs- und Vorbereitungsarbeiten des Verlags, für die Herstellung des Satzes und der Bildvorlagen.

Und je kleiner ein Fachgebiet, je spezieller das Thema eines Buches, desto niedriger die Auflage und desto höher der Anteil der festen Kosten, also desto teurer das einzelne Buch.

Niedrige Auflagen, wie sie gerade bei wissenschaftlichen Büchern häufig sind, verhindern aber auch die Anwendung kostengünstigerer Herstellungsverfahren, die z. B. bei der Produktion von Taschenbüchern eingesetzt werden können.

✻ **Dennoch:**

Dank sorgfältiger kaufmännischer Überlegungen, die z. B. neben den Herstellungskosten (Satz, Papier, Druck, Einband) und dem Honorar für den Autor die meist sehr umfangreichen Arbeiten des Verlags bei der Vorbereitung des Werks und beim Vertrieb berücksichtigen müssen, sind wissenschaftliche Bücher heute preiswert. Und das, obwohl komplizierter Satz (z. B. mathematische, physikalische oder chemische Formeln und Darstellungen) oder aufwendige Bildwiedergaben (z. B. bei anatomischen Darstellungen und bei Kunstwerken) die Herstellungskosten oft nachhaltig erhöhen.

So zeigt die Statistik des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, daß ein Drittel aller wissenschaftlichen Bücher weniger als 15 DM kostet; nur 10 Prozent liegen über 100 DM.

Mehr über wissenschaftliche Bücher und ihre Preise in einer Broschüre, die Sie mit untenstehendem Kupon anfordern können. Senden Sie ihn an uns oder geben Sie ihn in Ihrer wissenschaftlichen Buchhandlung ab.

Senden Sie mir bitte Ihre Broschüre
über die Preise wissenschaftlicher Bücher.

Meine Anschrift:

.....

.....

.....

.....

Eine Information der

AWL

Arbeitsgemeinschaft wissenschaftliche Literatur e. V., Stuttgart

– Presse und Information –
Lunéviller Str. 20
D-6830 Schwetzingen

Die Zukunft des Martin Luther

Luther Evangelium und die Katholizität

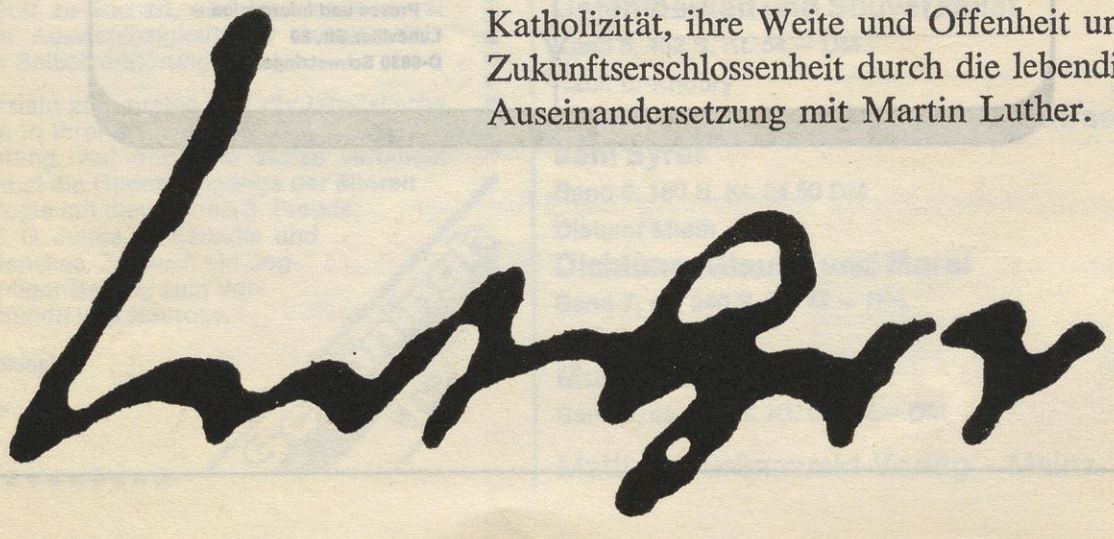
Eine These von Albert Brandenburg

92 Seiten
kart. 16,– DM

Aschendorff Münster

Stauda-Verlag Kassel

In diesem Buch wird der Nachweis versucht, daß die umstrittenste, vielleicht aber doch fruchtbarste Gestalt unserer Geschichte mit unfaßbaren Impulsen und Anregungen in der Christenheit weiterlebt. Das Erstaunliche ist, daß dies vor allem geschieht in der Kirche, aus der er schied, oder von der er geschieden wurde, in der katholischen Kirche. Sie ist, was manche ängstigt und schreckt, in eine ungeheure Erprobung ihrer Existenz und Wesenheit hineingezogen. Wir glauben aber, sie erneuert sich tatsächlich zu großen missionarischen Aufgaben in den nächsten Jahrhunderten.
Luther wird gesehen mit der katholischen Kirche, oder besser noch gesagt: in der gegenwärtigen katholischen Kirche als Anreger, Kraft einer heilsamen Beunruhigung und letztlich eines tiefgründigen Fragens nach Gott, Jesus Christus in der Kirche.
Die Antwort des Buches lautet:
Luthers Theologie kommt in ihren wesentlich positiven Elementen in der katholischen Kirche zur letzten Erfüllung, Ausfüllung und Eigentlichkeit, die katholische Kirche aber repräsentiert ihre Katholizität, ihre Weite und Offenheit und Zukunftserschlossenheit durch die lebendige Auseinandersetzung mit Martin Luther.



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** **Jährlich DM 60,–**

Nummer 6 **1977** **73. Jahrgang**

Adolf Kolping: Um den Realitätscharakter der Ostererscheinungen . . . . . Spalte 441
Leo Scheffczyk: Wissenschaftliche Nachschrift . . . . . Spalte 449

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 453
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd II, Lfg. 7–9 (G. Krinetzki)
W. Bühlmann: Vom rechten Reden und Schweigen (B. Lang)
J. Calloud: Structural Analyse of Narrative (P.-G. Müller)
W. Resenhöfft: Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer Urquellen (K. Löning)
J. R. Donahue: Are You The Christ? (R. Pesch)
K. Stock: Boten aus dem Mit-Ihm-Sein (R. Pesch)
W. Resenhöfft: Der Tag des Menschensohnes (R. Pesch)
R. Bultmann: Der zweite Brief an die Korinther (J. Eckert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 462
J. D. Turner, The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Hag Hammadi (CG II, 7) (Th. Baumeister)
L. L. Kline: The Saying of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies (O. Knoch)
D. Dideberg: Saint Augustin et la première épître de saint Jean (C. Mayer)
S. De Boer: De Ikonenstrijk van 726–843 (J. G. Remmers)
W. Fauser: Der Kommentar des Radulphis Brito zu Buch III De anima (A. Zimmermann)
E. Royón: Sacerdocio: ¿Culto o Ministerio? Una reinterpretatión del Concilio de Trento (H. Jedin)
K. Deufel: Kirche und Tradition (K. J. Rivinius)
J. R. C. Wright: „Über den Parteien" (W. Ziegler)
Die Verhanlungen des 2. Unterausschusses des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die päpstliche Friedensaktion von 1917. Bearb. und hrsg. von W. Steglich (K. Repgen)
Das Domkapitel zu Münster 1823–1973. Im Auftrag des Domkapitels hrsg. von A. Schröer (N. Trippen)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 475
Problime attuali di Cristologia. A cura di A. Amato (J. Galot)
J. Monserrat: Existencia, mundanidad, cristianismo (I. Escribano-Alberca)
J. Monserrat: Nuestra Fe (I. Escribano-Alberca)
S. Scharrer: Theologische Kritik der Vernunft (K. Füssel)
L. Heiser: Die Engel im Glauben der Orthodoxie (H.-J. Schulz)
H. Medick: Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft (C. Urban)
Th. Pröpper: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens (H. Rolfes)
W. Beltz: Gott und die Götter (A. Ohler)
T. R. Peters: Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers (E. Feil)

Sozialwissenschaften, Moraltheologie Sp. 485
L. Bouyer: Frau und Kirche (B. Albrecht)
H. Ludwig: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung (J. Giers)
P. Klein: Die „kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew (W. Goerdt)
F. Scholz: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie (G. Ermecke)
I. Craemer-Rügenberg: Moralsprache und Moralität (G. Ermecke)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 496
Umstrittenes Lehrfach: Religion. Hrsg. von A. Exeler (G. Stachel)
Maria heute ehren. Hrsg. von W. Beinert (H. Schauf)
H. Hollerweger: Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (M. Brandl)
Werkbuch zum Gotteslob. Hrsg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch von J. Seuffert (E. J. Lengeling)
B. Bürki: L'assemblée dominicale (E. J. Lengeling)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 507
J. H. Jung-Stilling: Lebensgeschichte. Hrsg. von G. A. Benrath (H. Raab)
A. Brunner: Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus (O. Hagemeyer)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1976/77 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Um den Realitätscharakter der Ostererscheinungen*

von Adolf Kolping, Freiburg i. Br.

Die Auferstehung Jesu ist aus einer Glaubenswahrheit unter anderen wieder zur zentralen geworden, so daß sie nach Meinung des Vf. als „Organisationsprinzip" der Theologie aufgefaßt werden kann. Neu erhebt sich von der Exegese, die den größten Anteil an dieser Bevorzugung der Glaubenswahrheit von der Auferstehung Jesu Christi hat, zugleich die Schwierigkeit, wie die Auferstehung Jesu Christi als Glaubenswahrheit sichtbar werden kann. „Es scheint manchmal, als ob der gewaltige Berg der Erkenntnisse, den die historisch-christliche Exegese in einer imponierenden Gedankenarbeit aufrichtete, sich nun mit seiner Spitze über sich selbst zu neigen beginnt und unter seiner eigenen Last zusammensinkt" (10). Daher ergeben sich dem Vf. drei Teile seiner Untersuchung, nämlich 1. die bleibende und aktuelle Bedeutung der Frage nach der Auferstehung (15–72), 2. der biblische Grund im Lichte des systematischen Denkens (73–168) und 3. die Auferstehung als Erklärungsprinzip christlichen Glaubens (169–293).

Es sei gestattet, auf ein ausführliches Referat[1] dieses so umsichtigen und reichhaltigen Buches zu verzichten. Insbesondere der 3. Teil, der die Auferstehung als Erklärungsprinzip christlichen Glaubens auf Trinität, Christologie, Schöpfung, Kirche und eschatologische Vollendung anwendet, verdiente wegen des originalen Grundgedankens der Beleuchtung jener dogmatischen Grundwahrheiten eine ausführliche Vorstellung. Doch möchte ich mit dem Buch hier nur unter dem fundamentaltheologischen Aspekt ins Gespräch treten.

Als Fundamentaltheologe hatte ich mich schon äußerst früh mit der durch die neueste Exegese geschaffenen Situation des Auferstehungsglaubens auseinandergesetzt[2]. Im Unterschied zu ande-

* **Scheffczyk,** Leo: **Auferstehung.** Prinzip des christlichen Glaubens. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1976. br. DM 39.–

[1] J. Kremer, Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte, Stuttgart 1977. Ders., Entstehung und Inhalt des Osterglaubens, in: ThR 72, 1976, 1–12, gibt einen Überblick über die in der neuesten Diskussion vertretenen Positionen. Leider nennt er in seinem Buch „Die Osterevangelien" unter der Literatur zur Gesamtproblematik nicht das hier zur Anzeige kommende Buch von L. Scheffczyk.

[2] A. Kolping, Art. Auferstehung Jesu, system., in: H. Fries, Hdb. theol. Grundbegriffe I, München 1962, 137–145, öfter aufgelegt; später dann ausführlicher: A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi, Bergen-Enkheim 1969, 34–66, bes. in Auseinandersetzung mit W. Marxsen; italien. und span. Übers.; umfassend demnächst in: A. Kolping, Fundamentaltheologie III, Münster 1977?, §§ 7–11.

13. FEB. 1978

ren Autoren[3] beschäftigt sich L. Scheffczyk eingehend (s. Reg.) mit meinen Verstehensvorschlägen, zumal soweit sie unter fundamentaltheologischem Aspekt geschehen sind, und zwar sehr sachlich und wohlwollend. Diesen Dialog möchte die Anzeige des Buches von Sch. fortsetzen.

Von der Auferstehung Jesu Christi als der spezifisch christlichen, in der Geschichte gefährdeten und daher heute in die Krise geratenen Wahrheit (1. T.) ausgehend, sucht Vf. den biblischen Grund dieses Glaubens (2. T.), die einzelnen Zeugnisse durchgehend (leider nicht mit den ältesten, etwa Paulus, beginnend, sondern mit den Evangelienberichten), vom „systematischen" Denken her zu beleuchten, um dann mit der Erörterung der Auferstehung im Zusammenhang des antiken Weltbildes und als Glaubenswürdigkeitsbegründung in Weise eines apologetisch verwertbaren Wunders den „Brückenschlag" (171) zur Dogmatik im Lichte des Auferstehungsglaubens zu schlagen (3. T.).

Im 1. Abschnitt (15–37) des 1. Teils wird erhellt, daß der christliche Glaube „allen existentialistischen Verdünnungs- und Spiritualisierungsversuchen zum Trotz auch in geschichtlichen Fakten und Wahrheiten besteht" (16). Nur so erreicht man „die spezifisch christliche Wahrheit". Nicht bloß im Kreuzesereignis, sondern in der Auferstehung ist die „Kern- und Wurzelwahrheit des Christentums" zu sehen (17). Bei der heute beliebten Reduzierung der Auferstehungswahrheit auf das Fortleben der „Sache Jesu" werden „menschliche Möglichkeiten, die auch ohne Bezug auf Jesus von Nazaret zu erreichen wären", zum Mittelpunkt gemacht (18). Gegenüber einer Ablehnung der „auf die Transzendenz weisende(n) Eschatologie", für die „der moderne Mensch angeblich kein Bedürfnis mehr empfinde" (21), betont aber Sch., daß das Christentum von Anfang an mit dem Anspruch auftrat, gerade mit der Transzendenz der Welt „etwas Besonderes zu bringen" (23), auch in bezug auf „die Diesseitsbedeutung und Weltmächtigkeit des christlichen Glaubens" (24).

Der Satz, Jesus sei auferstanden, kann mehrdeutig sein. Ist die Auferstehung Christi nur „eine spirituelle Glaubenswirklichkeit", „... ein unausweisbares Glaubensgeschehen", das „gänzlich in der inneren Relation zwischen Gott und dem Glaubenden verläuft", wenn es auch von Gott gewirkt ist, oder ist „dieses Ereignis in der äußeren Wirklichkeit der Welt und der Geschichte ausgemacht und vorfindlich erwiesen", wie ja die traditionelle Theologie im Grunde „resolut auf die realistisch-geschichtliche Auffassung" setzte (27). Die Theologie hat heute „die Aufgabe einer genauen Verhältnisbestimmung zwischen Glaube und äußerer Geschichte" (28), wobei „die Lösung eines ganzen Bündels von Aufgaben verlangt" wird (29).

Bei der Verifizierung der Auferstehungswahrheit sind alle Bereiche und Methoden der gesamten Theologie beansprucht; es genügt nicht, „nach allen Regeln rational-historischer Kunst das biblische Auferstehungszeugnis in seinem ursprünglichen Sinn sichtbar und verständlich zu machen" (U. Wilckens) (29). Die historisch-kritische Methode allein kann zu sehr widersprechenden Aussagen führen (30). Sch. fragt, „ob eine mit dem Glauben zusammengehende wissenschaftliche Methode noch eine ausschließlich und eindeutig ‚historisch-kritische Methode' sein kann und ob eine solche Methode sich dann nicht bestimmte Einschränkungen gefallen lassen muß" (32). Er meint hinsichtlich der neutestamentlichen Wunderberichte ganz allgemein, daß „die reinen Historiker merkwürdiger- oder bezeichnenderweise im ganzen den Berichten des Neuen Testamentes viel positiver gegenüberstehen als die eben doch nicht als reine Historiker verfahrenden Exegeten" (32). Er weist auf H. Staudinger und P. Jordan.

Freilich glaube ich nicht, daß es sich bei der Arbeit der Exegeten am ntl Wunderproblem und ihrem Verdikt gegenüber der Faktizität mancher biblischer Wunder nur um das Ergebnis eines privaten, „weltanschaulich" bestimmten natürlichen Glaubens handelt (33)[4]. Natürlich kann die grundsätzliche Frage hinsichtlich des Wunderproblems nicht vom Historiker beantwortet werden, sondern nur durch „den Einsatz eines systematischen Denkens, das sowohl die Philosophie wie die Tradition und das Dogma der Kirche zu berücksichtigen hat" (34), wobei wiederum weder das Dogma der Kirche die Faktizität bestimmter Wundererzählungen garantieren kann, noch die Tradition, weil nicht mit den modernexegetischen Fragestellungen konfrontiert[5], immer beweiskräftig sein sollte.

Die Exegese mittels der historisch-kritischen Methode hat zunächst nur die erste Bedingung eines apologetischen Wunders zu sichern (die veritas historica seu empirica signi). Ob die zweite Bedingung des apologetischen Wunders erfüllt ist (die veritas philosophica signi), kann nur durch die philosophische Betrachtung, nicht etwa durch Tradition oder Dogma der Kirche erreicht werden. Mit seinen Methoden vermag der historisch arbeitende Exeget nur den Beweis vorbereiten helfen, den der Fundamentaltheologe zu leisten hat, daß der Anspruch der biblischen Schriften und der Lehre der Kirche, Gottes Wort vorzutragen, glaubwürdig ist.

Leider rekurriert Sch. hier (wie heute überhaupt üblich) nicht eindeutig auf die klassische Form der Fundamentaltheologie. Ich vermisse einen klaren Hinweis auf Vaticanum I (DS 3008), den duplex modus cognitionis. Die Darstellung führt zu schnell zu der Behauptung: „Die Auslegung dieses (von der Kriche lebendig verkündeten) Glaubens im ganzen und seine denkerische Vertiefung bis hin zur letzten Wahrheitsfrage kann nur in den Bereich eines theologisch-systematischen Denkens fallen, d. h. letztlich in den Bereich der Dogmatik" (35). Die Darstellung macht nicht genau deutlich, was der Mensch natürlicherweise erkennen kann und was er aufgrund der rational rechtfertigten gläubigen Übernahme der Botschaft der Kirche weiß.

Im 2. Abschn. (38–51) wird „die geschichtlich gefährdete Wahrheit" des Auferstehungsglaubens behandelt. Eine Wiederentdeckung der ursprünglichen Bedeutung der Auferstehungslehre erfolgte mit dem Aufkommen eines heilsgeschichtlichen Denkens anstelle der „in Resultats- und Gegenstandskategorien vorgehende(n) tratitionelle(n) Theologie" (49). Diese neuentdeckte Wahrheit ist aber in die Krise geraten und zwar gerade durch die Entdeckung des Geschichtlichen selbst, seiner Ambivalenz, die ständig „an der Aufhebung des Vergangenen arbeitet und so zu ihrer Selbstaufhebung als geformte und verbindliche Gestalt führen kann" (51).

Im 3. Abschn. (52–72) holt Sch. weit aus, um „die in die Krise geratene Wahrheit" darzustellen. Er beginnt bei J. S. Semler († 1791). Hier vermißt man den Hinweis, der schon angesichts der Arbeit von Hartlich–Sachs[6] zu geben war, daß es nämlich der Theologie seinerzeit nicht gelungen ist, den aufgetauchten Erkenntnissen der Religionsgeschichte eine befriedigende, diese Erkenntnis integrierende Antwort zu geben. Wenn man die Position von A. Ritschl († 1889) liest (55f), erfährt man z. B., wie sich „neue" Jesus-Darstellungen wiederholen. Sch. gibt im Übrigen einen instruktiven Durchblick durch die Entwicklung der protestantischen Theologie (52–63), die heute sogar teilweise in eine biblisch-geschichtliche Begründung des Ostergeschehens mündet, z. B. wenn für W. Pannenberg „das Ostergeschehen in seiner Faktizität und Historizität der historischen Erkenntnis durchaus nicht unzugänglich ist" (61)[7].

Solche Aussagen wie die Pannenbergs, deren Problematik auch nicht durch das wissenschaftliche Ansehen ihre Autors aufgehoben werden kann, haben die Sympathie Sch.s (62): „Das ist eine ganz klare Stellungnahme, die den Nachweis erbringt, daß man nicht gut von ‚Ereignis' sprechen kann, ohne eine gewisse Historizität zu meinen."

Hiergegen wäre aber – nicht etwa von irgend einer unbestimmten Formel aus, dem „modernen Menschen" könne dergleichen nicht mehr klargemacht werden, sondern von der Theologie aus – so zu antworten: Nur bei einer ganz bestimmten, theologisch nicht unbedingt notwendigen Auffassung von dem Auferstehungsereignis mußte es sich um eine gewisse Historizität handeln. Die Auferweckung Jesu ist ihrem unaufgebbaren Kern nach Eingang der wie immer zu denkenden wahren Menschheit Jesu in die Herrlichkeit Gottes[8]. Es handelt sich um ein mysterium stricte dictum!

[3] J. Kremer 1966; 1977; F. Mussner 1969; H. Schlier 1968; A. Vögtle – R. Pesch 1975; U. Wilckens 1974.

[4] A. Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, § 12c: Die Machttaten Jesu, Zeichen der ankommenden Gottesherrschaft (die Wunderfrage).

[5] Ders., Vera et perfecta resurrectio. Thomas von Aquin und der Glaube an die Auferstehung Christi, in: FZThPh 15, 1968, 345–366, wonach wir die Grundsätze des Thomas v. Aq. als gültig behalten und doch sehen müssen, wie seine Ausführungen über einzelne Schriftstellen exegetisch überholt sind.

[6] Chr. Hartlich – W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, T 1952.

[7] Sch. 62 zitiert von W. Pannenberg aus dessen Grundzüge der Christologie, Gü 1964, 96: „Es gibt keinen Rechtsgrund, die Auferweckung Jesu (bzw. die Erscheinungen des Auferweckten) als ein wirklich geschehenes Ereignis zu behaupten, wenn sie nicht als solche historisch zu behaupten ist". Ebd.: „Wenn wir auf den Begriff eines historischen Ereignisses hier verzichten würden, dann ließe sich überhaupt nicht mehr behaupten, daß die Auferweckung Jesu bzw. die Erscheinungen des auferweckten Jesus in dieser unserer Welt zu bestimmter Zeit wirklich geschehen sind." Nach diesen Worten betrachtete W. Pannenberg die Auferweckung bzw. die Erscheinungen als Vorgänge, die in unserer Welt feststellbar sind.

[8] „Die Auferstehung Jesu als Akt Gottes ... besteht darin, daß Jesus, seiner Menschheit nach, also nicht bloß seinem Leibe nach (!), den Daseinsbedingungen der Welt enthoben und in die Region Gottes, in die Daseinsbedingungen der Welt Gottes, versetzt wird" (vgl. demnächst A. Kolping, Fundamentaltheologie III § 7 I 3).

Was zu dem Auferstehungsleib an irdischer, einmal im Verband des eigenen Körpers des Verstorbenen vorhandener Materie dazugehört, darüber können wir nichts sagen. Nur wenn Auferstehung im Sinne einer irdischen Wegnahme der materiellen Leibesreste Jesu aus dem Grabe und ihrer himmlischen Aufnahme festzuhalten wäre, könnte man von einer gewissen Historizität der Ereignisse der Auferstehung sprechen.

Von tiefer Ambivalenz bzgl. der Deutung der Auferweckung tut sich unter der evangelischen Theologie ein Gegensatz auf (63–72). Dieser läßt die klassische Position der katholischen Theologie freilich beiseite. Einerseits ist Auferstehung nur Artikulation der „Bedeutsamkeit des Kreuzes", anderseits „ein Ereignis, das die Grenzen des Historischen wesensgenau sprengt" (W. Künneth, zit. 65). In jüngster Zeit ist unter den evangelischen Christen die Auferstehung Jesu Christi geradezu „zu einer Unterscheidungs- und Entscheidungsfrage auch innerhalb des Christentums geworden" (69). Sch. (72) will bei Behandlung des Schriftzeugnisses nicht aus dem Auge verlieren, „ob sich nicht doch eine Verbindung zwischen ‚realistischer' und ‚existentialistischer' Auffassung der Auferstehung finden lasse".

Der 2. Teil (73–168) erarbeitet den biblischen Grund der Auferstehung im Lichte des systematischen Denkens (73–168). Bei Erörterung des fundamentalen Schriftenzeugnisses muß der Dogmatiker deren Interpretation grundsätzlich von der Exegese übernehmen und daher weithin ihren Spuren folgen. Er wird „mehr auf das Zentrale und auf das Einigende dieser Berichte dringen, wie es die Kirche offensichtlich tat, als sie den Kanon bildete" (76).

Bei manchen Exegeten – das ist mir z. B. bei W. Marxsen aufgefallen – ist die Auswertung der exegetischen Ergebnisse nicht mehr durch die historisch-exegetische Methode gesichert und zu sichern, sondern geht, ohne daß der Exeget die Änderung der Betrachtungsebene kenntlich macht, in die „Herausarbeitung normativer Glaubensvorstellungen ... (unter dem) Einfluß ‚systematischer' Gesichtspunkte und Vorentscheidungen" über (vgl. Sch. 76). Anderseits kann man auch gegenüber Sch. bei seinen kritischen Fragen an die Exegese die Gegenfrage stellen, ob er von einer nicht unbedingt notwendigen Vorentscheidung her das dogmatisch Unaufgebbare beschreibe.

Die hier leitende Vorentscheidung Sch.s besteht m. E. darin, daß er in den „Erscheinungen" nicht nur tatsächliche Vorkommnisse sieht – das muß man schon gegenüber ihrer Abwertung als Sendungsinterpretamente, als bloße Bilder für die Tatsache der apostolischen Beauftragung, – sondern wie er sich diese tatsächlichen Vorkommnisse vorstellt, nämlich in der bis zum Aufkommen der streng exegetisch-historischen Methoden traditionell üblichen Weise: Der transzendente Christus bricht in diese Welt (teilweise) in Art dieser Welt ein und zwar indem er in den Erscheinungen gleichsam materiell nach Art unserer Welt auftritt. Hier hat Sch. freilich Traditionsformulierungen (siehe Sch. 196) für sich, und er kann sich dogmatisch scheinbar dadurch gedeckt fühlen, daß die „Erscheinungen" in der traditionellen (zumal von den späten Schriftzeugnissen ohne Zweifel so dargestellten) Weise vorsichgegangen zu sein scheinen. Bezeichnend geht Sch. bei Darstellung der Osterbotschaft von der Art und Weise gerade der späten Evangelien aus (77–128) und verhört die Zeugnisse des urchristlichen Glaubens nicht historisch geordnet. Eine solche Anordnung hätte die sich entwickelnden Unterschiede der einzelnen Zeugnisse unüberhörbar zum Bewußtsein gebracht.

Im 2. Teil bespricht er (1) die Osterbotschaft der Evangelien, (2) Probleme und Kritik der evangelischen Osterberichte, (3) das Osterkerygma des Apostels Paulus und (4) das theologische Wesen und die Geschichtlichkeit der Auferstehung im NT. Um die Besprechung diskutierend nicht ungewöhnlich auszudehnen, kann ich hier nur einiges hervorheben.

Es ist ernsthafterweise exegetisch unbestreitbar, daß das biblische Auferstehungszeugnis „die Tatsache der Auferweckung eindeutig ausdrückt" (79 zu Mk 16,7), ebenso, „daß das Wissen um die Auferstehung der Gemeinde und den Jüngeren durch eine Offenbarung zukommt und nicht aufgrund menschlicher Erfindung oder Überlegung entstanden ist" (79), daß dort, wo das leere Grab thematisiert erwähnt wird, die urchristliche Zeit das so ausgedrückt findet, wie sie sich das strikte Glaubensmysterium vorgestellt hat, daß nämlich die ins Grab gelegten Leibesreste Jesu in der „Auferweckung" (ein mythischer Ausdruck!) räumlich daraus erhoben worden sind (zu 80).

Wenn aber Sch. für die wunderbare Öffnung des Grabes durch den Engel des Herrn Mt 28,2–4 zugesteht, „daß hier tatsächlich unter Verwendung apokalyptischer Stilmittel die dramatische Ausschmückung eines undramatischen Faktums vorgenommen ist, die keine Historizität beansprucht" (82), wird dennoch nicht gleich jeder ernsthafte Exeget stets „von diesem einen Punkt auf das Ganze schließen und folgern", daß „vieles andere oder gar alles an den Ostererzählungen Dichtung sein" könne. E. Hirsch (82 A. 8) kann nicht als Beispiel für alle ernsthaften Exegeten gelten. Auch der Systematiker müßte an den Schriftbefund „in der intensiven, differenzierten und umfänglichen Weise" herantreten, wie es eben die Exegese tut, ohne damit schon gleich „in das Gewand eines reinen Historikers schlüpfen" zu müssen (75).

Sch. beachtet nicht immer, daß Exegeten, so Ph. Seidensticker[9], unter der Voraussetzung der Zeitmarke der jeweiligen Stelle und ihrer Herkunftssituation arbeiten; deshalb wird er z. B. einem Wort wie dem dieses Exegeten nicht gerecht, daß in der späten Schilderung Mt 28,18–20 „Christus in seiner göttlichen Vollmacht nicht mehr zwingend vor die Menschheit tritt, ... (und) deshalb diese Erscheinung nicht mehr die Grundlage des Osterglaubens sein (kann), auf den die Kirche gründet und das Heil der Menschen trägt". Der Ton rückt eben später von der Erscheinung Jesu vor den Jüngern, wo „Christus in seiner göttlichen Vollmacht (noch) zwingend vor die Menschheit" trat, auf die Bezwingung des Zweifels der Nachfahren, und denen wird vom Verhalten aller Jünger[10] erzählt, daß diese nicht bei dem Zweifel blieben. Ph. Seidensticker will keinesfalls an sich „die Bedeutung der Erscheinungen für das Entstehen des Osterglaubens" herabmindern (zu Sch. 68).

Sch. kann sich die Tatsächlichkeit der „Erscheinungsvorgänge nur so vorstellen, als ob hier entweder „objektiv in der wirklichen Welt etwas geschehen sei" (136) oder bloß „subjektive" Gründe für die Auferstehungsbotschaft vorhanden gewesen wären. Das Gegensatzpaar „objektiv–subjektiv", das übrigens genau so wie der Begriff „Legitimationsformel" nicht neutestamentlichen Ursprungs ist (zu 135f!), ist für die Erfassung der Vorgänge ungenügend. Es geht darum, ob die Jünger Erfahrungen hatten. Wie diese von den Jüngern gemachten Erfahrungen waren, können nur sie selbst uns sagen, nicht aber eine spätere Generation, auch nicht die der Evangelisten, die ihre Kunde ebenfalls aus zweiter Hand hatten (was wieder a priori nicht gegen die Echtheit zu sprechen braucht).

Deshalb bin ich als Systematiker bereits 1962[11] von dem einzigen Zeugen ausgegangen, der selbst von sich über das berichtet, was uns im NT als „Erscheinungen" des Auferstandenen begegnet. Es geht dabei nicht darum, „das paulinische Erlebnis und die anderen Erscheinungsereignisse irgendwie zu entwirklichen und zu entobjektivieren" (137), sondern sie in ihrer Tatsächlichkeit näher zu erklären. Die Realität der Erscheinungen, ihre Art und Weise und ihren genauen Inhalt darzustellen, ist nicht ein unberechtigtes, weil „unerfüllbares Desiderat" (137). Bloß von einem „Urphänomen" zu sprechen, „das von keiner Kritik aufgelöst werden kann" (H. U. V. Balthasar, zit. von Sch. 137), würde mir auf die berechtigte Frage, wie ich mir die tatsächlichen Erfahrungen der Erstjünger zu denken habe, als eine auffällige „Leerformel" (R. Pesch) vorkommen, „eine Ausflucht, eine Verlegenheitslösung", die die theologische berechtigt bohrende Frage zum Verstummen bringen möchte. Ein solches bohrendes Fragen setzt die Tatsächlichkeit des in 1 Kor 15,3–5 Verkündeten voraus.

Dabei ist es keinesfalls „nur das Dogma des historisch-kritischen Denkens, das einem Theologen die In-Beziehung-Setzung der paulinischen und der synoptischen Tradition verwehrt" (138). Das In-Beziehung-Setzen bleibt nicht verwehrt, nur muß es unter strikter Beachtung der Zeitmarke der jeweiligen Stelle geschehen. Es geht nicht darum, zu leugnen, was Offenbarung und Glaube sagen, daß Jesus in die „Herrlichkeit" Gottes aufgenommen sei, und ebenso nicht darum, „die unirdische, überweltliche Qualität des Auferstehungsleibes (der Menschen und Jesu Christi)" (Sch. 139) zu leugnen, sondern darum, die Bestimmung dessen darzustellen, was davon und dazu und darüber sich „in unserer Welt" tat. Daß „moderne" Theologen, zu denen nicht nur R. Pesch gehört, lediglich bei dieser „welthaften" Seite des Offenbarungsvorganges stehen bleiben und die „unwelthafte" Seite zusehr vernachlässigen, nenne ich die „erkenntnistheologisch monistische" Art der modernen katholischen Theologie.

Es muß nämlich dann, wenn man die welthafte Seite dargestellt hat, auch noch unbedingt darum gehen, wie man zur „unwelthaften" kommt. Sch. möchte wenigstens für den Auferstandenen einen „Einbruch" des Unwelthaften in unsere Welt annehmen, und

[9] Ph. Seidensticker, Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien, St [2]1968, 91f.

[10] „Alle", nicht nur, wie gewöhnlich (auch von Sch.) übersetzt wird, „einige" zweifeln! A. Vögtle, Was Ostern bedeutet. Meditation zu Matthäus 28, 16–20, Fr 1976, 37.

[11] A. Kolping, Art. „Auferstehung, systematisch" aaO (oben A. 2).

viele tun es mit ihm, auch solche, die sonst sehr progressistisch sind. Dogmatisch notwendig ist dieser Weg aber nicht, um die Berechtigung des christlichen Glaubens glaubwürdig zu erweisen. Natürlich wäre es möglich, daß Gott so vorgegangen wäre, wie wir uns das lange – nicht zuletzt unter den Nachwirkungen des mythischen Welterlebens und Weltvorstellens – gedacht hatten. Aber gerade daß dieser Weg so nicht stattgefunden hat, zeigt uns die Exegese historisch und kulturell (das religionsgeschichtliche Faktum des mythischen Welterlebens beachtend[12]).

Von dem Mysterium stricte dictum der Auferweckung Jesu wissen wir nur mittels der Kommunikationsweise des Wortes, das wir als Offenbarung Gottes glaubwürdig zu erkennen haben. Hier müßte man die gesamte klassische Fundamentaltheologie aufführen und insbesondere das, was die „katholische Kirche stets festgehalten hat und festhält", nämlich den doppelten Weg der Erkenntnis (DS 3008). Gerade gegen R. Pesch habe ich darauf[13] hingewiesen.

Als Krönung dieses 2. Teiles behandelt Sch. das theologische Wesen und die Geschichtlichkeit der Auferstehung im Neuen Testament. Er stellt zu Beginn die Frage, warum die Jünger den Begriff „Auferstehung" als Grund ihrer Widerfahrnisse gewählt haben und „nicht bei dem der visionär-apokalyptischen Sprachwelt entstandenen Modell der ‚Erscheinungen'" stehen geblieben sind (141). Eine ernstzunehmende Forschung müßte erklärlich machen, warum die Jünger nicht bei Erscheinungen und der durch sie erfolgten Legitimation zur Weiterverkündigung der Sache Jesu halt gemacht, sondern für die Erscheinungen den Grund in der Auferstehung Jesu Christi gefunden haben. „Die Erscheinungen (können) nicht etwas anderes zur auslösenden Ursache gehabt haben als die Auferstehung" (148). Dabei will Sch. das Verhältnis von Erscheinungserfahrungen und Auferstehung nicht in dem Sinne gelten lassen, daß die Jünger von den Erscheinungswiderfahrnissen „nur durch ein Schlußverfahren" zur Anerkennung der Auferstehung gekommen seien (149). „Die Jünger verfahren (nämlich) tatsächlich nach allem, was die Berichte sagen, nicht diskutiv und reflektierend, nicht logisch schlußfolgernd, sondern sie erkennen intuitiv und schlicht aufnehmend: sie erfahren einfach die Identität des historischen und des gestorbenen Christus mit dem Erscheinenden" (150).

Alles hängt also daran, daß „man die Erscheinungen im real-objektiven Sinne versteht" und so „die Auferstehung miterfaßt und mitaussagt" (150f). „Ein biblisch-dogmatisches Verfahren, das die Objektivität der Erscheinungen leugnet, kommt schwerlich zur Anerkennung einer realen Auferstehung" (151) (wobei es darum geht, wie „die Objektivität der Erscheinungen" zu verstehen ist!). Doch gehen wir zunächst in dem Referat über die Gedanken von Sch. weiter!

Zunächst macht er sich nun „über das Geschehen der Auferstehung als solches Gedanken" (151). Die Auferstehung – das will beachtet sein! – sieht Sch. u. a. auch als Veränderung der Leibesreste Jesu an. Diese Veränderung hatte nach ihm nicht einfach nur auf eine positive Verfügung Gottes hin keinen Zeugen (152), sondern konnte keinen haben, weil dieses aktive Einwirken Gottes in den Weltzusammenhang (die Leibesreste!) ein eigentlich schöpferisches Tun war (153), das man „nicht unter die Wirkungen und Abläufe der natürlich-irdischen Welt verrechnen und subsumieren (kann); man muß es der aller natürlich-geschaffenen Wirklichkeit übergeordneten göttlichen Wirklichkeit zuordnen" (153). Genauso unmöglich konnte deshalb ein Beobachter dem Auferstehungsakt zuschauen, wie „ein Geschöpf (nicht) den Schöpfungsakt Gottes (hätte) beobachten und bezeugen können" (154). (Die Fernsehkamera in der Grabeskammer bei dem Auferstehungsakt, die in österlichen Podiumsgesprächen immer wieder von Gesprächspartnern, die das Auferstehungsgeschehen völlig mißverstehen, aufgefahren wird, hätte demnach also nichts gesehen!)

Nun wird aber von Sch. die Auferstehung, wie es das mythische Wort nahelegt, als Wiederbelebung genau der im Grabe liegenden und in der Auferstehung aus dem Grab als belebt entfernten Leiblichkeit Jesu verstanden. Dieses aktive Einwirken Gottes in den Weltzusammenhang (152f) ist nur in gewissem Sinne, nicht in totalem eine schöpferische Tat Gottes, da hier zwar etwas Neues, bislang seinsmäßig nicht Vorhandes geschieht, aber immerhin an etwas Vorhandenem. Deshalb ist der Auferweckungsakt nicht so total schöpferisch wie der ursprüngliche Schöpfungsakt, den freilich kein „Geschöpf ... (hatte) beobachten und bezeugen können" (154). Deshalb hätte eine Beobachtung möglich sein können, insofern an der vorhandenen Leiblichkeit Jesu im Grab etwas ändernd geschah, zumindest die Aufhebung des Todeszustandes, wie auch immer dies zu denken ist. Das gilt natürlich unter der Voraussetzung, daß man sich die Auferstehung traditionell so denkt, daß die individuelle Menschennatur Jesu mit den ins Grab gelegten Leibesresten Jesu in die Region Gottes eingegangen ist.

Wenn man Auferweckung als göttliches Leben gebende Aufhebung aller welthaften Daseinsbedingungen, als Enthebung aus den Daseinsbedingungen unserer Welt in die geheimnisvolle, unserem Erkennen verschlossene Welt Gottes versteht, wird man jenseits des Todesdaseins für die Leiblichkeit Jesu nicht mehr sagen können als diese formale Bestimmung der Aufhebung der Daseinsbedingungen dieser Welt und der Hineinversetzung in die Welt Gottes. Was das inhaltlich für die Menschheit Jesu (also übrigens nicht bloß für den Leib!) bedeutet, können wir ohne Offenbarung Gottes nicht sagen. Wir wissen dann auch nichts, was nun hierbei mit den ins Grab gelegten Leibesresten Jesu, die ja keineswegs die ganze Menschennatur Jesu darstellen, geschieht, weil sich das unserem Nachdenken entzieht.

Was das Verhältnis von Auferstehung und Geschichte angeht, so kann zwar für Sch. der Mensch die Auferstehung nicht als geschichtliches Ereignis erkennen, aber wie der Mensch bei der Schöpfung die Wirkung der schöpferischen Tätigkeit Gottes erkennen kann, so möchte Sch. „die Wirkungen der Auferstehung der Historie zugänglich sein" lassen (159). Als übergeschichtliche Wirklichkeit ist die Auferstehung von der Historie nicht angreifbar (160). Aber immerhin kann der Historiker sagen, „daß hier ein historisch glaubwürdiges, aber außerordentliches Ereignis vorliege" (160), weil „die Wirkungen der Auferstehung der Historie zugänglich sind und von ihr wenigstens nach Art einer Wahrscheinlichkeitserkenntnis, über die die Historie im Grunde nie hinauskommt, erfaßt und angenommen werden können" (159).

Dabei übersieht Sch. (166) „die Notwendigkeit einer Verhältnisbestimmung zwischen geschichtlichem Ereignis und Glauben (nicht), die die Geschehnisse von Ostern im wahren Sinne als glaubensbegründende Geschichtsereignisse stehen läßt, und die doch die Erkenntnis der Ereignisse als Heilstatsachen nicht gänzlich unabhängig vom Glauben erscheinen läßt". Zur Erklärung, „wie es zu diesem Glauben kommt" (167), lehnt Sch. eine pneumatische Erkenntnisfähigkeit der Jünger, deren innerlich-gläubiges Sehen (W. Künneth), als den Glauben voraussetzend ab. Er stellt sich die Verhältnisbestimmung zwischen geschichtlichen Ereignissen (das „äußere Sehen" des leeren Grabes und der Erscheinungen) und zwischen dem Glauben so vor: „Das ‚äußere Sehen', das sowohl bezüglich des leeren Grabes wie bezüglich der Erscheinungen immer noch einen mehrdeutigen Befund erfaßte (vgl. Lk 24,37: ‚sie meinten, einen Geist zu sehen'), war noch nicht der Glaube." Der Christusglaube war in den Jüngern „zwar schlaff und kraftlos geworden, aber doch nicht völlige erstorben" (167). „Dieses bereits mit einem Anstoß zum Glauben verbundene ‚äußere Sehen' der immanenten Seite der Wirklichkeit der Erscheinung und Auferstehung wurde nun aber in der Kraft des Auferstandenen höher geführt und so überformt, daß daraus das innere gläubige Sehen der metahistorischen und transzendenten Wirklichkeit wurde, d. h. der Glaube erzeugt wurde ... Von der personalen Mächtigkeit solcher Begegnungen", wie sie in den Worten des Auferstandenen an die Jünger zum Zuge kommt, „ist wohl zu verstehen, daß sie das ‚äußere Sehen' auf die Stufe des ‚inneren Sehens' erheben und die natürliche Glaubwürdigkeit in den übernatürlichen Glauben verwandeln" (167f).

Den 3. Teil, der „die Auferstehung als Erklärungsprinzip christlichen Glaubens" für die einzelnen dogmatischen Traktate durchzieht, leitet Sch. durch Reflexionen über das Weltbild und den Wunderbegriff ein. Vom Wunder spricht er, weil es mit dem „äußeren Sehen" eng zusammenhängt, um zu dem „inneren Sehen" zu kommen.

Nach Sch. muß man schon im Auferstehungsglauben der Jünger ein Wunder sehen, weil der Auferstehungsglaube „ein besonderes Eingreifen Gottes in die Erkenntnis und in den Willen der Jünger voraussetzt. ... Der so entstandene Glaube überstieg die Leistungsfähigkeit der Jünger so sehr, daß man sich sein Entstehen nur durch einen besonderen Eingriff Gottes erklären kann"; er ist also ein „Wunder innerhalb der geistig-moralischen Ordnung, das etwa durch göttliche Kausalität zu-

[12] Beachte die drei Momente, die zum religionsgeschichtlichen Begriff des mythischen Welterlebens gehören! A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Mr 1967, 190–193. Zu der häufig nicht beachteten Unterscheidung von mythischer Vorstellungsform und den vom NT zu recht abgelehnten Inhalten heidnisch-mythischer Erzählungen A. Kolping, Einf. i. d. kath. Theologie, Mr ²1963, 30–32.

[13] A. Kolping, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung, in: MThZ 26, 1975, 56–69. Sch. verdanke ich die Aufnahme dieses Diskussionsbeitrages zu der von R. Pesch, Die Entstehung des Auferstehungsglaubens, in: ThQ 153, 1973, 201–228, inaugurierten Auferstehungsdiskussion, in der R. Pesch von dem von mir signalisierten Standortwechsel der Fundamentaltheologie ausgeht: 204. Die ThQ Tübingen hatte meine Bitte um baldigen Abdruck meines Diskussionsbeitrages leider auf den St. Nimmerleinstag vertröstet („Ist das Diskussion?").

stande bringt, was die Menschen in einer bestimmten Situation nicht leisten können" (187). Bei diesem Verständnis brauchte in der äußeren physikalischen Welt nichts geschehen zu sein.

Rein theoretisch betrachtet, wäre dieser Ausweg nach Sch. nicht unmöglich. „Nur müßte man dann eben den Erscheinungsberichten jeden Realgehalt nehmen, was an der Kompaktheit der immer wieder das gleiche bezeugenden Texte scheitert" (188). Doch steuert Sch. auf den Erweis auch durch ein physisches Wunder hin, indem er im Wunder „keine Aufhebung und Störung der Naturordnung (sieht), sondern eine anders geartete Realisierung, Verknüpfung und Verwertung ihrer Bedingungen", die „einem Unbedingten möglich sein (muß), das die Natur mit allen ihren Bedingtheiten trägt und durchwirkt" (190).

Ich selbst hatte ähnlich den Wunderbegriff definiert, daß Gott offensichtlich „nicht alles tut, was er zu tun vermöchte ... daß (er) im Rahmen eines von ihm eingehaltenen und nicht in genauen Grenzwerten angebbaren Geschehensbereiches Außergewöhnliches wirke, das uns auf ihn aufmerksam werden läßt, aber nicht mittels der Naturgesetzlichkeiten voraussehbar oder manipulierbar ist"; damit bestünde „die Staunen und Aufmerksamkeit weckende Außerordentlichkeit in der ungewöhnlichen Konstellation dieser naturgesetzlichen Abläufe"[14], indem so die zweite Bedingung des apologetisch verwertbaren Wunders (die veritas philosophica) erfüllt ist.

Ob sich angesichts dieses differenzierten Wunderbegriffs[15] die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruches der Predigt von der Auferstehung Jesu Christi zu erweisen vermag, diskutiert Sch. unter dem Stichwort „das Wunderbare an der Auferstehung" (190–199), um so in fundamental-theologischer Vorbereitung zur Dogmatik des Auferstehungsglaubens im 3. Teil überzugehen. Dabei läßt er sich im Grunde davon leiten, daß es sich bei der Auferstehung irgendwie auch um die Mitnahme der (letzten) Leibesreste, die Jesus im Todesakt eigen waren, in die Verklärung handeln müsse, und nur in deren Enthebung aus dem welthaften Grab vor sich gehen konnte. Er ist der Meinung, „daß ein zweitausendjähriger Irrtum bezüglich dieses wesentlichen Glaubensbefundes jeden Wahrheitsanspruch der Kirche grundsätzlich und für immer zunichte machen müßte ... daß ein Abgehen von dieser realistischen Auffassung einer außerordentlichen Gottestat am Leibe des Erlösers die Rede von der Auferstehung jeder Besonderheit entkleiden müßte" (196). Deshalb weist er alle neueren Erklärungen ab, die wie H. Küng zwar „an einem ‚lebenschaffenden Handeln Gottes' und an einem ‚wirklichen Geschehen' der Auferweckung festhalten ... aber (dies tun wollen) ‚bei aller Wahrung der Naturgesetze' und bei der Forderung: ‚keine Kontinuität des Leibes'" (191). Auch E. Gutwenger sagt für Sch. zu wenig, wenn „Jesus nach seinem Tode eine neue Leiblichkeit gewann, die in keiner Verbindung zu seinem Leichnam im Grabe stand" (191), und wenn er dann eine „psychogene" Auffassung von den Erscheinungen nahelegt, die sachlich keines Anhaltes an einer himmlischen Leiblichkeit Jesu bedarf (192)[16].

Zu meiner Erklärung der Erscheinungen des Auferstandenen macht Sch. (194) aufmerksam, daß ich ebenfalls bei dem Weg, zur Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruches zu kommen, Erscheinungen und Auferweckung auseinanderhalte und dann sage, daß sich Gott „bei der Bewußtmachung der ‚Auferstehung' Jesu der Mitbeteiligung auch welthafter Hilfsmittel bedient, der eidetischen Anlage des Menschen und der landläufigen Vorstellungen, die die Juden über die Auferstehung der Toten mittlerweile hatten"[17]. Offenbar möchte Sch. von mir den Vorwurf fernhalten, ich sähe bei den Urjüngern so etwas „wie die Ausbildung von anschaulichen Vorstellungen und Anschauungsbildern bei besonders begabten Jugendlichen oder mit dieser Anlage ausgestatteten Künstlern (‚Eidetiker')" (194). Von seiner Auffassung der Erscheinungen her glaubt er, mich so verstehen zu müssen, „daß selbst das in den Erscheinungen verborgene, besondere göttliche Wirken Ansatz- und Anknüpfungspunkte in der menschlichen Natur und Geisteswelt hatte und nicht ohne jede Vermittlung der gottgeschaffenen natürlichen Wirklichkeit erfolgte" (195).

Aber keinesfalls verstehe ich bei den Erscheinungen des Auferstandenen „das ... verborgene, besondere göttliche Wirken" bei der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen dahin, daß sich dieses verborgene, besondere göttliche Wirken in einem Eindruck realisiert, der von dem physisch Erscheinenden ausgeht, sondern an ein Vorher Gottes in dem Sehenden, wie Gott dessen Vorstellungsmöglichkeiten so realisiert, daß dieser mit einem (der damaligen mythischen Vorstellungsweise entsprechenden) sinnenhaften (eidetischen) Eindruck von der Gegenwart des Herrn beschenkt wurde. Daß ich dabei „das Moment der realen Begegnung" ernst nehme und eine (transempirische) Aktivität des erscheinenden Jesus nicht übergehe, hat Sch. (195) selbst gesehen.

Mit einer Erklärung des Vorgangs der „Erscheinungen" ist keinesfalls „das Wunderbare an den Ostererscheinungen auf das allgemeine Wirken Gottes in Natur und Geschichte reduziert" worden (195). Das, was Gott den Jüngern in dem so von mir beschriebenen Vorgang gewährte, ging grundsätzlich über die geschöpflichen Kräfte und Grenzen in der Weise hinaus; es stellte diese zwar im Offenbarungsakt in Dienst (mediante natura), aber erzeugte durch deren völlig außerordentliche Indienststellung etwas an Gewißheit, was sowohl nach dem Objekt (die Auferweckung Jesu), wie auch nach der Gewißheit (die Überzeugung von der Glaubenswahrheit) über das Normale wesensmäßig hinausliegt. Der Grundsatz des mediante natura bezieht sich auf die Urjünger, nicht „im Hinblick auf einen Leichnam" (197). Damit kann die für uns in diesem Leben unanschauliche Wirklichkeit des Leibes oder der Menschennatur Jesu „im Sinne einer ‚Neuschöpfung' verstanden werden, die (bei dem toten Jesus) freilich nicht ex nihilo, sondern an einer vorhandenen Materie ansetzt" (198).

Nach dieser Erklärung wird also mit dem Mysteriencharakter der Auferstehung als Vorgang und des Auferstandenen, der diesen Vorgang „durchgemacht" hat, radikal ernst gemacht. Über das übernatürliche Mysterium kann ich nur durch die Kommunikationsweise des offenbarenden Wortes Gewißheit erlangen. Wie dieses aufschließende Wort erging und worin wir dabei den Ausweis seiner Glaubwürdigkeit zu finden haben, das ergibt sich aus dem skizzierten Verständnis dessen, was die Jünger in mythischer Vorstellungsweise als „Erscheinungen" des Herrn in aller lebendigen Überzeugungskraft erfahren haben. Freilich ergibt sich von hieraus die Wichtigkeit des gedanklichen Rahmens von dem duplex modus cognitionis (DS 3008), den freilich Sch. ausdrücklich nicht erwähnt, weil er wohl auch scheinbar bei der Auffassung, die er von den Erscheinungen hat, nicht so wichtig ist, weil da das Übernatürliche ja doch irgendwie bei den Erscheinungen natürlich festgestellt werden kann.

Freiburg i.Br. Adolf Kolping

[14] A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi aaO 32f. Sch. weist daraufhin 193.

[15] A. Kolping, Fundamentaltheologie I aaO § 17 bes. 312–314.

[16] H. Küng, Christ sein, Mn 1974, 338ff. G. Lohfink, Extreme Theologie oder radikale Erneuerung des Glaubens?, in: HerdKorr 28, 1974, 539–542. E. Gutwenger, Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu, in: ZkTh 91, 1969, 32–58, hier: 32. 43f.
J. Kremer, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens, in: ThR 72, 1976, 1–12; ders., Die Osterevangelien aaO 15–18 über die in der neuesten Diskussion vertretenen Positionen.

[17] A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi aaO 41.

Wissenschaftliche Nachschrift

von Leo Scheffczyk, München

A. Kolping, der scharfsinnige Mentor einer modernen, biblisch gerichteten Fundamentaltheologie, hat dem Buch „Auferstehung" eine ungewöhnlich umfangreiche Besprechung gewidmet, die er als „Dialog" versteht. Das mag u. a. der Grund dafür gewesen sein, daß die ThRev dem Verfasser des Buches die Möglichkeit einer Antwort einräumte.

Sie darf von dem Umstand ausgehen, daß der sehr kritisch vorgehende Rezensent unter dem gewählten fundamentaltheologischen Aspekt nur zwei Teile des Buches behandeln konnte. Das ist insofern von Nachteil, als K. auf diese Weise ein nüchternrationale und begrenzte Theorie von der „Auferstehung" bieten kann, ohne die systematischen Konsequenzen für den ganzen Christenglauben bis hin zur individuellen „Auferstehung des Fleisches" bedenken zu müssen, auf denen nun gerade der Nachdruck des Dogmatikers (im dritten Teil der Arbeit) lag. Es ist (um das Bedenken zu kontretisieren) verhältnismäßig leicht, beim Oster-

geschehen das Problem des Leiblichen in den Hintergrund treten zu lassen, wenn man nicht (wie der Dogmatiker) verpflichtet ist, auch die Frage der gemeinmenschlichen Auferstehungsleiblichkeit zu behandeln, deren positive Begründung ungemein schwieriger ist als die historisch-kritischen Grenzsetzungen im Falle des Osterereignisses.

Deshalb möchte der Verfasser des Buches nicht bestreiten, daß im biblisch-fundamentaltheologischen Bereich vieles besser hätte gemacht werden können: z. B. der Beginn bei Paulus statt bei den Synoptikern (andererseits beginnen so auch W. Marxsen, H. Grass u. a.), die Berücksichtigung der Kritik von Hartlich-Sachs an dem Desinteresse der Theologie gegenüber der Religionsgeschichte oder die Beachtung der „Zeitmarken" der Ostererzählungen etwa im Anschluß an Ph. Seidensticker. Allerdings erscheint die Empfehlung der Autorität dieses Exegeten nicht überzeugend, wenn man nicht auch die schwerwiegende Kritik von O. Kuss bedenkt, die da lautet: „‚Der österliche Herr' – aber wer und was ist das? – ‚selbst trägt und sichert die Osterverkündigung der Kirche' – aber was heißt hier ‚trägt' und ‚sichert'? Und was ist denn exakt der ‚eigentliche', ‚unaufgebbare' Inhalt der ‚Osterverkündigung der Kirche'?". Der hier als Autorität herausgestellte Exeget besitzt keine denkerisch gesicherte Position, die dem Dogmatiker einen verläßlichen Ansatz böte.

Gravierend an der zupackenden Kritik sind vor allem drei gedankliche Markierungen, welche die eigene Linie K.s festlegen, die von ihm zugleich als Maßstab jedes modernen Denkens über die „Auferstehung" ausgegeben wird: das Verständnis von Weltbild und Mythos, das nahezu axiomatisch verwandte Theorem vom Handeln Gottes „mediente natura" und das theologische Erkenntnisprinzip des „duplex ordo cognoscendi" (des 1. Vatikanums: DS 3015).

Bezüglich des ersten Komplexes wird in dem Buch gesagt, daß manche Exegeten (nicht alle) bei der Kritik des alten mythologischen Weltbildes ihr eigenes philosophisches Weltbild an die Texte heranbringen und mit einem solchen weltanschaulichen Vorverständnis eine unberechtigte Vorentscheidung gegen eine leibliche und an der Geschichte haftende Auferstehung fällen. Dieses Argument wendet der Rezensent um und bezeichnet es als ein ebensolches Vorurteil, daß in dem Buche von einer leiblichen, die Geschichte betreffenden Auferstehung Christi ausgegangen werde. Der Rezensent stellt näherhin die Frage, ob nicht auch „er [der Verfasser der Arbeit] von einer nicht unbedingt notwendigen Vorentscheidung her das dogmatisch Unaufgebbare beschreibe". Im Hintergrund dieser Gegenfrage steht die Auferstehungswahrheit der „Eingang der wie immer zu denkenden Menschheit Jesu in die Herrlichkeit Gottes" sei. Die These des Buches behauptet tatsächlch mehr, indem sie in diese „wahre Menschheit" auch das Leibliche (mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen) einbezieht; denn wie kann man sich eine w a h r e M e n s c h h e i t denken, ohne den Leib zu berücksichtigen? Das ist im übrigen keine subjektive Vorentscheidung des Dogmatikers, sondern der Ausgang vom lebendigen Glauben der Kirche, der bis heute an der l e i b l i c h e n Auferstehung des Herrn festhält. Wenn der Rezensent diesen Glauben als Vorentscheidung eines Theologen bezeichnet, müßte er zunächst den umfänglichen Nachweis führen, daß die Kirche das Leibliche an der Auferstehung als überholtes Modell des alten Weltbildes abgetan hat, so daß ein Theologe bei seinem Festhalten daran einem überholten Vorurteil anhängen würde. Das aber hat die Kirche bis heute nicht nur faktisch n i c h t getan (vgl. im Gegenteil DS 3436). Es läßt sich (in einer tiefergehenden Betrachtungsweise) auch dartun, daß die Kirche das gar nicht t u n k a n n, weil nämlich die leibliche Auferstehung Jesu Christi w e s e n t l i c h n i c h t vom alten Weltbild bestimmt war oder von ihm gar hervorgetrieben wurde. Hier müßte allein schon die Tatsache zu denken geben, daß Menschen der alten Welt die leibliche Auferstehung s o w o h l annahmen a l s a u c h ablehnten, und zwar auf dem Hintergrund des g l e i c h e n W e l t b i l d e s. Also kann das Weltbild, das niemals in einem deterministischen Zusammenhang mit Religion und Glauben steht, nicht als Ursache des a u c h d a s L e i b l i c h e einbeziehenden Auferstehungsglaubens angesehen werden. Die entscheidenden Glaubenswahrheiten (auch wenn sie sich der Vorstellungen eines bestimmten Weltbildes b e d i e n e n) transzendieren zugleich jedes Weltbild und behalten auch beim Wandel des Weltbildes ihre wesentliche Gültigkeit. „Die Elementarfragen des Glaubens ... bleiben dieselben, ob es sich um ein antikes oder um ein atomares Weltbild handelt" (W. Künneth). Im übrigen steht das Weltbild nicht immer in einer kritischen Distanz zur Glaubenswahrheit, so daß sich aus ihm auch positive Hinweise auf ihre denkerische Wiederspruchslosigkeit gewinnen lassen: heute z. B. mit dem Gedanken der theoretischen Physik über die verschiedenen Bindungsformen von Materie, Körperlichkeit und Leiblichkeit (H. E. Hengstenberg).

Eine ebensolche unbegründete Identifizierung nimmt der Rezensent bezüglich der Verbindung der leiblichen „Auferstehung" Jesu mit dem Mythos vor. Der Rezensent wertet die Annahme eines Geschehens am Leibe Christi (wohl nicht ganz angemessen als „Leibesreste" bezeichnet) und von transsubjektiven Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern als Residuen eines „mythischen Welterlebens", die heute auszumerzen seien. Auch die Begriffe „Auferweckung" und „Auferstehung" werden als „mythische Worte" ausgegeben. Dahinter steht eine religionsgeschichtliche Auffassung vom Mythos, die diesen mit einer primitiven Naturerklärung und einem prälogischen Bewußtseinsstand gleichsetzt. Es ist ein „uns primitiv und unvollkommen erscheinendes Denken", welches „Überwelthaftes unreflektiert als welthaft erfährt und ausdrückt" (Fundamentaltheologie I, 155, 158). Daraufhin können alle raumzeitlichen Vorstellungen und Aussagen über göttliches Handeln (ähnlich wie bei R. Bultmann) als mythisch ausgegeben werden. Man darf jedoch mit der über Bultmann hinausgegangenen Arbeit am Verständnis des Mythosbegriffes feststellen, daß schon im Alten Testament (vgl. „Schöpfungsberichte") der Mythos aufgebrochen ist, insofern mythische Elemente zum Ausdrucksmittel einer Heilsgeschichte genommen sind. So empfängt der Mythos eine geschichtliche Akzentuierung, die im Neuen Testament noch entschiedener ausfällt; denn „der Inkarnationsgedanke ... hat die Substanz des Mythos, das Wesen der Gottheit selbst, gebunden an historisches Geschehen, an eine historische Person" (W. Pannenberg). K. gebraucht „Mythos" noch immer als „Kampfbegriff", des „modernen Weltverständnisses", als der er nach der über Bultmann hinausgegangenen Forschung (vgl. u. a. H.-P. Müller, Mythos, Tradition, Revolution, Neukirchen 1973) nicht mehr dienen kann. Seine Verwendung im alten (sehr unbestimmten) religionsgeschichtlichen Sinn soll hier (wie bei Bultmann) die Vorstellung von einem rein transzendenten Gott schützen, der nicht „welthaft" sein und handeln kann. Aber mindestens seit der Menschwerdung ist der Gott der Christen in eminenten Sinne „welthaft", wobei er durchaus nichts zu „durchbrechen" braucht (der vom Rezensenten der Gegenseite immer wieder gemachte Vorwurf der „Durchbrechung" der Natur geht heute ins Leere. Er deutet eher an, daß bei dem Angreifer selbst diese Vorstellung hintergründig immer noch wirksam ist). Man kann deshalb auch sagen, daß bei solcher „Entmythologisierung" im Christentum ein neuer „Mythos" eingeführt wird, nämlich der von der „geschlossenen Welt". Nach P. Jordan ist aber die These, „für das wissenschaftliche Denken seien Welt und Weltgeschehen geschlossen, geschlossen nämlich gegen Eingriffe unweltlicher Mächte, ganz schlicht falsch" (Schöpfung und Geheimnis, 157f.).

Auf dem Hintergrund dieses Mythosbegriffes ist auch die Verwendung des Grundsatzes, wonach Gott in der Welt „mediante natura" wirke, als Gegeninstanz gegen eine leibliche Auferstehung und gegen transsubjektive Erscheinungen zu sehen. Es ist unstreitig ein Verdienst K.s, einem „diskreteren" und „organischeren" Verständnis des Wunders in das theologische Denken Einlaß gewährt zu haben, und dies nicht zuletzt durch Einführung des Begriffes „mediante natura". Aber auch hier ist zu fragen, ob der Begriff in sich so klar ist, wie dem Leser insinuiert werden soll (was ist das „Medium": Instrument, Materialursache, Disposition?) und ob sein Anwendungsbereich eindeutig umschrieben ist. So drückt sich K. gelegentlich so aus, daß jedes Welthandeln Gott (auch das Wunder) nur „mediante natura" erfolge, andererseits aber auch so, daß „ein unmittelbares Einwirken Gottes in die Immanenz unserer Welt nicht geleugnet" werden solle (Fundamentaltheologie I, 312). Dabei werden unter dem „mediante natura" ontologisch gänzlich verschiedene Gegebenheiten gefaßt, bei denen die Anwendung des Grundsatzes wesentlich differenziert werden müßte: Hypostatische Union, das einfache Wortgeschehen und unser Gnadenleben: „Gottes Gemeinschaft mit uns vollzieht sich nicht neben unserem Menschsein, sondern durch dieses (mediante natura)" (Der Fall Küng, 30). Aber daß sich etwas nicht

„neben" der Natur vollzieht, ist doch ontologisch nicht dasselbe wie ein Geschehen „mediante natura". Die Formel „mediante natura" ist so unscharf, daß die höchsten wie die gewöhnlichsten Dinge darunter subsumiert werden können. Einige Geschehnisse aber gehen überhaupt nicht in sie ein, nämlich alle diejenigen, die zur weitergehenden Schöpfertätigkeit Gottes gerechnet werden müssen, die überzeitlich erfolgen und doch die Zeit betreffen, jedoch in einer Weise, in der die Geschöpfe nicht ausgeschaltet werden, ohne auch wiederum als Erwirker dieser Taten gelten zu können. In diese Kategorie muß auch das einer neuen Schöpfung zugehörige Auferstehungsereignis einbezogen werden.

Bei K. dagegen übernimmt die Formel „mediante natura" vor allem die Funktion, das In-Erscheinungtreten einer außerordentlichen göttlichen Machttat zu verhindern, übrigens durchaus inkonsequent; denn warum sollte sich (rein hypothetisch) das „mediante natura" nicht auch auf einen Körper beziehen können, in dem sich noch naturhafte Vorgänge abspielen? Und warum könnte Gott nicht auf Grund desselben Prinzips bei den Erscheinungen unter Einbeziehung der natürlichen Voraussetzungen auch ein außergewöhnliches transsubjektives Geschehen wirken? Es wird nicht ersichtlich, warum man diesen Grundsatz auf ganz bestimmte Äußerungen begrenzt, auf diejenigen nämlich, die in das (illegitime) geschlossene Weltbild eingehen.

So ergibt sich eine Deutung des Ostergeschehens, die in sich nicht kohärent erscheint. Der Rezensent möchte die „unirdische, überweltliche Qualität des Auferstehungsleibes" nicht leugnen, sondern eine genauere Bestimmung darüber treffen, was sich eigentlich im Ostergeschehen ereignete. An den im Grabe verbliebenen „Leibesresten" kann sich nichts getan haben, weil das eine mythologische Deutung wäre und gegen den Grundsatz „mediante natura" verstieße. Entsprechend wird die Problematik um das leere Grab übergangen, was eigentlich bei dem vielberufenen Einsatz der historisch-kritischen Methode nicht gerechtfertigt erscheint. (Man kann die an anderer Stelle erwähnte Arbeit von H. v. Campenhausen nicht mit dem Hinweis auf die Nichtbeachtung der literarkritischen Fragestellung abtun [Wunder und Auferstehung, 38]). Warum sagt K. hier nicht resolut, daß die „Leibesreste" im Grabe vermodert sind? Ähnlich verschwebend muß dann die Beurteilung der Erscheinungen ausfallen. Schon in „Wunder und Auferstehung" (46) ist gesagt, daß ein „zu äußerliches", „physikalisches" Verständnis vermieden werden solle. Aber was heißt „zu äußerlich"? Darf es dann „ein wenig" äußerlich sein? Nach der in der Rezension gegebenen Erklärung handelt es sich bei den Erscheinungen um ein besonderes göttliches Wirken, um ein „Vorher Gottes in dem Sehenden", in dem Gott die Vorstellungsmöglichkeiten des Sehenden so realisiert, „daß dieser mit einem (der damaligen mythischen Vorstellungsweise entsprechenden) sinnenhaften (eidetischen) Eindruck von der Gegenwart des Herrn beschenkt wurde". Die Erscheinungen wären demnach nur von Gott in den Sehern hervorgerufene Vorstellungen über seine Gegenwart, was der alten subjektiven Visionshypothese nahekommt. Dies wird zugleich als das „besondere göttliche Wirken" anerkannt, als das „Außerordentliche" an den Erscheinungen. Aber man darf hier wohl zurückfragen: Was soll daran Außerordentliches sein? Die Erfahrung der Gegenwart Christi ist doch ein in der Heilsordnung immer wieder vorkommendes Gandengeschehen. Wenn dann noch gesagt wird, daß der Begriff „Auferstehung" selbst ein mythisches Wort sei (an dem der moderne Mensch doch eigentlich nicht mehr festhalten sollte), reduziert sich das biblische Auferstehungsgeschehen auf eine Gnadengegenwart Jesu Christi, die die Jünger unnötigerweise mythologisch aussagten und vergröberten. Das „Wunder" der Auferstehung erscheint hier geradezu mit dem „Wunder" des Glaubens gleichgesetzt. Man dürfte demgemäß unseren „Auferstehungsglauben" auch so formulieren, daß er besagte: Wir glauben an den Glauben der Jünger von Christi Gegenwart nach seinem Tod.

Allerdings ist zuzugeben, daß K. (und das beweist seinen eigenständigen Ansatz) in einem Punkt das objektive Moment insofern wieder einholt, als er an der himmlischen, verklärten Existenz des „Auferstandenen" festhält. Das geschieht im Rahmen des von ihm ebenfalls verdienstvoller Weise in Erinnerung gebrachten Grundsatz vom „duplex ordo cognoscendi", der der „unwelthaften" Seite des Ostergeheimnisses voll Rechnung tragen soll. Der Rez. nimmt also den „Auferstandenen" und sogar „die überweltliche Qualität des Auferstehungsleibes" ernst, ohne an dieser Stelle den Einwand zu fürchten, daß er hier wieder in mythisches Denken zurückfalle. Aber der Dogmatiker muß hier begrifflich exakter vorgehen. Er kann nicht vom „Auferstandenen" sprechen, ohne die „Auferstehung" genauso ernst zu nehmen. Darum kann nun der Einwand nicht unterdrückt werden, das K. nicht zu sagen weiß, w e r oder w a s eigentlich auferstanden ist. Der ins Grab gesunkene Leib war es ausdrücklich nicht. Das Geistprinzip („Seele") kann es auch nicht gewesen sein (unter der Voraussetzung, daß nicht die „Ganztodtheorie" vertreten wird), die Person als solche ebenfalls nicht, weil es sich nach dem Glauben der Kirche um die Person des Logos handelt. K. wird solchen bohrenden Fragen möglicherweise mit der Auskunft begegnen, daß wir „jenseits des Todesdaseins für die Leiblichkeit Jesu nicht mehr sagen können als [eine] formale Bestimmung der Aufhebung der Daseinsbedingungen dieser Welt". Er rekurriert hier auf ein letztes Geheimnis, „das sich unserem Nachdenken entzieht". Aber seit wann dürfen wir über ein Geheimnis nicht nachdenken, und wer will von sich aus die Grenze dafür setzen? Das Unangemessene an dieser Position scheint in einer Auffassung vom „duplex ordo" grundgelegt zu sein, die keine Verbindung der beiden „ordines" kennt. Es ist, wie wenn hier zwei Schubfächer nebeneinanderstünden, von denen eines mit den jedes „Übernatürliche" ausschließenden Ergebnissen der historisch-kritischen Methode angefüllt ist, das andere mit den ohne jede Einschränkung zugegebenen Mysterien und „außerordentlichen" Wahrheiten wie Tatsachen der „unwelthaften" Wirklichkeit Gottes, deren der Mensch im Glauben inne wird. Nur: die beiden Wirklichkeiten sind wie mit einem feinen Seziermesser von einander getrennt.

Es zeugt von dem Problembewußtsein des Rezensenten, daß er diese Trennung zuletzt doch noch zu überwinden sucht, nämlich durch den Rekurs auf das offenbarende Wort. Daß das alles in der Wirklichkeit des göttlich Unwelthaften so außerordentlich und geheimnishaft ist und bleibt, ergibt sich aus dem „aufschließenden Wort", das an die Jünger erging. Zu diesem „aufschließenden Wort" gehört alles, „was die Jünger in mythischer Vorstellungsweise als ‚Erscheinungen' des Herrn in aller lebendigen Überzeugungskraft erfahren haben". Aber es scheint, daß in diesem Rekurs das Inkohärente der Theorie erst vollauf deutlich wird; denn dieses Wort, d. h. das ganze Auferstehungkerygma, ist doch zuvor des langen und breiten als welthaft, als mythisch und als falsche Objektivierung kritisiert worden. Wie kann man es am Ende zur Schließung des Spaltes zwischen „Welthaftem" und „Unwelthaftem" heranziehen und zum (natürlichen) Ausweis der Glaubwürdigkeit des Mysteriums der Auferstehung. Der Systematiker wird hier die Befürchtung nicht unterdrücken können, daß der historisch-kritische Forscher, nachdem er mit der Berufung auf den Mythos im Wort des Neuen Testamentes alle Schlüsse gegen den objektiven, geschichtlich-übergeschichtlichen Realgehalt der Auferstehung gezogen hat, den letzten Schluß sich selbst zieht. Damit soll dem hochgeschätzten Gelehrten das Recht und die Relevanz der Kritik an einem anders gearteten dogmatischen Aspekt nicht abgesprochen werden, wohl aber doch darauf hingewiesen werden, daß das real-heilsgeschichtliche Denken des Dogmatikers seine Berechtigung hat, zumal in einer Zeit, da das „Christentum ... seinen triumphierenden Gegner so viele Zugeständnisse [macht], so sehr in Angst vor der aufklärerischen Kritik lebt und sich unter deren Schlägen beugt, daß es ... nicht mehr den Mut aufbringt, zahlreiche Wesensbestandteile seines eigenen traditionellen Weltbildes zu präsentieren" (L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, 1973, 112f.).

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. G. Johannes B o t t e r w e c k und Helmer R i n g g r e n. Bd II, Lfg. 7–9: ḥādaš – ḥāmaṣ. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1976–1977). Sp. 769–1068 mit Register und Titelbogen zu Bd II. br. Lfg. 7 + 8 = DM 19.80, Lfg. 9 = DM 26.50

Mit diesen letzten drei Lieferungen liegt das inzwischen wohlbekannte Werk bereits in seinem zweiten Band vor, was für jeden, der damit arbeitet, sehr erfreulich ist. Gegenüber Bd I werden gemäß dem Vorwort (VII) in Bd II „ – auf mehrfachen Wunsch hin

– die hebräischen Wörter und Zitate nur ausnahmsweise noch in hebräischer Schrift geboten, sonst aber transkribiert". Die Herausgeber „hoffen, daß dadurch vielen Lesern die Benutzung des Wörterbuches erleichtert wird" (ebd). Außerdem erleichtert ein „Konkordanz-Schlüssel" das Zurechtfinden des Lesers in den verschiedenen Zählweisen der ugaritischen Texteditionen. Insbesondere die durchgängige Transkription nimmt der Rezensent im Hinblick auf die Praktiker und Nichtexegeten unter den Lesern dankbar zur Kenntnis.

Ansonsten sei wiederum auf ein paar Einzelheiten hingewiesen. Im Zusammenhang mit Hld 7,14 (Art. ḥādaš v. R. North) wird irrtümlich von einer „Braut" gesprochen, statt neutral von einem „Mädchen" (der Text bezieht sich weder ausdrücklich auf Brautschaft noch auf Heirat o. dgl.). Ferner wird noch weniger zutreffend behauptet, die Betreffende erscheine „als Baum voll ‚mit allerlei köstlichen Früchten, neuen und auch alten'" (Sp. 778). Zu dieser These ist North dadurch gelangt, daß er Hld 7,14 mit 7,13 zusammensieht, 7,14 ist aber ein kleines Gedicht für sich. Die „Tür"-Metapher von 7,14b suggeriert als Hintergrund eher das Bild der Hausfrau, die ihren Gatten mit den auf der oberen Türschwelle aufbewahrten Früchten des gemeinsamen Hauses erfreut, indem sie zu den altbekannten immer wieder neue beibringt – ein Ausdruck für das Faszinosum des Weiblichen, dessen Symbol das Haus (Gefäß) ist: Der Mann kennt die Reize der Frau und kennt sie niemals so sehr, daß er nicht immer wieder von neuem durch sie überrascht würde.

Sehr interessant ist die von H. D. Preuß (Art. ḥāwāh) erwähnte These O. Keels, der orientalische Huldigungsgestus der Proskynese weise eine Beziehung zu „dem aus der Verhaltensforschung bekannten Totstellreflex" auf (Sp. 787, vgl. Ex 24,11; 33,22, wonach kein Mensch Gott schauen kann und am Leben bleibt). Hier hat dankenswerterweise ein Stück moderner Verhaltensforschung und Psychologie den Hintergrund eines atl Brauches aufgehellt, was noch viel öfter geschehen könnte und sollte.

Lehrreich ist auch für das Verständnis von Hld 8,9a der Hinweis von W. Th. In der Smitten (Art. ḥômāh) auf ägyptisch ḥm.t „unreifes Mädchen" (Sp. 810). Schon die Etymologie weist also auf die (vermeintliche) Unreife der „kleinen Schwester" (in den Augen ihrer Brüder!) hin.

Als Beleg für ḥîl „Wehen" (A. Baumann, Sp. 900) wäre neben Jes 13,8 Mich 4,10; Ps 48,7b zu stellen.

A. Caquot (Art. ḥālāb) arbeitet gut die Symbolik der Milch im AT heraus (Sp. 948f).

Regensburg Günter Krinetzki

Bühlmann, Walter: **Vom rechten Reden und Schweigen.** Studien zu Proverbien 10–31. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoek & Ruprecht 1976. 371 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 12). geb.

Bühlmanns Anthologie mit dem Thema „Vom rechten Reden und Schweigen" umfaßt 75 masoretische Verse aus dem Buch der Sprichwörter.

Zur besseren Übersicht gliedert er das Spruchmaterial in sieben Gruppen: Die Schönheit der Rede (1), Freimut und Zuverlässigkeit (2), Zurückhaltung (3), Schweigen (4), Reden zur rechten Zeit (5), die heilbringende Kraft der Rede (6), und: Macht und Ohnmacht der Zunge (7). Dabei entfallen auf die Gruppen (5) und (7) nur ein (Spr 15,23) bzw. zwei (Spr 16,1; 18,21) masoretische Verse, während die Gruppe über Freimut und Zuverlässigkeit mit 25 als die gewichtigste erscheint.

Dem Vf. kommt es aber weniger auf Statistik an (wiewohl er seine Dissertation mit diesem Wort beginnt), als auf philologische und interpretatorische Kleinarbeit. Damit begibt er sich auf ein ebenso vernachlässigtes wie notorisch dornenreiches Gebiet: die der hebräischen Literatur ohnehin eigene Verknappung im Ausdruck ist hier bis zur Unverständlichkeit durchgeführt; außerdem kommt dem Ausleger der freistehenden Einzelsprüche kein Kontext zu Hilfe. So ist es kein Wunder, daß selbst in einer Exegetengeneration, in der „Weisheit" Mode ist, die intensive Arbeit am Einzelspruch das Reservat weniger Spezialisten wie Hermisson, Dahood, van der Weiden, Barucq und vor allem McKane blieb. Zu dem, was diese Autoren mit Erfolg (und auch Mißerfolg) erarbeitet haben, fügt B. das Seine hinzu. Besonders das Verständnis von wenigstens einem Dutzend Sprüchen (10,19.21; 12,25; 13,17; 15,14; 18,21; 22,21; 25,11f.27; 26,4f) dürfte er entscheidend gefördert haben, wobei sein Vorgehen signalisiert, daß die Zeit der wilden Konjekturen in der Sprichwörter-Exegese vorbei ist. Auch wo B. über das bisherige Verständnis nicht hinausgeht, gibt er manchen wertvollen Hinweis aus seinem sicheren (und nur selten übertreibenden) Gefühl für Stilistik und seiner bemerkenswerten Kenntnis der palästinischen Volkskunde.

Grundsätzliche Kritik möchte ich nur an einem Punkt üben: an der Beschränkung auf Spr 10–31; sie hat zwar den Vorteil der Konzentration, aber den Nachteil der mangelnden Profilierung. Mehr Konturen hätte die Arbeit durch Heranziehen von Lehrreden gewonnen, denn in ihnen begegnen anschauliche Warnungen vor verführerischer Schmeichelrede (Spr 5,3ff; 7,13ff; J. N. Aletti, „Séduction et parole en Prov I–IX", VetTest 27, 1977, 129–144) und Diskussionsregeln (Sir 11,8; 32,7ff; aus Qumran: 1 QS 6,10ff; Mischna Abot 5,7), während die knappe Spruchform die Tendenz mit sich bringt, vom Reden möglichst abstrakt und unter Absehen von der konkreten Situation zu sprechen. Die Tendenz zum Abstrahieren kann auch erklären, warum nur ein Spruch vom rechtzeitigen Reden handelt (15,23) und Diskussionsregeln so spärlich sind (18,13; 26,4f).

Die sorgfältige und fleißige Arbeit des belesenen Verfassers hat es verdient, daß man sie ergänzt und in Kleinigkeiten korrigiert:

1. Zu einzelnen Sprüchen:

10,10: Zur umstrittenen Zeichensprache von Gaunern vgl. G. E. Bryce in JBL 94 (1975) 19–37; es wäre auch hinzuweisen auf A. W. Sjöberg in Journal of Cuneiform Studies 24 (1972) 109. Im verwandten V. 16,30 weist LXX vielleicht richtig auf „the staring gaze of the evil man, which betrays his character", J. A. Emerton in OTWSA 15/16 (1972/73) 20f. – 10,18 (und 25,10): dibbah = Anklage, vgl. akkad. dabābu „Rede, (gerichtliche) Klage", P. J. Van Zijl in OTWSA 15/16 (1972/73) 96–107. – 10,31: das Abschneiden der Zunge läßt sich als Strafe nachweisen, vgl. Codex Hammurabi § 192. – 11,12; baz ist nach dem Subst. buz „Spott" mit „verspotten" zu übersetzen. Der ḥsr–lb ist der „Schwachkopf". – 12,18: ist vielleicht zu übersetzen: „Mancher Schwätzer (verursacht Wunden) wie Schwertstiche, aber die Zunge des Weisen (bringt wieder) Heilung." – 19,28: liṣ hif. bedeutet „(das Recht) verdrehen" analog lâṣu Gtn „(eine Botschaft) verdrehen" im Amarnabrief 162, 75. Der leṣ ist nicht der „Spötter, Schwätzer", sondern der Trotzkopf, Taugenichts, Tunichtgut, Störenfried, korrupte Mensch (vgl. Gesenius–Buhl). – 20,15: Doch wohl komparativisch zu übersetzen: „Gold und Korallen gibt es viele, eine seltenere Sache sind verständige Lippen." – 22,20: M. S. Seale deutet šališim als „metrische Sprüche": Actes du 29e congrès des Orientalistes, Etudes sémitiques, Paris 1975, 63f. – 23,15: Mein Sohn, wenn dein Herz weise ist, wird sich mein eigenes Herz richtig (gam) freuen." Zu gam vgl. Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf 1975, 48 zu Spr 1,26. – 23,33: leb meint hier wohl „Kehle", vgl. H. L. Ginsberg in Encyclopaedia Judaica VIII, Jerusalem 1971, s. v. „Heart". – 25,11: nicht Äpfel, sondern Aprikosen, vgl. G. R. Driver in Journal Jew. Stud. 24 (1973) 4. – 25,12: Ein Anonymus übersetzt ḥlj ktm pinōsis chrysē (Field, Hexapla II z. St.), wozu M. Letronne bemerkt: „Anneau d'or où l' on a passé une perle, ornement encore usité de nos jours, en Perse et en Arabie, pour le nez ou les oreilles" (Fragments inédits d'Anciens poëtes grecs, Paris 1862,22). – 25,13: Wenn Schnee erreichbar war, hat man ihn durchaus zur Kühlung von Getränken verwendet, vgl. Sueton, Domitian 20 („Schnee, auf Weinmet gegossen"); Xenephon, Memorabilia II, 1,30; Hieronymus PL 23,914 (Tyrer holen im Sommer Schnee vom Hermon); E. F. K. Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland IV, Leipzig 1819, Nr. 913) und F. Delitsch (Spr-Kommentar z. St.) verweisen auf analoge Sitten im vorindustriellen Orient. Vgl. R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology VI, Leiden ²1966, Kap. 2. – 26,33: vgl. jetzt M. Dietrich u. a. in Ugarit-Forsch. 8 (1976) 37–40. – 27,5: Offener Tadel ist besser als verborgene Liebe. Bühlmanns Übersetzung „gut ist ... und nicht ..." entschärft die Paradoxie (ähnl. 28,23). Daß diese von H. H. Schmid stammende Deutung falsch ist, hat G. S. Ogden, The Tob-Spruch in Qohelet, Diss. Princeton 1975, 42f gezeigt.

2. Was den sozial- und kulturgeschichtlichen Hintergrund der Spr betrifft, äußert sich der Vf. etwas zu knapp und undifferenziert (326ff). In der neueren Forschung beginnt sich das Bild der Schreiber- und Beamtenschule immer deutlicher abzuzeichnen. Die Schule ist eine aus dem Ausland importierte Institution, die den bescheidenen Verhältnissen Israels angepaßt wurde (Lang, Frau Weisheit 14f); wichtige Evidenz für sie ist durch mehrere Abecedarien in althebräischer Schrift gegeben, vgl. A. Lemaire, A Schoolboy's Exercise on a Ostracon at Lachish: Tel Aviv 3 (1976) 109f; P. Bordreuil/A. Lemaire in Semitica 26 (1976) 45–63: Siegel Nr. 25,26, 37.

3. Bühlmann nennt das Buch „Proverbien", die Einzelstücke Sprichwörter, Proverbien oder Sentenzen. Man sollte die Einzelstücke nur „Sprüche" nennen und das ganze Buch am besten ebenso. Die Loccumer Richtlinien schreiben seltsamerweise „Sprichwörter" vor, was für eine Sammlung von Kunstsprüchen irreführend ist. Schon 1778 hat J. D. Michaelis vorgeschlagen, den damals geläufigen Titel „Sprichwörter" zugunsten von Luthers „Sprüchen" aufzugeben (Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, Bd VII, Göttingen 1778, S. 1 der Anm.).

Wer sich mit den Sprüchen beschäftigt, greift mit Gewinn zu Bühlmanns Buch.

Tübingen Bernhard Lang

Calloud, Jean: **Structural Analyse of Narrative.** Translated by Daniel Patte. – Philadelphia, Pennsylvania / Missoula, Montana: Fortress Press / Scholars Press (1976). XV, 108 S. (The Society of Biblical Literature. Semeia Supplements 4) kart. $ 3.95

Schon in den sechziger Jahren hatte Edmund R. Leach (The Legitimacy of Salomon..., in: Archives européennes de sociologie 7 (1966); Genesis as myth and other essays, London 1969) die linguistischen Hypothesen von Lévi-Strauss auf biblische Textanalysen angewandt. Seit 1967 bildete sich dann um A. J. Greimas von der École pratique des Hautes Études, Sektion VI, in Versailles und später in Chantilly eine Arbeitsgemeinschaft von Sprachwissenschaftlern und Exegeten, die Texte der Evangelien und der Apostelgeschichte unter strukturalistischen Gesichtspunkten analysierten. Zu dieser Arbeitsgemeinschaft gehörten Gérard Bucher, Michel de Certeu, Claude Chabrol, Joseph Courtès, Louis Marin, François Rastier, Jean-Louis Tristani, aber auch Edgar Haulotte und Xavier Léon-Dufour.

Die Arbeit dieser Gruppe führte im Juni 1971 zu einer ersten Publikation in der Zeitschrift Languages Nr. 22, die in deutscher Übersetzung als Buch vorliegt: C. Chabrol – L. Marin, Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München (Kösel) 1973. Weitere Früchte dieser Arbeitsgemeinschaft sind L. Marin, Sémiotique de la Passion. Topiques et figures, Paris 1971; R. Barthes u. a., Analyse structurale et exégèse biblique, Neuchâtel 1971; X. Léon-Dufour u. a., Exégèse et Herméneutique, Paris 1971, das in deutscher Ausgabe vorliegt: X. Léon-Dufour (Hrsg.), Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, München (Kösel) 1973. Aus der Zielsetzung dieser Arbeitsgemeinschaft ist dann auch das Buch von Jean Calloud, Analyse structurale du récit. Eléments de méthode, Lyon (Édition Profac) 1973 entstanden, das hier in der englischen Übersetzung von Daniel Patte vorgestellt werden soll. Jean Calloud ist Professor für Exegese des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Lyon und am Theologischen Zentrum von Meylan bei Grenobel. Der Übersetzer des Buches, Daniel Patte von der Vanderbilt Universität, hat sich durch sein Buch „What is Structural Exegesis?", Philadelphia: Fortress Press 1976, als Kenner der Materie erwiesen.

Das Buch von C. umfaßt zwei Teile: Zunächst wird die von A. J. Greimas entwickelte Methode einer strukturalen Analyse von Erzähleinheiten und ihre Bedeutung für die exegetische Auswertung von Perikopen der Evangelien und der Apostelgeschichte vorgestellt (S. 1–46). Dann wird im zweiten Teil ein konkretes Beispiel von Strukturanalyse an der Perikope der Versuchung Jesu in der Wüste Mt 4,1–11 durchgeführt (S. 47–108). Eine ähnliche Strukturanalyse derselben Perikope findet sich auch bei Marin, Sémiotique de la Passion, Paris 1971, S. 111–123, doch fußt Calloud konsequenter auf dem semiolinguistischen Ansatz von Greimas, während L. Marin mehr von Jacques Lacan's Signifikantenanalyse beeinflußt ist.

Zunächst wird der Begriff der Struktur als Serie von inneren Operationen im Text definiert, die als programmatische Sprachprozesse in der Analyse registriert werden müssen. „Was geht eigentlich im Text selbst vor sich?" ist die entscheidende Frage. Die Antwort liegt in der schrittweisen Enthüllung der morpho-syntaktischen Strukturen im Erzählungsvorgang des Textes. Dabei sind vor allem die von Greimas festgestellten Aktanten-Rollen zu klassifizieren und die sukzessiven Transformationen in der Erzählung festzustellen. Im dritten Kapitel des ersten Teils (S. 37–46) wird dann, immer noch in der Linie von Greimas, die Analyse der semantischen Inhalte einer Erzähleinheit behandelt. Das „Zwischenspiel der Bedeutung in syntaktischen Kombinationen" muß erhoben werden, um den „Sinn" der Erzählung in den Griff zu bekommen.

Im zweiten Teil des Buches wird nun die Versuchungsgeschichte beispielgebend strukturalistisch exegetisiert. Vf. zerlegt die ganze Erzählung in 16 Kleineinheiten (Lexie) und untersucht in jeder die innertextlichen Funktionen, die Aktantenrollen sowie die syntaktischen Sequenzen (S. 47–73). Der zweite Teil des zweiten Kapitels widmet sich dann der Analyse der semantischen Inhalte der Versuchungsgeschichte, entsprechend den zwei Schritten in Greimas's Hauptwerk „Strukturale Semantik" und „Vom Sinn". Welche Sinnbedeutung resultiert nun aus der Registrierung der innertextlichen Funktionen? Wie spielen die Aktanten Jesus, Satan, Geist, Gott, Engel, Menschen in dieser Erzählung zusammen? In der Versuchungserzählung hat der Satan (Böser, Versucher) immer die Rolle des Anti-Senders gegen Gott und Geist. Der Satan testet Jesus, ob in ihm Gott anwest oder nicht. Daher operiert die Erzählung mit den Gegensätzen Anwesenheit Gottes – Abwesenheit Gottes; Immanenz – Transzendenz; allgemeinmenschliche Situation – außergewöhnliche Kondition Jesu; Zufriedenstellung – Mangel; Not – Wunsch. Die Rolle des Aktanten „Jesus" wird im Kontext der Erzählelemente „Vierzig Tage", „Brot oder Wort", „Tempel und Leib" beschrieben.

Die tiefgehende theologische Interpretation der einzelnen Textelemente und ihres inneren Zusammenhanges mit dem Hauptaktanten „Jesus" sind teilweise überraschend und faszinierend. Jedenfalls darf man angesichts dieser Fülle theologischer Deutungsmöglichkeiten nicht mehr davon ausgehen, linguistische Strukturanalysen erschöpften sich in atomistisch-sterilem Formalismus. Sie müssen nicht in Formalismus stecken bleiben. Sie können zu tieferen theologischen Einsichten in den Textwillen führen, als intuitiv erfühlte Exegese sie zu eröffnen vermochte.

Es ist klar, daß die semiolinguistische Methode von Greimas keine Exegese ist und auch nicht sein will. C. weiß das und betont es mehrfach. Vielmehr liefert Greimas nur die Hintergrundtheorie, auf der eine anwendbare exegetische Methode entwickelt werden kann. Und diese Umsetzung Greimas'scher Texttheorie in exegetische Praxis versucht C., und man muß sagen, dieser Versuch ist einleuchtend und erfolgverheißend. C. bietet eine für jeden aufgeschlossenen und interessierten Exegeten verstehbare Einführung in die Strukturale Analyse biblischer Texte und erläutert die Prozedur didaktisch geschickt an einem konkreten Beispiel strukturanalytischer Textbehandlung. Die neue Methode erlaubt es, in einer sprachwissenschaftlich verantwortbaren Weise besser die Intentionalität des Textes aus seinen Strukturen und seinem inneren Funktionieren zu erheben, als das mit den traditionellen Methoden der Exegese möglich war. Mit Hilfe der strukturalen Analyse lassen sich die narrativen Prozesse in biblischen Texten schärfer erfassen, die biblischen Texte können besser verstanden werden. Die hermeneutische Praxis herkömmlicher Exegese erfährt durch die neue Methode eine echte Bereicherung. Freilich ist die neue Methode der Strukturanalyse noch im Stadium der Erforschung, ist noch unfertig und vorerst ad experimentum in die Exegese einzulassen. Wie fruchtbar sich aber die am Aktantenmodell von Greimas orientierte Strukturanalyse mit traditionellen Exegesemethoden verbinden läßt, zeigt z. B. auch die Habilitationsschrift von Franz Schnider über Lukas 15 (masch., Regensburg 1976). C.s Buch in deutscher Übersetzung könnte dazu helfen, auch hierzulande manche Vorurteile gegen strukturanalytische Methoden in der Exegese abzubauen.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Resenhöfft, Wilhelm: **Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen.** Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers Lk 1–2. – Bern/Frankfurt a.M.: H. Lang/P. Lang 1974. 90 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie Bd 39) br. lam. sfr 22.–

Mit Hilfe einer als „Integral-Analyse" bezeichneten, vom Vf. am Buch Genesis entwickelten Methode (vgl. ders., Die Genesis im Wortlaut ihrer drei Quellenschriften, 1974 als Band 27 in der o. a. Reihe) wird für die Apg eine Zwei-Quellen-Theorie vorgeführt, nach der der zweite Teil des lukanischen Doppelwerks auf zusammenhängende Darstellungen zweier Augenzeugen zurückgeht.

Wichtigstes theologisches Unterscheidungsmerkmal ist die Verwendung des κύριος-Prädikats: Die ältere Quelle gebraucht κύριος für Gott, die jüngere für Jesus (für Gott: θεός) – eine „erstaunliche Parallele" zum quellenscheidungsrelevanten Wortgebrauch von „Jahwe" und „Elohim" (9). Dabei wird die Abfassungszeit jeweils am letztberichteten Ereignis abgelesen (also etwa 44 für die ältere Quelle). Die ältere dieser Quellen hat der „Evangelist" (Apg. 21,8) Philippus, die jüngere Timotheus verfaßt. Lukas hat beide vereinigt. Ein späterer Redaktor hat das lukanische Gesamtwerk nochmals überarbeitet. Die Philippus-Quelle liegt bereits im Lukas-Evangelium vor; in ihr war der Einschnitt zwischen Lk und Apg-Stoff nicht vorhanden („Lk 24,52 verbindet sich mit AG 1,13 ohne Bruch", 68). Sie schließt mit dem – später umgestellten – Vers 9,31 als Schlußsatz zum Bericht über den Tod des Herodes; ein Kapitel über das Apostelkonzil wurde – etwa 10 Jahre später – nachgetragen. Auf die Timotheus-Quelle gehen nicht etwa nur die übrigen Stoffe zurück, sondern diese reicht vom Anfang bis zum Ende der Apg. Timotheus steht hinter dem „Wir" der Wir-Berichte. (Daß er außerdem noch in 3. Person auftaucht, stört Vf. nicht.) Die Beauftragung zur Abfassung seines Berichts geht laut 2 Tim 4,5f („Treibe das Werk eines Evangelisten") auf Paulus zurück (49). Wo Philippus und Timotheus parallel berichten, feiert die „Integral-Methode" ihre Triumphe: Nicht nur dort, wo es Spannungen zu erklären gibt, sondern wo immer ein Text genügend Redundanz hat, wird die Schere angesetzt, um ihn in zwei selbständige, vollständige Fassungen zu zerlegen. Die jeweiligen Quellenzuweisungen sind geleitet vom Interesse am historisch Verläßlichen. Mirakelhaftes wird der

nachlukanischen Redaktion zugewiesen; Widersprüche zu Paulusbriefen in historischen Detailfragen werden durch Umstellungen behoben. Für die Willkür des Verfahrens im einzelnen nur ein Beispiel: Die Notiz über die Rückkehr des bekehrten Saulus nach Jerusalem Apg 9,26–29 wird an Apg 11,30 (Saulus und Barnabas als Gesandte der antiochenischen Gemeinde in Jerusalem) angefügt, durch Apg 22,17–21; 26,18 (nach entsprechender „Rücktransponierung" von Rede- in Berichtform!) fortgeführt und mit 12,24 abgeschlossen.

Zur Begründung seiner Thesen braucht Vf. nicht ganz 20 Seiten; der übrige Inhalt des Buches besteht aus dem mit Quellenzuordnungen versehenen (nicht näher gekennzeichneten deutschen) Text der Apg sowie einem entsprechend gestalteten Anhang zur Quellenscheidung in Lk 1–2 (entstanden in der Täufergemeinde „in Konkurrenz und in Anlehnung an christliche Vorstellungen", vom postlukanischen Endredaktor durch Umverteilung der Aussagen vom Täufer auf Jesus in die christliche Form gebracht: 85f).

Benutzt werden 2 Nachschlagewerke, 8 Kommentare (z. T. überholte Ausgaben) und 6 sonstige Veröffentlichungen; außerdem fällt der Name Blass. Erklärung dafür: „Die bisherigen Versuche zur Quellenanalyse der AG gingen methodisch und in den Ergebnissen so andersartige Wege, daß eine Diskussion dessen nur eine Belastung gewesen wäre" (10). Dasselbe gilt vice versa.

Münster Karl Löning

Donahue, Johan R.: **Are You The Christ?** The Trial Narrative in the Gospel of Mark. (Missoula): (University of Montana) (1973). XI, 269 S. (SBL Dissertation Series 10) kart. $ 2.50

Stock, Klemens: **Boten aus dem Mit-Ihm-Sein.** Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus. – Rom: Biblical Institute Press 1975. XXVII, 228 S. (Analecta Biblica 70). Ppb. Lit. 8500

Die beiden Dissertationen, gefertigt unter Anleitung von N. Perrin in Chicago und A. Vanhoye in Rom, spiegeln zwei verwandte Wege gegenwärtiger redaktionskritischer Arbeit am Mk-Ev. Während Donahue (31–51) ausführlichere methodologische Reflexionen vorlegt, begnügt sich Stock (4f) mit knappen Hinweisen; ihm geht es „zunächst darum, die Aussage der angegebenen Texte, so wie sie vorliegen, genau und vollständig herauszuarbeiten, die Aussage, die ihnen von ihnen selbst her und von ihrem Kontext her zukommt" (4), was vor allem durch Textvergleichung ermöglicht werden soll; die redaktionskritische Fragestellung bezieht sich vor auf die „Kombination von Textgruppen" (5). Donahue bespricht die redaktionskritischen Verfahren der Scheidung von Tradition und Redaktion, der Kompositionskritik, der Untersuchung von Themen und Motiven; auch ihm kommt es nicht so sehr auf die genaue Bestimmung vormarkinischer Überlieferungseinheiten an, zumal er – wie Stock – Markus als schöpferischen Autor sehr hoch einschätzt. In beiden Untersuchungen bleibt das Verhältnis von Tradition und Redaktion unscharf, weil literarkritische Analysen (Erörterung der Frage nach der Einheitlichkeit oder Zusammengesetztheit einer Überlieferungseinheit) fehlen bzw. zugunsten (so methodisch zu früh angesetzter) redaktionskritischer Analysen (Untersuchung von Vokabular, Stil, Motiven, die als „markinisch" gelten sollen, weil sie häufiger begegnen) zurückgedrängt sind.

Beispiele: Donahue (63–67) erklärt Mk 14,53 als aus einer mk bearbeiteten trad. Aussage über Jesu Verhaftung und der red. Bildung der zweiten Vershälfte (Versammlung des Hohen Rates) entstanden. Hinweise auf die red. Bearbeitung der ersten Vershälfte erblickt er im Ortswechsel, dem Gebrauch des unpers. Plurals (der freilich nur bei Kontextisolation behauptet werden kann), der καί-Parataxe, der Nennung Jesu; Hinweise auf trad. Vorgaben findet er im Gebrauch des term. techn. ἀπάγειν und im Singular ἀρχιερεύς (der als Bezeichnung des amtierenden Hohenpriesters allerdings nicht in der behaupteten Spannung zum Plural = die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien gesehen werden darf). Hinweise auf den red. Charakter der zweiten Vershälfte erblickt D. in der καί-Parataxe (die allerdings so häufig in den vor mk Traditionen ist, daß dieses Urteil nur verwundern kann), im Präs. historicum des Hauptverbs (ebenso häufig traditionell, daß nicht von einem mk Zug gesprochen werden darf), dem Gebrauch von συνέρχομαι (der ungeprüft auch für 3,20 und 6,33 als red. behauptet wird) und der Verwendung von πᾶς (aus der mt/lk Tendenz, πᾶς-Aussagen der Mk-Vorlage zu ändern, kann nicht auf deren mk-red. Charakter geschlossen werden). Die eigentlich literarkritische Frage ist gar nicht gestellt, aber heuristisch ist unterstellt, der Vers „müsse" zusammengesetzt sein, – und entsprechend ist ein Ergebnis produziert, das dann demgemäß mit den „Ergebnissen" ähnlich verfahrender Analysen konkurriert.

Stock (7–53) analysiert Mk 3,13–19 mit dem Ergebnis, es seien „einige Anzeichen vorhanden, daß der erzählende Teil vom Mk 3,13–19 auf den Redaktor zurückgeht, während die 12-Liste im wesentlichen traditionell ist." Die schwierige Satzkonstruktion 3,14b–15 „ist wohl verursacht nicht vom Kombinieren verschiedener Quellen, sondern vom Willen zu einer sehr dichten und differenzierten Aussage" (51). Begründet ist diese Vermutzung (23f) allein mit dem Vorkommen aller verbundenen Motive in weiteren Texten des Mk-Ev. Hier wird zu schnell der vorliegende Text mit dem red. Gestaltungswillen des Evangelisten identifiziert.

So zeigen – und dies gilt durchgängig – beide Arbeiten die Krise der gegenwärtigen redaktionskritischen Markusforschung an, die immer mehr divergierende „Ergebnisse" produziert und zu keiner methodologischen Klärung wirklich wissenschaftlich kommunikabler Verfahren der Markusanalyse gelangt.

Donahue's Arbeit umfaßt neben dem forschungsgeschichtlichen und methodologischen 1. Kapital (5–51) 4 weitere, die der Scheidung von Tradition und Redaktion in der Verhörszene (53–102), dem Tempelwort 14,58 (103–138), der Christologie der Szene (139–188) und dem Verhältnis von Verhörszene und Kreuzigungsbericht sowie ders. zur mk Gemeinde (189–236) gewidmet sind. Nach D. hat erst Markus die Szene als Verhörszene geschaffen, um u. a. das anti-temple-Thema seines Ev zum Höhepunkt zu führen und die Kulmination seiner Christologie anzubieten. In D.s Augen ist der Text ohne historischen Wert für die Rückfrage nach dem Prozeß Jesu (vgl. dagegen R. Pesch, Markuskommentar II).

Stock's Untersuchung enthält im ersten Kapitel eine Einzelauslegung der „12-Texte": Die Bestellung der Zwölf im Kontext von Mk 3,7–35 (7–70), Sonderbelehrung für die 12 im Rahmen von Mk 4,10–25 (70–81), die Aussendung der 12 im Kontext vom Mk 6,1–44 (83–112), die erste Unterweisung der 12 in Mk 9,33–50 (112–113), die zweite Untweisung der 12 in Mk 10,32–45 (130–145), die 12 als Begleiter Jesu MK 11,11 (145–150), der Verräter Jesu: εἷς τῶν δώδεκα MK 14,10.20.43 (150–154), der letzte Abend mit den 12 Mk 14,17–50 (154–174); das zweite Kapitel (175–192) ist dem „strukturellen Ort der 12-Texte im Ganzen des Markusevangeliums", das dritte (193–212) dem „Verhältnis zwischen Jesus und den 12 nach Markus" gewidmet. Über die Arbeit von G. Schmahl (Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Trier 1974) hinaus bleibt die Untersuchung ihrer Kompositionsanalysen und der Konzentration auf das Verhältnis von Jesus und den Zwölfen „in dem uns vorliegenden Text des Markusevangeliums" (1), also ihrer umfassenden Deskription wegen bedeutsam: des nachgezeichneten Bildes der „Boten aus dem Mit-ihm-Sein" im „Netz" der über das Mk-Ev hin begegnenden Texte.

Frankfurt/M. Rudolf Pesch

Resenhöfft, Wilhelm: **Der Tag des Menschensohnes.** Die Geschichte Jesu im Wortlaut der Urquellen. – Bern/Frankfurt/M.: Herbert Lang/Peter Lang 1975. 350 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie, Bd. 40) br. sFr. 44.–

Der Studienrat i. R., Germanist und Historiker, legt die Frucht 30jähriger Bemühungen vor, denen leider kein wissenschaftlicher Wert zugemessen werden kann und deren Drucklegung in den „Hochschulschriften" verwunderlich ist. R. rekonstruiert ein Passions-Evangelium, einen Ur-Markus, die Reden-Quelle, Erinnerungen von Philippus (die ins Lk-Ev eingingen), Taten der Apostel von Timotheus usw. Mk 1,1, die Evangelien-Überschrift, soll aus der Reden-Quelle stammen usw. Eine ausführlichere Darstellung wäre Platzverschwendung.

Frankfurt/M. Rudolf Pesch

Bultmann, Rudolf: **Der zweite Brief an die Korinther.** Hrsg. von Erich Dinkler. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 270 S. (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament) Lw. DM 44.–, Subkr. DM 39.40

Um dem im Todesjahr R. Bultmanns publizierten letzten ntl Kommentar dieses großen Exegeten und Theologen gerecht zu werden, wird man das Vorwort des Hg. besonders beachten müssen. Danach handelt es sich bei dieser Veröffentlichung nicht um einen fertigen Kommentar zum 2. Korintherbrief, der auf dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Diskussion ist, sondern um das Manuskript, das den Vorlesungen B. zu diesem Paulusbrief in den Jahren 1940 bis 1952 zugrundelag und 1954 dem Hg. zur freien Verfügung übergeben wurde. Die jetzt nach über 20 Jahren erfolgte Veröffentlichung stellt jedoch keine Bearbeitung dieses Manuskriptes dar. Vom Hg. stammen lediglich die der Exegese der einzelnen Briefabschnitte vorangestellten Übersetzungen und die Berücksichtigung der neuesten Editionen bei den Quellenverweisen. Während die von B. benutzte Literatur nach

dem Quellenverzeichnis vor der Auslegung des Briefes aufgeführt wird (16–20), ist die seit 1952 zu diesem Paulusbrief erschienene Literatur in Auswahl vom Hg. am Ende des Kommentars nachgetragen (261–266). Ein ausführliches Wort- und Sachregister dient der Vervollständigung der Ausgabe (267–270).

Einer kurzen in die Probleme des 2. Korintherbriefes einführenden Vorbemerkung (21–23) folgt die Exegese des gesamten Briefes, wobei der in seiner Echtheit umstrittene Text 2 Kor 6,14–7,1 nach 7,4 gleichsam nur nebenbei erwähnt und als „typisch jüdische Paränese", die vielleicht „christlich bearbeitet" wurde, charakterisiert wird. B. schließt nicht aus, daß möglicherweise „Paulus selbst ein solches Stück zitierte" und der Text „ein Fragment aus dem verlorenen ersten Brief", den der Apostel nach Korinth sandte (vgl. 1 Kor 5,9–11), sein könnte (182). Auch die Kap. 8 und 9 sind nur kurz erläutert und erscheinen an einem anderen Ort als im kanonischen 2. Korintherbrief, nämlich nach 2 Kor 13,13 (254–260).

Das literarkritische Problem, das dieser Paulusbrief wie kein anderer der Forschung aufgibt und das nach wie vor ungelöst ist, wird nicht eingehend erörtert. B. setzt voraus, daß beide Korintherbriefe aus mehreren Paulusbriefen zusammengesetzt und 2 Kor 10–13 mit 1–9 im Sinne ursprünglicher Zusammengehörigkeit unvereinbar sind. Die Kap. 10–13 weist er zusammen mit 2,14–7,4 und Kap. 9 dem Zwischenbrief C zu (22f); 10,1–13,10 könnte am Anfang dieses Briefes gestanden haben (181). 2 Kor 1,1–2,13, 7,5–16 und Kap. 8 machen dann den letzten Brief der Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern aus (23).

Auch wenn der Hg. im Hinblick auf den Kommentartext bemerkt, daß „die Interpretation als hermeneutischer Vorgang nicht voll zu Ende gebracht" ist, „weil dies erst jeweils mündlich durch R. Bultmann in der Situation des Vortrags und der Anrede an den Hörer geschah" (9f), wird der Leser, der sich mit der Theologie B. befaßt hat, diese unschwer erkennen, da mit Recht gesagt wird: „Die Theologie Bultmanns ist stärker von der dem 2. Korintherbrief des Paulus inhärenten Theologie geprägt als von irgendeinem anderen Briefe oder Evangelium des neutestamentlichen Kanons, insofern es hier thematisch um ‚das Wort der Verkündigung' geht – ein Thema, das sich mit dem des ‚apostolischen Amtes' deckt" (11).

Dem entspricht, daß B. in seinem umfangreichen Schrifttum die markanten Stellen dieser ntl Schrift wiederholt besprochen hat. Von besonderer theologischer Relevanz waren für ihn die Wort-Gottes-Stellen 2 Kor 2,14–17; 4,2–4; vgl. 5,18–21, aber auch die Texte, die das spezifisch christlich-apostolische Selbstverständnis des Paulus zutagetreten ließen (vgl. etwa 2 Kor 1,3–11; 4,7–12, 13–18; 5,11–17; 6,1–10). Wichtige exegetische Fragen dieses Paulusbriefes hatte Vf. ja auch in seinem Beitrag „Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes" (Symbolae Biblicae Upsalienses 9 [1947] S. 3–31) behandelt. Insofern bietet der vorliegende Kommentar weder theologische noch exegetische Überraschungen.

Dennoch verdient die philologisch fundierte historisch-kritische Exegese dieses schwierigen Briefes volle Anerkennung. Die exegetische Auseinandersetzung wird vor allem mit den entsprechenden Korintherbriefkommentaren von H. Windisch (Göttingen 1924) und H. Lietzmann, 4. erg. Aufl. von W. G. Kümmel (Tübingen 1949) geführt. So zeigt B. z. B. gegenüber der These Windischs, daß 2 Kor 3,7–18 „ein ‚christlicher Midrasch' über Ex 34,29–35" sei, der „unabhängig von der brieflichen Situation" entstand, skeptische Zurückhaltung (87). Textkritische Fragen bleiben nicht unerörtert, vgl. 2 Kor 1,6f; 2,8; 3,2; 5,3; 10,7 und 11,6. Besonders hervorzuheben ist das zum paulinischen Text beigebrachte religionsgeschichte Vergleichsmaterial, insofern es über Windischs Kommentar hinausführt. Erwähnt seien die z. T. gnostischen Parallelen zur Charakterisierung der apostolischen Predigt als „Duft der Erkenntnis" (2 Kor 2,14 – S. 69f.), zur Vorstellung von der Verwandlung durch Schauen (2 Kor 3,18 – S. 93ff) und zu 2 Kor 5,3, wo B. Paulus gegen die gnostische Ansicht seiner Gegner polemisieren sieht, die sich nach dem ἐκδύσασθαι im Tode sehnen (138).

Jedoch zeigt sich hier, daß mit der einseitig gnostischen Etikettierung das antipaulinische Evangelium in Korinth nur unscharf getroffen ist. D. Georgi hat m. E. mit seiner Arbeit „Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike", Neukirchen-Vluyn 1964, die exegetische Forschung in diesem Punkt ein Stück weitergebracht, indem er die Missionskonkurrenten des Paulus ihrer Herkunft nach dem geistigen Raum der hellenistisch-jüdischen Apologetik zuwies und ihnen eine θεῖος-ἀνήρ-Christologie zuschrieb.

Da B. die Christologie der Gegner des Paulus nicht deutlich genug erfaßt, kann auch seine Auslegung von 2 Kor 5,16, ein Zentraltext seiner Kerygma-Theologie, nicht befriedigen. Denn er sieht hier nicht ein falsches Christusverständnis der antipaulinischen Missionare abgewiesen, sondern spricht Paulus folgende grundsätzliche Aussage zu: „Der Χριστὸς κατὰ σάρκα ist Christus in seiner weltlichen Vorfindlichkeit, vor Tod und Auferstehung" (156). So kenntnisreich die philologisch-historische Exegese B. ist, die Interpretation dieser Stelle zeigt, wie sehr die eigene theologische Konzeption auch die Exegese mitbestimmt. Als Beweis für B. Ansicht, daß die Frage nach dem historischen Jesus theologisch illegitim ist und die Verkündigung des irdischen Jesus nicht ins Evangelium gehört, kann 2 Kor 5,16 nicht gelten.

Ein anderes bekanntes Problem, das hier nicht zu diskutieren ist, stellen B. Beurteilung der paulinischen Interpretationen des Todes Jesu als „mythologisch" und seine entsprechende Forderung dar, hinter diesen Gedankengängen „den unmythologischen Grundgedanken zu finden" (262). Dabei wird man gern das Anliegen, dem Hörer zur existentiellen Begegnung mit dem Wort Gottes zu verhelfen, bejahen.

Auch wenn dieser einzige Pauluskommentar B.s nicht als Summe seiner Theologie bezeichnet werden kann – dieser Name sollte seiner mehrfach aufgelegten „Theologie des Neuen Testaments" vorbehalten bleiben –, so gewährt sein vorliegender Kommentar doch einen höchst aufschlußreichen Einblick in seine zur Glaubensverkündigung drängende, zunächst jedoch stark historisch-kritisch ausgerichtete exegetische Arbeit. Allerdings vermag dieses Abschiedswerk, da die seit 1950 geführte exegetische Debatte nicht mehr berücksichtigt ist, die Lücke nicht zu schließen, die dadurch gegeben ist, daß seit Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum kein streng wissenschaftlicher Kommentar zum 2. Korintherbrief mehr erschienen ist.

Trier-Konz Jost Eckert

Turner, John Douglas: **The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II,7).**– (Missoula, Montana): Scholars Press (1975). VII, 247 S. (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 23) kart. $ 4.20

Codex II des 1945/6 in Nag Hammadi in Oberägypten entdeckten Handschriftenfundes enthält als 7. und letzten Traktat eine Schrift, deren nachgestellter Titel lautet: „Das Buch des Thomas, des Athleten, der an die Vollkommenen schreibt" (Nag Hammadi Codex II 138,1–145,19; 145,20–23 stellt eine Nachschrift des Abschreibers dar). Im incipit dieser Schrift wird ein anderer Verfasser angegeben: „Die geheimen Worte, die der Erlöser zu Judas Thomas gesprochen hat, die ich selbst niedergeschrieben habe, ich Matthaias (Matthäus). Ich kam vorbei und hörte so, wie sie miteinander sprachen..." (138,1–4). Judas Thomas ist der Offenbarungsempfänger, dem der Erlöser in einer in der gnostischen Literatur beliebten Weise vor seiner Himmelfahrt das Geheimnis der vollen Wahrheit enthüllt. Er gilt als Zwillingsbruder Jesu (138,7f), der als solcher und als Freund des Erlösers des Offenbarungsempfangs würdig ist. Anders als in vielen gnostischen Texten handelt es sich hier jedoch nicht um eine kosmologisch-mythologische Erklärung des irdischen Daseins des Menschen und seiner Erlösung, sondern um eine ethische Belehrung. Das Buch des Thomas fordert dazu auf, den Leib, die Sexualität und alles Irdische als Gegensatz zur Welt des Geistes zu durchschauen und die Erlösung in einer asketischen Herauslösung aus dem irdischen Bereich zu gewinnen. Thomas ist Athletes, weil er den Kampf gegen die versklavende Macht der Körperlichkeit führt. Zusammen mit den auch in den Nag-Hammadi-Schriften enthaltenen Sextus-Sprüchen (NHC XII,1), den „Lehren des Silvanus" (NHC VII,4), den Traktaten „Authentikos Logos" (NHC VI,3), „Testimonium Veritatis" (NHC IX,3), „Die Exegese über die Seele" (NHC II,6) u. a. vermag das „Buch des Thomas" unsere Sicht der gnostischen Ethik zu korrigieren. Der von polemisierenden Kirchenschriftstellern gern beschworene Libertinismus der Gnostiker war doch wohl nur eine Randerscheinung. Nach Ausweis der Nag-Hammadi-Schriften war der vorherrschende Zug eine leibfeindliche Askese (vgl. Fr. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik, in: A. Böhlig und Fr. Wisse, Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi, Wiesbaden 1975, 55/86 = Göttinger Orientforschungen VI,2).

Die hier vorzustellende Arbeit von T. bringt den koptischen Text des „Buchs des Thomas" und eine jeweils auf den rechten Seiten gegenübergestellte englische Übersetzung (8/37). Es folgt ein Index der koptischen und griechischen Wörter (41/65). Das 1. Kap. der Ausführungen des Vf. gilt der Sprache der Schrift (69/102). Der Dialekt wird als Sahidisch mit subachminischen Einschlägen bestimmt. Kap. II enthält den Kommentar (105/212), Kap. III bringt eine Zusammenfassung wesentlicher Punkte zur literarischen Komposition, zur Lehre und zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Schrift (215/39). Den Abschluß bildet eine ausgewählte Bibliographie (243/7).

Die Arbeit stellt die leicht überarbeitete phil. Dissertation des Vf. von 1970 dar. Damals konnte Vf. mit Recht schreiben, daß abgesehen von einigen knappen Hinweisen von H.-C. Puech und J. Doresse keine Übersetzung des kopt. Textes vorlag (3). Im Vorwort von 1975 kann T. jedoch auf einige in der Zwischenzeit erschienene Publikationen hinweisen. 1971 legte M. Krause eine deutsche Übersetzung vor (Die Gnosis II, eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause und K. Rudolph, mit Registern zu Band I und II versehen und hrsg. von W. Foerster, Zürich-Stuttgart 1971, 136/48, 167), gefolgt von einer Ausgabe des koptischen Textes mitsamt Übersetzung (M. Krause – P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, Glückstadt 1971, 88/106 = Abh. d. Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Kopt. Reihe 2). Einige wichtige Beobachtungen finden sich bei H.-M. Schenke, Sprachliche und exegetische Probleme in den beiden letzten Schriften des Codex II von Nag Hammadi = OLZ 70 (1975) 5/13, hier 9/12. Weiterhin hat T. selbst in einem Beitrag zur Böhlig-Festschrift eine Zusammenfassung seiner Arbeitsergebnisse vorgelegt: J. D. Turner, A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition, in: M. Krause (Hrsg.), Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig, Leiden 1972, 109/19 = Nag Hammadi Studies 3. Die Faksimile-Ausgabe des Textes erschien 1974: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department auf Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Codex II, Leiden 1974, 150/7. Nach ihr hat T. Text, Übersetzung und Indices neu durchgesehen. Der übrige Teil der Arbeit blieb unverändert. Eine weitere englische Übersetzung des Buchs des Thomas wurde nach Krause von R. McL. Wilson angefertigt: W. Foerster (Hrsg.), Gnosis: A Selection of Gnostic Texts II. Coptic and Mandean Sources. English transl. ed. R. McL. Wilson, Oxford 1974, 110/8.

Ein Vergleich der verschiedenen Editionen und Übersetzungen zeigt, daß noch einiges bei der Ergänzung der Lücken und bei der Interpretation des Textes zu tun bleibt, um zu einem allgemeinen Konsens zu kommen.

T. übersetzt z. B. die Stelle 139,13–20 folgendermaßen: „Therefore I say to you, Lord, that those who speak about things that are not visible and difficult to explain are like those who shoot their arrows at a target at night. To be sure, they shoot their arrows as anyone would, since they shoot at the target; however, it is not visible. But when the light comes forth and hides the darkness, then the work of each will appear." Dazu vgl. Schenke, OLZ 70, 1975, 9: „Es ist im Gleichnis vermutlich die Rede von (militärischen) Feuersignalen: ‚Sie gleichen denen, die eine Kette von Feuern machen, um ein Zeichen in der Nacht zu geben: sie machen zwar eine Kette von Feuern, wie solche eben als Zeichen gesetzt werden, ohne daß (die Sache selber) sichtbar ist; wenn aber das Licht hervorkommt und die Finsternis verhüllt, dann wird die Sache eines jeden sichtbar werden'." Die Schwierigkeit rührt daher, daß cate (cote) sowohl „Feuer" wie auch „Pfeil" heißen kann (Crum, Coptic Dictionary, 360f). Doch ist die Deutung Schenkes plausibler. T. ist in der nicht einfachen Lage, u. a. erklären zu müssen, wie man dazu kommt, in der Dunkelheit ohne Licht mit Pfeilen auf ein Ziel zu schießen. Die von Schenke vorgeschlagene Interpretation wird auch von T. als Möglichkeit genannt (204, Anm. 39); er entscheidet sich jedoch für die oben zitierte Übersetzung.

T. sieht im „Buch des Thomas" die Kombination zweier ursprünglich selbständiger Teile. Teil A trägt Dialogcharakter; der Erlöser antwortet auf die Fragen des Thomas. Teil B ist eine nicht mehr durch Fragen unterbrochene Rede des Erlösers. Als Schnittpunkt zwischen den beiden Teilen bestimmt T. 142,21. Der ursprüngliche Dialog habe mit der Feststellung des Thomas geendet: „You have indeed persuaded us, Lord. We realized in our heart and it is obvious that this is so, and your word is sufficient" (S. 25, 26, 101 u. ö.). Der Redaktor habe dann eine Überleitung zum folgenden apokalyptischen Teil geschaffen: „But these words that you speak to us are laughing-stocks to the world and are derided, since they are not understood. So how can we go preach them since we are reckoned as in the world?" Teil B enthält so nach T. eine Strafandrohung gegen diejenigen, die sich der Verkündigung der vom Erlöser mitgeteilten Wahrheit widersetzen, weiter eine Folge von 12 Wehrufen und von 3 Seligpreisungen derer, die das Offenbarungswort aufnehmen. Das incipit habe ursprünglich ohne eine Erwähnung des Thomas die Überschrift über Teil B abgegeben: „Die geheimen Worte, die der Erlöser sprach, die ich, Matthaias, niedergeschrieben habe". Der jetzt nachgestellte Titel könne gut der Titel von Teil A gewesen sein: „Das Buch des Thomas, des Athleten, der an die Vollkommenen schreibt" (S. 108f; 215/25). Teil A gehört in die syrische Thomas-Tradition; er dürfte etwa um 200 n. Chr. in Edessa verfaßt worden sein. Er steht zwischen dem Thomasevangelium und den Thomasakten. Teil B wird als Logiensammlung verstanden und auf etwa 225–250 n. Chr. datiert. Beide Teile seien ca. 250 n. Chr. aus dem Griechischen ins Koptische übertragen worden. In Ägypten habe man die Redaktion etwa um 275 n. Chr. geschaffen. In der vorliegenden Form ist das „Buch des Thomas" als Schrift 7 von Codex II zwischen 300–350 n. Chr. geschrieben worden (S. 233/8).

In dieser knappen Übersicht können natürlich nicht die beigebrachten Argumente im einzelnen aufgeführt und geprüft werden. Doch soll ein Bedenken zur Abgrenzung der Teile A und B nicht verschwiegen werden. Die Thomasrede 142,19–26 läßt sich m. E. nicht in der von T. vorgeschlagenen Art teilen. Sie stellt eine Einheit dar. Das μέν in 142,19 ist nicht absolut im Sinn einer Bekräftigung gebraucht, sondern muß mit dem in 142,21 folgenden ἀλλά zusammen gesehen werden. Der Sinn ist dann: Uns hast du zwar (μέν) überzeugt ..., aber (ἀλλά) die Worte, die du uns sagst, sind für die Welt Gelächter (vgl. M. Krause, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, 99). Das Thema der Ablehnung der Offenbarung ist auch in der Schrift „Der Brief des Petrus, den er an Philippus sandte" (NHC VIII,2) mit dem Motiv der Gnosisvermittlung durch den Erlöser verbunden. Es kann deshalb gut ebenfalls hier zum ursprünglichen Bestand des Dialogs zwischen dem Soter und Thomas gehört haben. Wenn man nach einem Einschnitt sucht, bietet sich eher 143,8 an. Dort heißt es in einer redaktionell klingenden Wendung: „Dann fuhr der Erlöser fort und sprach." Darauf folgen dann die 12 Weherufe und die 3 Makarismen, die tatsächlich den Eindruck einer ursprünglichen Selbständigkeit machen. Bei der Kombination dieses Teils mit dem Dialog ist vielleicht die Schlußrede des Thomas fortgefallen.

Abschließend sollen einige kleinere Hinweise notiert werden. Anm. 40 zu S. 137 fehlt; die auf S. 204 stehende Anm. 40 muß als Nummer 41 gezählt werden. Zu S. 144/6 (Bild der Flügel und der Flucht vor der Begierde: Buch des Thomas 140,1–5) vgl. P. Courcelle, Art. Flügel (Flug) der Seele I = RAC VIII, 29/65. Das deutsche Zitat nach Dieterich auf S. 167 ist nicht fehlerfrei (Es muß ein großes orphisches Buch gewesen sein, in dem in Form des Berichtes ...). Zur Stelle 145,14 im Buch des Thomas (ihr werdet herrschen mit dem König) wäre auf die Bezeichnung des höchsten Prinzips als des Königs im Platonismus (vgl. H. Dörrie, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: Platonica Minora, München 1976, 390/405, vgl. dort auch S. 405, Anm. 28) und etwa, trotz der Unterschiede, auf Apk 20,4; Mt 19,28; Lk 22,29f hinzuweisen (zu 192).

Vf. schreibt auf S. 3: „This material is offered as a contribution to what will hopefully be an ongoing discussion of this document, and no claim to finality in interpretation is intended." Tatsächlich sind heute noch vielfach keine fertigen Endergebnisse in der Interpretation der Nag-Hammadi-Texte zu erwarten. Angesichts dieser Situation hat T. eine anregende, interessante und diskussionswürdige Arbeit vorgelegt.

Mainz Theofried Baumeister

Kline, Leslie Lee: **The Saying of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies.** – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Press (1975). IX, 198 S. (Dissertations Series, Number 14) kart.

Diese Harward Dissertation eines Schülers von Helmut Köster will einen Beitrag leisten zur Erhellung der Überlieferung des Evangelienstoffes in der Kirche des 2.–4. Jhs. K. greift dabei die Zitate von Jesusworten auf, die sich in den sog. Homilien der Pseudo-Klementinen finden (Erzählungsstoff wird bewußt beiseite gelassen) und prüft nun anhand der vorliegenden Quellen und Zeugen, ob sich eine Abhängigkeit von den heutigen kanonischen Evangelien findet, wo die Zitate von diesen Evangelien abweichen, ob sich dabei Berührungen mit den Jesusworten zeigen, die in anderen frühchristlichen Schriften überliefert werden, vor allem bei Justin, dann in der Didache, im 2. Klemensbrief, bei Klemens von Alexandrien und anderen. Er geht dabei von den bisher vorgelegten Untersuchungen, Thesen und Hypothesen aus, besonders von jener H. Waitz' (Die Pseudoklementinen und ihre Quellenschriften, 1929; Die Lösung des pseudoklementinischen Problems? 1940) und A. Bellinzoni's (The Sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr, 1967).

Aufgrund einer gründlichen Untersuchung des gesamten evangelischen Redestoffes in den pseudoklement. Homilien unter den Ordnungsgruppen: Worte, beruhend auf den kanonischen Evangelien, atl Zitate, Agrapha kommt er zu folgenden Ergebnissen:

1) Die These von Waitz, die sog. pseudoklementinische Grundschrift, die in Rom um 220–230 entstanden sein soll, basiere auf der Überlieferung von Herrenworten durch die sog. Kerygmata Petri, welche selbst das Ebionitenevangelium benützt haben, und einer Überarbeitung dieses Evangelium im antimarzionitischen Sinn, welche Justinus Syntagma gegen Markion verwertet habe, muß ernstlich in Frage gestellt werden. Denn in den Homilien finden sich keine echten

Parallelen zu den Herrenworten, die in den Resten des Ebionitenevangeliums enthalten sind, welche uns Epiphanius überliefert hat (s. Pan. 30). Die sogenannte antimarzionit. Redaktion muß außerdem insgesamt als unbewiesen angesehen werden.
2) Vermuten läßt sich aber, daß die Homilien schöpfen aus einer Quelle, die Jesusworte, wie sie in den heutigen kanonischen synoptischen Quellen überliefert werden, kombinierte und harmonisierte, daneben aber auch Jesusworte bietet, die von der kanonischen Fassung deutlich abweichen, jedoch sich mit Wortfassungen eng berühren, die sich bei Justin finden, z. T. auch in Didache 1,3–2,1 und 2 Klemens. Dies gilt auch für sog. Agrapha.
3) Auffällig ist, daß Jesusworte nie als „Schrift" zitiert werden, sondern als Herrenworte oder Herrenüberlieferung. Und dies, obwohl öftere Hinweise auf das Vorkommen dieser Worte „allachou pou, allache pou, allothi und pou" auf (eine) schriftliche Quelle verweisen.

Obwohl K. betont, daß sich kein eindeutiges Kriterium für eine Unterscheidung zwischen Übernahme aus Vorlagen und der Bearbeitung durch den „Homiletiker" habe angeben lassen, neigt er doch zu der Annahme, daß eine „harmonisierte Sammlung von Jesusworten" schon im 2. Jhdt. bestanden habe, welche Justin entweder bereits benützte oder vielleicht sogar geschaffen hätte. Er vermutet darüber hinaus, daß Tatian, der Schüler Justins, durch diese Sammlung zu seiner Evangelienharmonie angeregt worden sei. Diese Evangelienharmonie habe sowohl die synoptische Tradition wie davon unabhängige Logientraditionen verwertet und bearbeitet. Der Vf. der sog. Grundschrift (oder der Kerygmata Petri) habe diese Quelle benutzt. Ähnlich wie Bellinzoni nimmt K. also an, daß bereits zur Zeit Justins eine solche „Jesusworthармonie" vorhanden gewesen sei, aus der wahrscheinlich auch die genannten früheren Väterzeugnisse geschöpft hätten und gibt wertvolle Hinweise für deren Umfang und Eigenart. Zugleich erweist er erneut die Freiheit der frühen Kirche bei der Adaptation der Jesusworte für ihre Zwecke. Recht zu geben ist K. darin, daß die Frage der Überlieferung von Jesusworten neben und unabhängig von der kanonischen Evangelientradition erneut geprüft werden muß, insbesondere das Problem, ob diese „Logiensammlung" die kanonische Evangelienüberlieferung beeinflußt hat. Seine Untersuchung bietet gute Hinweise dazu. Leider ist K., wohl im Bann der Arbeit seines Lehrers Köster „Synoptische Überlieferung bei den apostol. Vätern" (1957), den Hinweisen nicht nachgegangen, wie sie sich z. B. in meiner Arbeit über den 1. Klemensbrief für die sehr frühe Existenz einer solchen Herrenwortsammlung, insbesondere zu aktuellen Fragen wie der Verzögerung der Parusie (Verzögerungsapologetik) finden. Dadurch hätte er wohl einen weiterführenden Ansatz finden können für die recht frühe Existenz solcher Herrenwortsammlungen (oder „einer solchen") und für die Bestimmung ihres Sitzes im Leben. Schade ist auch, daß er die sehr gründlichen Untersuchungen von D. A. Hagner, The use of Old and New Testaments in Clement of Rome, Leiden 1973 und K. P. Donfried, The Setting of Second Clement in Early Christianity, Leiden 1974) zum Schriftgebrauch des 1. und 2. Klemensbriefes nicht (mehr) ausgewertet hat. Das hätte dem Teilergebnis seiner Untersuchung einen besseren Gesamthorizont verliehen und so das Gewicht der eigenen Ergebnisse besser abwägen lassen.

Zu danken ist schließlich dem Vf. dieser Studie für seine gediegene Arbeit und auch seinem Lehrer für die Auswahl des Themas. Bedauernswerterweise scheint es heute zu diesem Fragekreis im deutschen Sprachraum wenig interessierte Forscher zu geben.

Passau O. Knoch

Dideberg, Dany: **Saint Augustin et la première épître de saint Jean.** Une théologie de l'agapè. Préface d'A.-M. La Bonnadière. – Paris: Beauchesne 1975. IV, 254 S. (Théologie historique, Bd 34) kart. FF 75.–

In der vorliegenden Studie handelt es sich um die Veröffentlichung des zweiten Teiles einer theologischen Dissertation. Ihr Thema erscheint von der Bedeutung der Liebe in der Theologie Augustins her durchaus gerechtfertigt. Der Kirchenvater konnte nämlich in seinen pastoralen und in seinen spezifisch theologischen Reflexionen an den zentralen Aussagen über die caritas im ersten Johannesbrief nicht vorbeigehen. Vf. bietet keinen abgerundeten theologischen Traktat über die Liebe bei Augustin, er zeigt vielmehr, wie der Kirchenvater in seinen Predigten und Schriften die wichtigsten Stellen aus dem ersten Johannesbrief exegetisch behandelte. Der Leser wird somit eingeladen, die Hermeneutik Augustins in dessen Praxis kennenzulernen.

In der Einleitung (29–53) weist Vf. mit Recht auf den Tatbestand hin, daß Augustin die in der modernen Exegese so gravierenden und dominierenden Probleme der Form- und Redaktionsgeschichte so gut wie unbekannt waren (29f). Neben der Datierung der zehn Traktate zum ersten Johannesbrief in der Osterwoche von 407 (44) erfahren wir auch einiges über die außergewöhnliche Dichte der Zitate (34) aus diesem Brief im Gesamtwerk des Bischofs (an über 800 Stellen). Es werden ferner im Lichte der gegenwärtigen ntl Wissenschaft nützliche Informationen über die Kernaussagen dieses Briefes gemacht, von deren Hintergrund her die exegetische Fragestellung sich klar abhebt. An Hand einer Auswahl der aufschlußreichsten Sätze über die Liebe im Brief selbst wird das Thema in sechs Kapiteln abgehandelt: 1. Das Gebot der Bruderliebe. 2. Vervollkommnung und Wachstum der Bruderliebe. 3. Die Bruderliebe als Kennzeichen des Christen. 4. Die Bruderliebe und die Verbindung mit Gott durch die Liebe. 5. Die Vervollkommnung der Liebe zu Gott. 6. Die Gottesliebe als Geheimnis der Liebe unter den Glaubenden.

Im Mittelpunkt der johanneischen Theologie steht die Aussage Gott ist die Liebe (1 Jo 4,8.16). Die Schwierigkeit, daß der Vf. dieses Briefes das Gebot der Nächstenliebe lediglich auf die Glaubensgenossen bezogen zu haben scheint, umgeht Augustin durch Hinzuziehung andere die Feindesliebe thematisierender neutestamentlicher Stellen (68f), so daß nach seiner Exegese das johanneische Gebot der Bruderliebe de facto auch die Feindesliebe umfaßt. Diese exegetische Explanation wird freilich vom Kirchenvater durch eine äußerst kompakte Offenbarungslehre auch theoretisch begründet. Leider geht Vf. auf diese theoretischen Grundlagen der Hermeneutik Augustins nicht ein. Er begnügt sich mit der Aneinanderreihung von Beispielen, die den Scharfsinn Augustins in der Lösung von „Widersprüchen" (ein besonders luzides: 1 Jo 3,9 „Jeder, der von Gott stammt, tut keine Sünde ..." und 1,8 „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, betrügen wir und selbst ...") aufzeigen sollen (108). Richtig bemerkt er hingegen, daß die Methode, die Schrift durch die Schrift selbst zu erklären, bei den Vätern insgesamt bevorzugt war. Allerdings darf man nicht vergessen, daß, wie schon erwähnt, diese Art Exegese die Idee einer Einheit und Geschlossenheit zur Voraussetzung hatte, die sich in ihrer ontologischen Begründung von unserem Erkenntnisstand her so nicht mehr aufrechterhalten läßt.

Aufschlußreich sind die Hinweise auf die apologetischen Tendenzen in der Exegese Augustins. So bedeutete z. B. das Gebot der Bruderliebe, das der Exeget Augustin äußerst wirksam mit der paulinischen Lehre von der Einheit des Leibes Christi zu untermauern verstand, gerade für die Bekämpfung der separatistischen Bestrebungen der Donatisten eine nicht zu unterschätzende Hilfe. Die wahre Christusliebe darf sich über das Gebot der (ekklesiogenen) Bruderliebe nicht hinwegsetzen: Christus als Haupt und die Brüder als Glieder eines einzigen Leibes sind Subjekt und Objekt der gleichen Liebe. Augustinisch formuliert: „unus Christus amans seipsum" (150–153). Nicht weniger relevant sind die antipelagianischen Tendenzen in der Betonung des Gnaden- und Geschenkcharakters der Liebe bzw. der Liebesfähigkeit im Anschluß an 1 Jo 4,19: „Wir sollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat" (206–214). Was Augustin hinsichtlich der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu sagen hat, und wie er diese Einheit vom christlichen Begriff der Liebe her in bezug auf das Ternar: amor, quod amatur, amans, mit Hilfe dieses Briefes begründet, gehört mit zu seinen bedeutendsten theologischen Leistungen.

Auf weitere vom Vf. zur Sprache gebrachte Aspekte der Exegese Augustins im Anschluß an den ersten Johannesbrief (der Pastoral, der Askese, der Katechese und der Pädagogik) kann hier nur hingewiesen werden. – Die Arbeit zeichnet sich nicht nur durch Kenntnis der einschlägigen Stellen aus den Werken Augustins aus (wobei sich Vf. freilich bereits auf gediegene Vorarbeiten stützen konnte), sondern auch durch die der schier unermeßlichen Sekundärliteratur. Zu bedauern ist die Vernachlässigung der theoretischen Grundlagen der Exegese Augustins in dieser Darstellung, zumal wenn man weiß, welch entschiedener Verfechter der Einheit von Theorie und Praxis der Autor von De doctrina christiana, der wohl bedeutendsten theologischen Hermeneutik des Mittelalters, war. Kennzeichnenderweise fehlt im Verzeichnis der Sekundärliteratur die Arbeit von G. Strauss, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, Tübingen 1959.

Würzburg Cornelius Mayer

De Boer, S.: **De Ikonenstrijd van 726–843.** Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon Hoogleraar in de geschiedenis van het Christendom en de christelijke leerstellingen tot 800 in het Westen en tot 1500 in het Oosten aan de Universiteit van Amsterdam op maandag 15 december 1975. – Leiden: Brill 1975. 40 S. geb.

In dieser inhaltsvollen Antrittsrede an der Universität von Amsterdam steht die Frage zentral, wie die lange Dauer des

byzantinischen Ikonenstreits im 8. und 9. Jahrhundert erklärt werden kann. De Boer äußert seine Meinung, daß einer der wichtigsten Gründe für das immer wieder Aufflackern des Bilderstreits in der Gegenüberstellung von zwei verschiedenen eschatologischen Konzeptionen, zwischen denen keine Kompromißlösung möglich war, zu suchen sei. Es ist bestimmt ein Verdienst des Autors, daß er diese, bisher wenig beachtete, Tatsache ins Licht gerückt hat.

Für seine Meinung sprechen die von ihm zitierten Stellen aus den Schriften des Johannes von Damaskus, des Theodoros Studites und auch das Synodikon von 843. Stark betont werden in diesen Texten die durch die o i k o n o m i a schon jetzt angefangene neue Wirklichkeit der ganzen Schöpfung, die Durchsichtigkeit der Grenze zwischen dieser Zeit und dem Eschaton, die Möglichkeit der Visio Dei, welche die Merkmale einer Wirklichkeit sind, in die das Eschaton schon eingetreten, aber noch nicht vollständig verwirklicht ist. Die Wichtigkeit dieser Hinweise kann nicht übersehen werden. In der ikonoklastischen Konzeption besteht hingegen, nach der Meinung des Autors, ein großer Abstand zwischen dieser Zeit und dem Eschaton. Das Heil wird zwar nicht unleiblich, sondern doch stark geistig verstanden. Diejenigen, die dem neuen Aeon angehören, sollen alles hinter sich lassen, was dem alten gehört. Daher die Ablehnung von allem, was die Ikonoklasten als heidnische und magische Praktiken in der „Folklore des Christentums" (30) erfahren.

De Boer läßt die Möglichkeit offen, daß bei einer weiteren Untersuchung vielleicht Nuancen und Korrekturen in seiner Schlußfolgerung als notwendig erscheinen werden. Seine Schlußfolgerung grundsätzlich bejahend, meinen wir, daß höchstens von einer leichten Überbetonung die Rede sein kann und äußern den Wunsch, daß er Gelegenheit haben wird, eingehender, als es in einer Antrittsrede möglich ist, diesen besonders interessanten Aspekt des Bilderstreites auszuarbeiten.

Münster Johannes Gerhardus Remmers

Fauser, Winfried: **Der Kommentar des Radulphis Brito zu Buch III De anima.** Radulphi Britonis quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima. – Münster: Aschendorff (1974). VIII, 331 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. NF Bd 12) kart. DM 78.–

Seit langem ist bekannt, daß die philosophischen Fragestellungen und Lehren aus dem sogenannten Mittelalter ein sehr viel reichhaltigeres und differenzierteres Bild bieten, als es durch die einheitliche Etikettierung „mittelalterliche Philosophie" nahegelegt wird. Dieses Blid gewinnt naturgemäß um so deutlichere Konturen, je mehr Texte zugänglich gemacht werden, aus denen ersichtlich wird, wie Denker, die nicht zu den ganz Großen jener Zeit gehören, Traditionen aufgriffen, sich mit ihnen auseinandersetzten und ihre Beiträge zur Entwicklung der Doktrinen und Argumentationen lieferten. Nur auf diese Weise gewinnen wir einen wirklichen Einblick in die Philosophie der Schulen, und wir lernen, den Einfluß den neuere Gedanken ausgeübt haben, richtig einschätzen.

Vf. möchte mit seinem Buch „einen kleinen Beitrag zur Erforschung des philosophischen Bemühens an der Artistenfakultät leisten" (S. III). Er legt einen bisher unbekannten Text, nämlich die Quästionen des Magister Radulphus Brito zum dritten Buch der aristotelischen Schrift „De anima" vor. Gemäß der bewährten Methode, wie sie die Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters befolgen, stellt er diesem Text eine ausführliche historische und philosophische Einleitung voraus.

Durch eine sorgfältige und kritisch wertende Bestandsaufnahme der bisherigen Forschungen gewinnt Vf. eine solide Grundlage für eine neue Biographie des Radulphus Brito. Dieser war Ende des 13. Jahrhunderts Magister der Artistenfakultät an der Universität Paris. Während seine Herkunft und sein Geburtsdatum noch unbekannt sind, steht fest, daß er nach seiner Tätigkeit an der Artistenfakultät Magister der Theologie wird und von 1315–1320 Professor an der Sorbonne ist. Er erhält durch päpstliche Erlasse Pfründen in Le Mans und Beauvais. Sein Todesjahr wiederum liegt trotz einer aus dem 16. Jahrhundert stammenden Nachricht, nach welcher er 1320 gestorben sein soll, nach wie vor im Dunkeln. Den Schwerpunkt seiner literarischen Tätigkeit bildeten offensichtlich philosophische Kommentare: So schrieb er Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles, zur Isagoge des Porphyrius, zu Metaphysik I und II, zur Physik, zu De anima, zur Meteorologie, zum Liber sex principiorum des Gilbertus Porretanus, zu De defferentiis topicis des Boethius und einem Tractatus de modis signifacandi. An theol. Werken sind nur ein Kommentar zu den drei ersten Büchern der Sentenzen, Quaestiones in vesperis und einige Quaestiones de quolibet erhalten. Vf. ergänzt die Angaben P. Glorieuxs über die Schriften und deren erhaltene Exemplare. (Rez. kennt übrigens ein weiteres Exemplar der Qq. zur Physik, und zwar in Paris, Bibl. Nat. fonds lat. 16160, 3ra – 79vb). Nach einer ausführlichen Darstellung der handschriftlichen Überlegung des De anima-Kommentars bespricht der Vf. die literarische Form und die Quellen, die Radulphus Brito benutzt hat. Die anschließende Analyse des Inhalts bezieht sich auf die Erklärungen zum dritten Buch; denn in diesen geht Radulphus Brito auf die besonders wichtigen Probleme ein, vor welche sich die christlichen Denker durch den Aristotelestext gestellt sahen: Die Theorien von der Einheit des Intellekts und von der Funktion des intellectus agens. Daß er sich so ausführlich mit diesen Themen auseinandersetzt, wird vom Vf. zu Recht als Beweis dafür angesehen, daß um 1300 der Streit über die zentralen Thesen des Averroismus keineswegs abgeklungen war. Die vom Autor der Quästionen vertretene Position wird als gemäßigter Aristotelismus „im Sinne des Thomas von Aquin" gekennzeichnet. Kennzeichnend ist auch, daß Radulphus Brito sich nicht der augustinischen Lehre vom intellectus agens anschließt.

Der zweite Teil des Buches enthält die kritische Edition der Quästionen zum Dritten Buch von De anima. Vf. stützt sich vorwiegend auf vier der sieben erhaltenen Handschriften, und dieses Vorgehen ist überzeugend begründet. Der kritische Apparat gibt einen guten Einblick in die Varianten, und er wird ergänzt durch Nachweise der Zitate. Die beiden ersten der insgesamt 28 Quästionen sind in zwei Versionen publiziert, da hier die Abweichungen recht groß sind.

Für die Lehre des Radulphus Brio von der Intellektseele sind vor allem folgende Quästionen von Belang: „Utrum intellectus sit forma substantialis corporis (6)"; „Utrum intellectus sit unus numero vel plurificatus in omnibus hominibus (7)"; „Utrum intellectus agens sit aliqua potentia animae nostrae (13)". „Utrum intellectus noster in hac vita possit cognoscere substantias separatas (24)" Aufmerksamkeit verdienen auch die Erklärung der Verstandeswahrheit (Q. 20: Utrum verum et falsum sint in anima vel in re extra) und die Theorie über die Notwendigkeit Willensstrebens (Q. 28: Utrum, si aliquod bonum offeratur voluntati, voluntas de necessitate feratur in illud). Dem Rez. ist unklar, worauf sich die Hinweise in Q. 28 auf eine folgende Erklärung der Freiheit des Willens beziehen. Merkwürdig erscheint der Begriff „tertius appetitus" (265,68). Verständlich dürfte wohl „terminus appetitus" sein.

Sowohl die vorzügliche Einleitung wie auch die Textedition lassen das Buch eine Lücke in der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie schließen.

Köln Albert Zimmermann

Royón, Elias: **Sacerdocio: ¿Culto o Ministerio? Una reinterpretatión del Concilio de Trento.** – Madrid: eapsa 1976. XV, 439 S. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Ser. I, Estudios 4, Teologia III/2) kart.

Der spanische Jesuit Royón stellt sich die Frage: Besteht zwischen der Aussage des II. Vatikanischen Konzils (Lumen gentium, art. 21, Presbytherorum ordinis, art. 2), daß das Weihepriestertum zuerst Lehr- und Leitungsamt ist, und dem Tridentinum, das im Ordodekret (Sess. XXIII can. 1) dessen Wesen in der potestas consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi bezeichnet, wirklich ein Gegensatz? Es ist die gleiche Frage, die sich Andrew Byrne, El ministerio de la palabra en el Concilio de Trento (Pamplona 1975) stellt und berührt manche Probleme, die von A. Duval, K. Lehmann u. a. erörtert worden sind.

R. geht historisch-systematisch vor, d. h. er gliedert das gesamte Problem systematisch auf und verfolgt dann die einzelnen Themen historisch durch die Konzilsverhandlungen aller drei Tagungen über Meßopfer und Ordo hindurch. Wie in Kap. 1 ausgeführt wird, geht das Konzil von der engen Verbindung zwischen dem sichtbaren Priestertum und dem sichtbaren Opfer aus. Wie Melchior Cano im Dezember 1552 ausführt (40ff), fordert die Existenz des Opfers (Hebr 5,1 u. 8,3) das besondere Priestertum. Dementsprechend geht nicht der im Januar 1552 im Plenum vorgelegte Dekretentwurf über das Weihesakrament, sondern der über das Meßopfer auf diese Relation ein. Der Vorgang wiederholt sich in der Meßopferdebatte der III. Tagungsperiode: uno sin el otro no pueden existir (60). Sowohl der „Augustentwurf" wie der „Septemberentwurf" von 1562 über das Meßopfer setzen die Existenz des neuen, besonderen Priestertums voraus. In den ThK über den Entwurf des Ordodekretes vertreten mehrere Theologen (wohl auch Salmeron 65f) die Ansicht, daß Priestertum und Opfer ex ipsa rei natura voneinander abhängen, ja im Oktoberentwurf, der dem Plenum vorlag, wurde diese „natürliche" Beziehung sogar noch verstärkt: ut unum sine altero con-

stare nullo modo possit (69). Widerspruch dagegen erhoben die Bischöfe von Modena, Senigallia und Terni, so daß der Novemberentwurf die frühere Formel abänderte: Dei voluntate coniuncta sunt, d. h. er beruft sich auf die Offenbarung (72). Die von Kardinal Guise vorgeschlagene Formel ex Dei ordinatione, der in can. 6 die Formel hierarchiam divina ordinatione institutam entspricht, entfacht dann den großen Streit um das Ius divinum des Episkopates (vgl. meine Geschichte des K. von Trient IV/1, 237ff), hier 80ff.

Nach der gleichen Methode wird die Entstehung der Aussagen des Ordodekretes über das „neue Priestertum" (Kap. 2) und dessen Verhältnis zum Allgemeinen Priestertum (Kap. 3) untersucht. Das Konzil geht davon aus, daß die Protestanten durch ihre Lehre von der unidad y unicidad des Opfers Christi ein sichtbares, hierarchisch gegliedertes Priestertum ausschließen (98). Demgegenüber hatten Melchior Cano und Bartolomé Carranza schon während der ThK im Dezember 1551 ausgeführt, daß es auch nach katholischer Auffassung nur ein Priestertum und einen Hohenpriester, Jesus Christus, gebe (102). Der Entwurf des Meßopferdekretes vom 20. Januar 1552 trug jedoch den auch in der Generaldebatte vorgebrachten Gründen kaum Rechnung und war unbefriedigend (114). Erst die Meßopferdebatten im Spätsommer 1562 drangen tiefer ein. Durch Textvergleiche weist R. den Einfluß des späteren Jesuiten Franciscus Torres auf den ‚Septemberentwurf' nach (129f), doch steht wohl hinter ihm der Legat Seripando, der gerade über dieses Thema viel nachgedacht hatte (Jedin, Seripando II, 180ff). Die Hauptfrage bleibt natürlich, welche Stellung das Konzil zum Allgemeinen Priestertum der Getauften einnahm. Sie ist nur „indirekt", nämlich aus den Aussagen über das Weihepriestertum zu erschließen (150). Hinsichtlich der Einheit und Einzigkeit des Priestertums Christi, konstatiert R. 152, besteht zwischen Luther und der katholischen Lehre keine Differenz. Aber schon Sess. VII can. 10 hatte die Lehre verurteilt, daß alle Christen Vollmacht zur Verwaltung des Wortes und aller Sakramente besitzen; der Zusatz „gleiche Vollmacht" [= parem potestatem] war in letzter Stunde gestrichen worden. Die Theologenkongregationen von 1551 bemühten sich um den Nachweis, daß die Getauften non ex aequo sacerdotes seien; Salmeron freilich schwächt das Priestertum der Getauften zu einem donum spirituale ab, das durch den Verlust der heiligmachenden Gnade verloren gehe (181f), während Gropper auf das Selbstopfer der Gläubigen hinweist (183). R. sieht den Unterschied zwischen der katholischen und der lutherischen Auffassung vom Amt darin, daß nach dieser durch die Berufung eine Funktion übertragen wird, durch das katholische Weihepriestertum jedoch eine Vollmacht, die der Geweihte vorher nicht besaß (185).

In den ThK der III. Tagungsperiode über das Weihesakrament faßt man im Anschluß an 1 Petr 2,9 u. Apk 1,6; 5,10 das Priestertum der Getauften als espirituál y interno und sieht den Unterschied zum Weihepriestertum nicht darin, daß dieses die Vollmacht verleiht, die Eucharistie zu vollziehen und Sünden zu vergeben, sondern im existentiellen Bereich: die Weihe schafft eine relación intima y personal con Cristo, aus der sich jene Vollmachten ableiten (198). Wenn im „Oktoberentwurf" und im „Novemberentwurf" des Ordodekretes und in der Generaldebatte das Priestertum der Getauften kaum berücksichtigt ist, so erklärt sich diese an sich befremdende Unterlassung, daß das Konzil sich darauf beschränkt condenar los errores protestantes (202). Die lange Unterbrechung der Verhandlungen über das Ordodekret infolge der großen Konzilskrise (über die in meiner Darstellung IV/1, 410ff berichtet wurde) erklärt, daß das Dekret der Sess. XXXIII die bisher nahezu konstante Zurückweisung der Lehre omnes christianos aeque sacerdotes esse verschwindet und über das Priestertum der Getauften nichts Positives ausgesagt wird (210). Behauptungen (Bravo, Küng), das Konzil habe das Allgemeine Priestertum der Getauften abgelehnt, no responden a la realidad conciliar; das Konzil hat jedoch nicht explicitamente una doctrina al respecto vorgetragen (211).

Die Aussagen über den Priesterdienst werden in Kap. 4 nach der gleichen Methode untersucht. Schon aus dem Prooemium der Ordodoktrin (CT IX 620ff) geht hervor, daß das Konzil keine vollständige Beschreibung der priesterlichen Amtspflichten geben will, sondern nur los elementos necesarios para condenar los errores protestantes acerca del Sacramento del Ordem (269). Das Konzil spricht sensu positivo, non exclusivo, es wollte, wie Fransen (zitiert 274 Anm. 120) gesagt hat, keine vollständige Lehre des Ordo bieten, sondern nur die Position der Reformatoren verurteilen.

Daß in der Tat die Verkündigung des Gotteswortes nicht ausgeschlossen werden sollte, ergibt ein Blick auf die im Kap. 5 zusammengefaßte Debatte über die Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer. Denn hinter dem theologischen Streit um das Ius divinum des Episkopates und dessen Verhältnis zum päpstlichen Primat stand ja die Überzeugung, daß der Bischof Hirt und Lehrer der ihm anvertrauten Gläubigen ist, und daß seine Gegenwart in der Diözese nur zu erreichen sei, wenn die Residenzpflicht als Gebot Gottes, nicht nur als Bestandteil des Kanonischen Rechtes herausgestellt werde. An dieser Stelle kommt die Verkündigung zu ihrem Recht. „Nur wenn wir beide Dokumente [d. h. das Ordo- u. das Residenz-Dekret] studieren, gelangen wir zu einer vollständigen Vision der Lehre des Konzils über Dienst und Vollmacht der Priester" (279). Schon in der ersten, auf Befehl des Papstes abgebrochenen Debatte über die Residenzpflicht im Frühjahr 1562 werden predicar, enseñar y consacrar als Wesensbestandteile des Bischofsamtes herausgearbeitet (304f); es ist doch wohl eine Übertreibung, wenn R. erst dem Votum des Kardinals von Lothringen den Durchbruch der Leitidee des „Guten Hirten" zuschreibt (315f). Daß man nicht nur an die Bischöfe, sondern auch an deren Gehilfen in der Seelsorge gedacht hat, ergibt sich dann aus dem Prooemium des Entwurfs vom 10. Januar 1563; episcopi et alii curam animarum habentes (329). Das in Sess. XXIII verabschiedete Residenzdekret nennt als Priesterdienst die Darbringung des Meßopfers, die Predigt, die Spendung der Sakramente und die Sorge für die Armen. Nicht entscheiden läßt sich nach Ansicht des Vf., ob dieses munus pastorale nur auf die Weihe oder auch auf die Jurisdiktion zurückgehe. Er schließt: No existe una oposición real sino solo aparente entre la doctrina sacerdotal del Concilio de Trento y la del Vaticano II (349).

In Kap. 6 über die Einsetzung des Priestertums blendet R. noch einmal zum Meßopferdekret zurück. Während der Debatte von 1562 hatte eine Gruppe von Konzilsvätern, unter ihnen Seripandos Freund Pantusa, die Ansicht vertreten, Christus habe durch den Auftrag Hoc facite in meam commemorationem das Priestertum eingesetzt. Dieser Ansicht, die dann auch den can. 3 des „Septemberentwurfs" zugrunde lag, widersetzte sich entschieden eine Gruppe von Konzilsvätern um den großen Erzbischof von Granada, Petro Guerrero: Eine so wichtige Entscheidung über das Weihesakrament dürfe nicht beiläufig im Zusammenhang mit dem Meßopferdekret getroffen werden (378ff); erst die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest constituye sacerdotes a los apostolos (385). Dennoch wurde can. 3 ohne weitere Debatte am 7. September 1562 von der Mehrheit approbiert und ging in etwas veränderter Form als can. 2 in das Dekret der Sess. XXII über, dank der Intervention des Legaten Hosius (393ff).

In der Zusammenfassung (409–418) unterstreicht R. noch einmal die Ergebnisse seiner Untersuchung: Es gibt im NT nur *ein* Priestertum, das Hohepriestertum Christi, an dem die geweihten Priester wie alle Getauften teilhaben. Wenn das Konzil in can. 1 des Ordodekretes die Lehre verurteilt, das Priesteramt bestünde nur in der Verkündigung des Evangeliums, so daß Priester, die nicht predigen, nicht Priester seien, will es einen Irrtum zurückweisen, vernachlässigt aber nicht die „Theologie des Wortes", wie sich aus der Debatte über die Residenzpflicht der Bischöfe und Seelsorgspriester ergibt. Wenn man nicht nur in die Aussagen der endgültigen Konzilsdekrete nebeneinanderlegt, sondern aus den Debatten den Aussagewillen des Trienter Konzils heraushört, ergibt sich: Die Aussagen des Vaticanum II sind unstreitig ein Fortschritt gegenüber dem Tridentinum, stehen aber nicht im Gegensatz zu ihm (418).

Ist das Buch R.s eine Harmonisierung der beiden Konzilien à tout prix?

Wenn man nur die endgültigen Texte nebeneinanderlegt, läßt sich leicht ein Gegensatz konstruieren; geht man aber wirklich historisch vor, ändert sich das Bild. R. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. (Beispiele für die kritische Benutzung der Quellen: 69 [Protokolle der III. Tagungsperiode]; 127 [Paleotti zuverlässiger als das Protokoll]; 206 Anm. 179 [Edition der Protokolle durch Ehses]). Manches hätte durch Hinweise auf die Entstehungsgeschichte der beiden in Betracht kommenden Dekrete, wie sie mein Werk bietet, kürzer gefaßt werden können; mit dem Ergebnis stimme ich durchaus überein. Man interpretiert das Trienter Konzil nur dann richtig, wenn man daran festhält, daß es nichts anderes wollte, als das katholische Glaubensgut vom evangelischen abzugrenzen, daß man es mithin überfordert, wenn man von ihm, wie beim Priesteramt, eine runde und abgeschlossene, die Fülle des Mysteriums auslotende Lehre erwartet. Das Trienter Konzil setzte sich ein viel bescheideneres Ziel als das Vaticanum II. Im Vorwort zum abschließenden Band meiner „Geschichte" habe ich geschrieben: „Ich habe nicht den Ehrgeiz gehabt, künftige Spezialuntersuchungen, etwa über so wichtige Texte wie das Meßopferdekret und Tametsi überflüssig zu machen." Das vorliegende Buch ist eine solche.

Bonn Hubert Jedin

Deufel, Konrad: **Kirche und Tradition.** Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S. J. Darstellung und neue Quellen. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. 518 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen, Bd D 6) kart. DM 48.–

Vor der Mitte des 19. Jh.s formierte sich im Zuge einer Repristinierung der gesicherten theologischen Tradition eine Schulrich-

tung, die sich kritisch mit den semirationalistischen Systemen Georg Hermes' und Anton Günthers auseinandersetzte. Etliche und verschiedenartige Untersuchungen charakterisieren diese sogenannte neuscholastische Theologie in Deutschland und das unter ihrem Einfluß in Gang gesetzte Denken als regressiv, uniform und steril. Anstatt die berechtigten Anliegen der „Deutschen Theologie", die wichtige Impulse vom Idealismus empfangen hatte, aufzugreifen, neu zu durchdenken und theologisch fruchtbar zu machen, habe die Neuscholastik wertvolle Neuansätze und Anregungen blockiert. Ängstliche Abwehr und unduldsame Polemik hätten vielfach die auf Einheit und organische Zusammenschau gerichtete Spekulation sowie die universale Offenheit für die unterschiedlichen geistigen Strömungen nicht in Blick kommen lassen.

Führender Kopf der Neuscholastik war zweifelsfrei der am 9. April 1811 zu Dortmund geborene und nach einem arbeitsreichen Leben am 13. Januar 1883 in St. Anton bei Kaltern/Südtirol verstorbene Jesuitenpater Joseph Kleutgen, von Matthias Joseph Scheeben als Thomas redivivus bezeichnet. Kleutgen verteidigte den neuscholastischen Ansatz insbesondere gegen G. Hermes, A. Günther und J. B. Hirscher, gegen den deutschen Idealismus und den Ontologismus. Theologie ist ihm nicht etwa der Versuch, die Offenbarung begrifflich und systematisch zu fassen und darzustellen, sondern sie ist ihm Offenbarung schlechthin. Er intendierte eine Neukonzeption der Dogmatik auf den Grundlagen der Patristik und Scholastik. Wenngleich er die neuzeitlichen geistigen Bewegungen kannte, – einige bescheinigen ihm allerdings eine große Unwissenheit in wichtigen theologischen und philosophischen Fragen seiner Zeit – und er sich anfangs in einer erstaunlichen Offenheit mit ihnen beschäftigte, so drängten ihn diese modernen, vielfach gegen die Kirche und den christlichen Glauben gerichteten Ideen in die Defensive, die eine positive Würdigung und Integrierung verhinderte, so daß er im Hinblick auf die Vorgänge in Deutschland 1875 das herbe Urteil fällte: „Ich will mit diesem Lande der verwirrten und doch so aufgeblasenen Geister nichts mehr zu tun haben."

Vf. will mit vorliegender Arbeit, im Wintersemester 1974/75 vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Inaugural-Dissertation angenommen, am Werk Joseph Kleutgens einen Beitrag leisten zum Verständnis der epochalen Wende von der Theologie der Aufklärungszeit zur Neuscholastik. Gerade an Kleutgen, einem der namhaften Vertreter dieser Wende, der angesichts der tiefgreifenden Erschütterungen des Revolutionsjahres von 1848 sich entschloß, die Theologie und Philosophie der „Vorzeit" gegen den umstürzlerischen Einbruch neuzeitlichen Denkens in die traditionelle Kirchlichkeit und gegen die fundamentale Bedrohung der kirchlichen Autorität rechtfertigend zu verteidigen, werde der innere Zusammenhang zwischen der gesellschaftspolitischen Umbruchssituation und seiner persönlichen theologischen Konzeption, insbesondere im Hinblick auf sein Kirchenverständnis, deutlich erkennbar (16f).

Die Darstellung fußt auf umfangreichem Archivmaterial, so auf einer Reihe maschinengeschriebener Abschriften und handschriftlicher Briefe Kleutgens an verschiedene Personen sowie auf dessen vollständigem Gutachten über Günther. Dadurch ist Vf. in der Lage, das bislang vorhandene Kleutgen-Bild zu vertiefen, zu erweitern und teilweise zu korrigieren. Diese breite Quellenlage ermöglichte beispielsweise die Aufhellung des Sturzes und der Verurteilung Kleutgens wegen formaler Häresie aufgrund seines Verhaltens im Kloster San Ambrogio in Rom durch das Hl. Officium (vgl. S. 56–63).

Vf. gliedert seine Arbeit in zwei Hauptteile, eine Schlußbetrachtung und in einen Quellenanhang. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister schließen das Werk ab. Der erste Hauptteil skizziert das ereignisreiche Leben Kleutgens (20–93). Dabei bemüht sich der Autor nachdrücklich, die kausale Verschränkung von Biographie und theologischen Anliegen deutlich herauszustellen, weil daran klar ablesbar sei, „wie sehr sich programmatische Vorstellungen als beeinflußt, ja sogar abhängig von der persönlichen Entwicklung Kleutgens erweisen" (91). Denn der in allen Lebensphasen wirkmächtige Pessimismus, gelegentlich bis zu einer kaum überbietbaren Angst gesteigert, erklärt, wie Vf. treffend nachweist, warum Kleutgen auf der Suche nach Lebensorientierung in der mittelalterlichen Tradition der Theologie und in der für die Kirche daraus erwachsenen Tradition den entscheidenden Impuls für sein weiteres Leben und das Heilmittel für die Krise der Zeit fand. Dadurch überwandt er die anfängliche Angst vor dem Neuen und die resignative Einstellung gegenüber der Zukunft.

Diese Perspektive ermöglicht folglich einen neuen Zugang zu den Publikationen Kleutgens, die durchweg kirchenpolitisch geprägt sind und oft einen militanten, mitunter sogar einen aggressiven und apodiktischen Charakter tragen. Allerdings bleibt hier kritisch zu fragen, ob es zulässig ist, die Kenntnis der biographischen Entwicklung und Persönlichkeitsstruktur als interpretatorischen Schlüssel so stark zu akzentuieren. Übrigens hat Vf. selbst im folgenden Hauptteil das wechselseitige Bedingungsgefüge von Biographie und theologischer Konzeption kaum reflektiert und miteinander integriert.

Der zweite Hauptteil legt den Ausgangspunkt und Inhalt von Kleutgens kirchlich-theologischem restaurativen Kampfprogramm dar (94–178). Vf. systematisiert Kleutgens Gedankengang in vier Schritten: Eine Situationsanalyse offenbart die Zeitbezogenheit des projektierten Entwurfs. Kirche und Theologie befinden sich in der „apokalyptischen" Gefährdung durch Reformation, Revolution und Aufklärung. Denn der gegenwärtige Protest gegen die Autorität ist Kleutgen zufolge nicht eine Schöpfung der Zeitgenossen, sondern reicht bis auf Martin Luther zurück. Deshalb gründen alle neuzeitlichen Übel in der Reformation (96–103).

Eine entschiedene Abwehr gegen die Gefährdung des liberalistisch-rationalistischen Zeitgeistes, der auch die katholischen Völker zum Opfer fallen, liegt allein in dem „neuen" alten Weg als die Rettung der Kirche durch die Rückbesinnung auf die Vorzeit. Infolgedessen verwirft Kleutgen entschieden die Erneuerungsversuche von Hermes, Hirscher und Günther (103–111). Nur die Scholastik der Vorzeit läßt er als Mittel zur Gegenwartsbewältigung gelten (112–116).

Soll die Kirche in diesen verhängnisvollen, apokalyptischen Zeitumständen siegreich sein, muß ihre Autorität einsichtig und unbezweifelbar begründet werden. Dies geschieht durch die Betonung der Kirche als Kriterium des Glaubens, der schriftlichen und mündlichen Überlieferung als Glaubensquellen, des kirchlichen Lehramtes als Organ der Tradition und der Vervollkommnung kirchlicher Lehren (116–155). Die besondere Position Kleutgens gewinnt schärfere Konturen dadurch, daß Vf. ihn mit J. Perrone vergleicht.

Der vierte Schritt widmet sich Fragen der praktischen Anwendung, nämlich der Wiederherstellung einer stabilen Ordnung innerhalb der Kirche durch die Betonung des römischen Primats und der Scholastik der Vorzeit (155–178).

Die Schlußbetrachtung würdigt kritisch die Leistung Kleutgens (179–196). So läßt nach Vf. sich einerseits nicht bestreiten, daß Kleutgen in relevanten theologischen und philosophischen Fragen seiner Zeit erstaunlich unwissend war, andererseit darf sein ernsthaftes Bemühen nicht zu gering veranschlagt werden, die menschliche Existenz wieder neu auf Gott zu gründen und in ihm ihre Erfüllung zu sehen. Vf. faßt das Ergebnis seiner Analyse mit dem differenzierten Urteil zusammen: „Kleutgen wendet sich restaurativ zum Erbe der Vergangenheit zurück, wohl ohne dem größeren Geist dieser Zeit ganz gerecht zu werden. Er führt einen nach innen und rückwärts gewandten Monolog, nicht aber einen auf seine Zeit hin offenen Dialog. Auf der anderen Seite versucht Kleutgen aber doch auch, angestoßen gerade durch seine Zeit, manches von dem neu ins Bewußtsein zu rufen, was im enthusiastischen Pathos der Aufklärung für Kirche und Theologie verlorengegangen war" (196).

Im Quellenanhang, den es „als integrierenden Bestandteil der gesamten Arbeit" anzusehen gilt (197), läßt Vf. 117 Briefe Kleutgens aus den Jahren 1833 bis 1882 in einer kritischen Edition folgen (202–429). Eine chronologische Synopse der Adressaten gewährt eine rasche Orientierung (430–433). Auf eine abgedruckte Rede zu Allerheiligen 1847, vor Papst Pius IX. vorgetragen (434–436), schließt sich als letztes Dokument das Gutachten Kleutgens für die Indexkongregation über Anton Günther an (437–487).

Vf. hat mit seiner Darstellung einen wertvollen Beitrag zum sachgerechteren und tieferen Verständnis der theologiegeschichtlichen Wirksamkeit und Bedeutung P. Josph Kleutgens geliefert. Der besondere Schwerpunkt liegt auf der Edition der Korrespondenz und des Günther-Gutachtens. Aufgrund der Fülle bislang weitgehend unbekannter Archivalien konnte Vf. wichtige Erkenntnisse zu Person und Werk Kleutgens liefern, vornehmlich neue Einsichten zu dessen Haltung während des Günther-Prozesses beisteuern.

Allerdings bleibt kritisch anzumerken, ob man das Prinzip der Vollständigkeit bei der Edierung der aufgefundenen Dokumente hätte zugrundelegen sollen. Denn nicht alle Briefe besitzen für die Themenstellung vorliegender Arbeit einen relevanten Erkenntniswert. Andererseits hätten manche Archivalien für die Darstellung herangezogen und stärker integrierend ausgewertet werden sollen.

St. Augustin/Bonn Karl Josef Rivinius

Wright, Jonathan R. C.: **„Über den Parteien".** Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XIV, 276 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd 2) Lw. DM 56.–

Die vorliegende Arbeit ist die deutsche Fassung des 1974 erschienenen englischen Werkes ‚Above Parties' (Oxford University

Press 1974), jedoch wesentlich umgearbeitet und erweitert, wobei auch die neueste Literatur einbezogen ist. Die Übersetzung ist kongenial, Anstöße in Bezug auf die Zitate finden sich nicht, allein der Wegfall der Bildunterschriften, der die wenigen Reproduktionen nun zusammenhanglos im Raum stehen läßt (z. B. S. 75), könnte moniert werden.

Es geht dem hervorragend informierten Vf. darum, zu zeigen, daß die Führer der Evangelischen Kirche in Deutschland, vornehmlich der Altpreußischen Union, in der Zwischenkriegszeit der Weimarer Republik eine eigenständige, durchdachte und soweit möglich konsequent verfolgte politische Haltung eingenommen haben, deren Erfolge und Wirkungen noch bis in das Jahr 1933 hinein greifbar sind. Der „Vernunftrepublikanismus", den vor allem Hermann Kapler, der Präsident des Ev. Oberkirchenrates, als Maxime propagierte, ging von der Tatsache aus, daß die Ev. Kirche im Deutschen Reich die Revolution fast unversehrt überstanden und in der Reichsverfassung Freiheiten garantiert erhalten hatte, wie sie ihr vorher unbekannt gewesen waren. Trotz anfänglich gefährlich scheinender Einwirkungen von staatlicher Seite gelang es, 1922 eine (recht konservative) Kirchenverfassung in Preußen durchzusetzen, 1931, parallel zum Konkordat mit der kath. Kirche, den Ev. Kirchenvertrag in Preußen zu erreichen; im Reich war seit 1922 der Ev. Kirchenbund etabliert. Aber auch die innere Annäherung des Protestantismus, der sich vor 1918 fast völlig mit der Monarchie, nachher weitgehend mit der DNVP identifiziert hatte, an die Repbulik und an demokratisches Gedankengut machte Fortschritte, besonders seit Hindenburg 1925 Reichspräsident geworden war und so das Odium der Entstehung der Republik durch Revolution zu weichen begann.

Mit dieser eigenständigen Sicht der Beziehungen von Ev. Kirchenführung und Republik gelang es Vf., erstmals zusammenhängend jenes Bild wesentlich zu modifizieren, das den deutschen Protestantismus zur unentwegten Rechtsopposition rechnete, in den Kirchenführern stramme Monarchisten oder verbohrte Nationalisten sah, die den geeigneten Nährboden für Hitlers Agitation boten. W. leugnet dabei die antidemokratischen Tendenzen nicht, die sich gerade auf dem rechten Flügel des ev. Pressewesens finden (die Bedeutung solcher Zitate methodisch sehr genau untersucht S. 95ff), er übersieht auch nicht, wie viel weiter sich der deutsche Katholizismus mit der Republik eingelassen hatte, und er versucht nicht, den Einbruch der Deutschen Christen in das Kirchenvolk wegzudisputieren. Er kann aber nachweisen, daß die von der Kirchenleitung vertretene Position, über den Parteien zu stehen (Kirchenparteien wie politische Parteien), also auch eine vom Staat unabhängige Stellung einzunehmen, noch in den Auseinandersetzungen des Jahres 1933, selbst bei den DC, den Kurs bestimmte. Erst Kaplers Ausscheiden und der Rücktritt Bodelschwinghs als designierter Reichsbischof gaben den Nationalsozialisten freie Bahn, leiteten aber auch zur Entstehung der Bekennenden Kirche über.

Man wird die Sicht von W., der sich auf die Kirchenleitung beschränkt, als sauber differenzierenden Mittelweg bezeichnen können, vergleicht man sie etwa mit dem Einleitungskapitel bei Kurt Meier (Der Evangelische Kirchenkampf, I, Göttingen 1976), wo kaum Worte über eine eigenständige Haltung der ev. Kirche in der Weimarer Zeit gefunden werden; zwar zielt Meier mehr auf die theologischen Auseinandersetzungen der Kirchenparteien vor 1933, er argumentiert jedoch, anders als W., fast nur aus literarischen Einzelbeispielen heraus und kann daher im Nachweis weit weniger überzeugen. Dagegen sieht W. genau, daß das Problem des Vernunftrepublikanismus darin bestand, daß dieser Überzeugung bei den Kirchenführern keine entsprechende theologische Richtung zur Seite stand. So sah man dann 1930, als der Nationalsozialismus seine ersten großen Erfolge hatte, diese Bewegung als zwar noch mit Fehlern behaftet, aber doch letztlich als die ideale Heimat an, die allein den Weg aus dem „Sumpf" der Demokratie zeigen konnte. Hier wird man fragen müssen, ob nicht in stärkerem Maß, als W. es tut, die negative Haltung auch des Staates, gerade der SPD in Preußen, gegenüber der ev. Kirche hervorzuheben wäre, etwa in der Schulfrage, aber auch in den Auseinandersetzungen um Religiosität und Moral in der Öffentlichkeit: der weitverbreitete Atheismus der Linken gab seinerseits dem Protestantismus wenig Heimatgefühl in der Republik. So war die Schuld zwischen beiden wohl verteilt, wenn ihr Verhältnis nicht zu einem echten Miteinander geworden ist. Für die Erkenntnis und weitere Erforschung dieser Zusammenhänge ist die Studie von W. ein grundlegender und richtungsweisender Beitrag.

Regensburg Walter Ziegler

Die Verhandlungen des 2. Unterausschusses des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die päpstliche Friedensaktion von 1917. Aufzeichnungen und Vernehmungsprotokolle. Bearb. und hrsg. von Wolfgang Steglich. – Wiesbaden: Franz Steiner 1974. XIX, 409 S. brosch. DM 86.–

Vier Jahre nach der Ausgabe der Akten über den Friedensappell Benedikts XV. vom 1. August 1917 legt St. eine ergänzende Edition von hohem zeitgeschichtlichem Interesse vor. Wie man weiß, hat die Weimarer Nationalversammlung am 20. August 1919 beschlossen, durch einen Untersuchungsausschuß die Vorwürfe und Gegenvorwürfe zu klären, die nach der Unterzeichnung des Versailler Vertrags in Deutschland um den Komplex „Dolchstoß" resp. „Friedensverhinderung" die öffentliche Diskussion aufs Äußerste belastet haben. Der Untersuchungsausschuß (mit Unterausschüssen) hat bis Ende der zwanziger Jahre getagt. Er hat viele zeitgeschichtliche Informationen aufgearbeitet, die allerdings von den Zeitgenossen kaum zur Kenntnis genommen worden sind und auch von vielen Historikern seit 1945 sträflich vernachlässigt werden. Ein Erklärungs- (nicht: Entschuldigungs-)grund für diesen Umstand ist die überaus komplizierte Publikationsmethode der 26 damals erschienenen Bände (vorzügliche Übersicht jetzt: W. Baumgart, Quellenkunde zur deutschen Geschichte der Neuzeit von 1500 bis zur Gegenwart. 5,1, Darmstadt 1977, 50–56).

Ein Teil der damaligen Ergebnisse blieb aus Rücksicht auf die Außenpolitik der zwanziger Jahre ungedruckt. Dazu gehören die Protokolle über die Vernehmung der an der Behandlung der päpstlichen Friedensnote beteiligten (oder darüber informierten) Politiker; Beamte und Militärs, die unter Eid zu Fragen der Abgeordneten Aussagen machen mußten (6. Dezember 1921 bis 8. Juni 1922). Es ist äußerst reizvoll, mit unserer heutigen Kenntnis der Akten und Zusammenhänge zu vergleichen, was damals gefragt worden ist – und was nicht. Die Publikation, die allen nötigen wissenschaftlichen Standards voll gerecht wird, eignet sich daher auch für den akademischen Unterricht.

Aussagen finden sich hier von: Bartenwerffer, Bergen, Brockdorff-Rantzau, Haeften, Helfferich, Kühlmann, von der Lancken, Michaelis, Riezler, Romberg, Rosen, Scheidemann, Zimmermann, dazu die Aufzeichnungen und Entwürfe, die zum (publizierten) Protokoll des Untersuchungsausschuß-Ergebnissen (in der „Täglichen Rundschau", 3. September 1922) geführt haben.

Eigens muß darauf hingewiesen werden, daß hinter dem Register, aus dem Titelblatt gar nicht zu ersehen, eine höchst wichtige Abhandlung von St. gedruckt ist: „Die Haltung der britischen Regierung zur päpstlichen Friedensaktion von 1917". Sie kommt in minutiöser Interpretation der vollständig benutzten britischen Akten zu dem Ergebnis, daß nicht nur der Londoner „Zwischenbescheid" vom 21. August (in Rom am 23. übermittelt), sondern auch die späteren britischen Entscheidungen bis Ende September 1917 die Tür nicht zuschlagen, sondern offenhalten wollten, da man erst, wenn Klarheit über die Konzessionsbereitschaft der Zentralmächte gewonnen sei, über die endgültige britische Stellungnahme entscheiden wollte. Infolgedessen war die päpstliche Politik mit ihrem heftigen Drängen auf die deutsche Belgien-Konzession schon richtig orientiert.

Nachzutragen wäre, daß der inzwischen verstorbene Pierre Renouvin 1972 in der Latreille-Festschrift unter erstmaliger Benutzung der französischen Akten die Haltung Frankreichs zum päpstlichen Appell mit interessanten Ergebnissen behandelt hat (Religion et Politique. Les deux guerres mondiales. Histoire de Lyon et du Sud-Est. Mélanges offerts à André Latreille. Lyon [1972] = Coll. du Centre d'histoire du catholicisme. Université de Lyon II. Nr. 10) Seite 287–302).

Bonn-Ippendorf Konrad Repgen

Das Domkapitel zu Münster 1823–1973. Aus Anlaß seines 150jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle „De salute animarum" im Auftrag des Domkapitels hrsg. von Alois Schröer. – Münster: Aschendorff (1976). XXVI, 538 S., 53 Abb. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd 5) Lw. DM 98.–

Während die Domkapitel des ehemaligen preußischen Staates den 150. Jahrestag ihrer Neukonstituierung nach der Säkularisation begehen, wird innerkirchlich die Frage nach Rechtsstellung und Funktion der Domkapitel neben den vom II. Vatikanischen Konzil geschaffenen „Räten" gestellt. Die Diskussion darüber lenkt das Interesse auf die jüngere Geschichte der Domkapitel und ihre Bedeutung für die Bistümer im 19. und 20. Jahrhundert.

Der von Sch. herausgegebene umfangreiche Band über das münsterische Domkapitel bietet in zahlreichen historischen und kanonistischen Einzelarbeiten einen insgesamt vorzüglichen Überblick über die 150jährige Geschichte des 1823 neu organisierten Gremiums.

Friedrich Helmert beschreibt zunächst den Übergang vom alten, adeligen Domkapitel des 18. Jahrhunderts über das napoleonische Domkapitel, das kirchlich keine Anerkennung fand, bis zur Neueinrichtung des Kapitels nach Regelung der Staat-Kirche-Beziehungen in Preußen durch die Bulle „De salute animarum" von 1821. Im Wechsel der Strukturen zeichnet Helmert die unterschiedlich agierenden Personen und Parteien. Reimund Haas schildert die erste Bischofswahl nach der Neuordnung (1825): eine aus den Quellen und der Literatur sorgfältig erstellte Lizentiatsarbeit eines Bochumer Theologen.

Von den folgenden kanonistischen Arbeiten vermittelt der Beitrag von Reinhard Lettmann einen Einblick in die neueste Diskussion um Rechtsstellung und Funktion der Domkapitel: Rat und Senat des Bischofs ist heute der Priesterrat, die interimistische Bistumsleitung soll ein Auxiliarbischof als Diözesanadministrator zusammen mit dem Caput Curiae wahrnehmen. „Gegentand der Überlegungen sind weniger Fragen einer Reform im einzelnen. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen vielmehr die grundsätzlichen Fragen nach der Daseinsberechtigung der Domkapitel überhaupt, nach ihren zukünftigen Aufgaben und nach ihrem Verhältnis zu den vom Konzil neu geschaffenen Beratungsorganen des Bischofs, vor allem zum Priesterrat" (107).

Der wechselvollen Geschichte des Domkapitelsarchivs ist ein fundierter Beitrag von Peter Löffler gewidmet; Paul Pieper schildert die Kunstwerke des Domes im neuen Landesmuseum.

Nicht unproblematisch erscheint für den Historiker die an sich sehr eindrucksvolle Darstellung der seinerzeit hart umstrittenen Neugestaltung des Innenraums des münsterischen Domes nach den Zerstörungen des Krieges: Der Autor, Emil Lengeling, war in den damaligen Auseinandersetzungen „Partei". Er weist in einer einleitenden Anmerkung auf die Begrenztheit seiner Aktenbasis und seines Darstellungszieles hin. Sein Beitrag hält allerdings manches fest, was in anderen Quellen nicht enthalten sein dürfte. Lengeling betont mit Recht: Wer die Chorraumgestaltung in Münster heute sieht, vermutet, daß sie ein Ergebnis der nachkonziliaren Entwicklung ist. Sie war jedoch bereits fast ein Jahrzehnt vor dem Konzil geschaffen worden (155).

Eine Reihe unterschiedlicher Kurzbiographien und biographischer Aufsätze ist bedeutenden Mitgliedern des Domkapitels gewidmet (teilweise mit Quellenanhang), z. B. Bischof Caspar Maximilian Droste zu Vischering (Dietrich Graf von Merveldt), Everhard Illigens (Klaus Wittstadt), Adolf Tibus und Wilhelm Eberhard Schwarz (Alois Schröer).

Die landesgeschichtliche Forschung wird besonders dankbar sein für die sorgfältige Zusammenstellung der biographischen und bibliographischen Daten der münsterischen Domgeistlichkeit 1823–1973 durch Friedrich Helmert, Heinrich Bramkamp und Norbert Humburg. Die Darstellung ist durch 53 Abbildungen auf Tafeln illustriert. Die Benutzung des Bandes für Spezialfragen wird erleichtert durch das von Humburg erarbeitete Gesamtregister, das in solchen Sammelwerken nicht immer enthalten ist.

Der Band stellt einen beachtlichen Beitrag zur Geschichte der deutschen Domkapitel dar, deren Zukunft ungewiß ist.

Köln Norbert Trippen

Problemi attuali di Cristologia. Conferenze della Facoltà teologica Salesiana 1974–1975, a cura di Angelo Amato SDB. – Roma: Libreria Ateneo Salesiano (1975). 158 S. (Biblioteca di Scienze Religiose, 12) kart. Lit. 3.200

In seinem Überblick über die Christologie der Gegenwart unterscheidet B. Mondin verschiedene Richtungen: die existentielle (R. Bultmann, P. Tillich, K. Rahner), die historische (O. Cullmann, W. Pannenberg, J. Moltmann), die „weltliche" (D. Bonhoeffer, J. A. T. Robinson, P. van Buren, P. Schoonenberg), die politische (J. B. Metz, G. Gutiérrez), die eclectische (Chr. Duquoc). Die Klassifizierung ist interessant, aber die Darstellung jedes Autors wegen der beschränkten Seitenzahl notwendigerweise kurz.

Das Exposé der Christologie von Rahner müßte durch den in Zusammenarbeit mit W. Thüsing veröffentlichten Band: „Christologie, exegetisch-systematisch" ergänzt werden. Ebenso zeichnet sich in den letzten Veröffentlichungen von Duquoc eine Entwicklung seines Gedankengangs ab, die in Beziehung zum ersten Band seiner Christologie bereits im zweiten in einer Richtung ausgedrückt ist, die von der traditionellen Lehre abweicht.

P. Grech untersucht die Entwicklung der Christologie im Neuen Testament: Christologie des vor-österlichen Jesus, frühzeitliche Christologie, wie sie sich in der Apostelgeschichte und in den ersten Glaubensbekenntnissen ausprägt, im palästinensischen und dann im hellenistischen Stadium der Christologie.

E. Alberich untersucht die Probleme der Verkündigung Christi in der heutigen Katechese. A. Amato beschreibt die kosmische Christologie des Teilhard de Chardin.

Ch. Moeller betrachtet die ökomenischen Perspektiven der Christologie und behandelt nacheinander Christus als: den Richter, den Befreier, seine Verbindung mit den Menschen, den Verklärten, den Weg zum Vater. Bei den verschiedenen Themen deutet er nicht nur auf die frühere und heutige Theologie hin, sondern bietet interessante Überlegungen in bezug auf die Welt der Literatur.

A. Grillmeier berührt ein Problem von großer Bedeutung in der gegenwärtigen Kontroverse der Christologie: den Sinn der Auffassung von Natur und Person. Er betont den kerygmatischen Gesichtspunkt des Konzils von Chalcedon und zeigt dann die Entwicklungsphasen in der Auffassung von Person vor und nach dem Konzil auf. Als Schlußfolgerung stellt er die Autonomie der menschlichen Existenz Christi heraus.

Rom Jean Galot

Monserrat, Javier: **Existencia, mundanidad, cristianismo.** Introducción filosófico – antropológica a la teología fundamental. – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía „Luis Vives" 1974. XXXIII, 735 S., 1 zusammenfassender Überblick (deutsch) 11 S. Ln ptas. 1000

Monserrat, Javier: **Nuestra Fe.** Introducción al cristianismo. – Madrid: La Editorial Catolica S. A. 1974. 296 S. (Biblioteca de Autores Cristianos) Ln

„Existenz, Weltlichkeit, Christentum. Eine philosophisch-anthropologische Einleitung in die Fundamentaltheologie", will im philosophischen Vorfeld der Fundamentaltheologie eine funktionale Analyse der Logik, der Mathematik, der Linguistik, der Physik, der Sozialanthropologie usw. vornehmen, die auf die Herausarbeitung einer wissenschaftlichen Anthropologie hinzielt. Solche Anthropologie, zur Ebene einer „kosmostrukturalen Anthropologie" erhoben, wird mit den hypothetischen Grundannahmen Theozentrismus oder Weltlichkeit konfrontiert, wobei sich der Gang der Untersuchung auf die moderne Problematik von der Säkularität konzentriert. Die Hegel'sche Komponente dieser Gedankengänge – Vf. Jahrgang 1943, hat 1971 in Madrid über Hegel promoviert und bereitet sich auf eine theologische Promotion in Frankfurt/M. – läßt sich nachspüren beim Versuch, Gottes Schweigen und Abwesenheit ins Positive umschlagen zu lassen: nämlich im Glauben, daß Gott sich willentlich geopfert hat, d. h., er hat seine nicht ablehnbare göttliche Anwesenheit in der Welt aufgegeben und dementsprechend die Möglichkeit eröffnet, vom Menschen in der reinen Weltlichkeit geleugnet zu werden, aber auch um zu konstituieren, was der Mensch selbst im Lauf seines Lebens hat erfahren können, nämlich die weltliche Stellung als Horizont seiner ontologischen Freiheitsfülle, um bis zu dem Wunsch und freie Selbsthingabe an die von Gott evtl. unternommene Befreiung geführt zu werden. Die sich solcher Art angelegter Anthropologie eröffnende Perspektive ist die Selbstaufopferung Gottes, die grundsätzlich als Kenosis-Theologie aufgefangen, bis zur Schwelle des Mysteriums von Tod und Auferstehung hinübergeführt wird. Die apologetische Singularität des Werkes läßt sich – was das Objektkorrelat der neu überdachten Anthropologie angeht – aus der Formulierung ablesen, daß „sólo el cristianismo de siempre" (120) die Antwort auf alle menschliche Bedürfnisse liefern kann. Das an zweiter Stelle angezeigte Werk popularisiert die im Hauptwerk erarbeiteten Gedankengänge und liefert auf S. 263 anhangsweise einige Applikationen dieser Fundamentaltheologie: Sexualethik, Kirche und Staat, Kirche und soziale Gerechtigkeit, Ordensstände innerhalb der Kirche etc.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Scharrer, Siegfried: **Theologische Kritik der Vernunft.** Vorwort von Helmut Thielicke. – Tübingen: Katzmann (1977). 156 S. (Theologische Beiträge, 1) kart. DM 28.–

Das vorliegende Werk – darauf weist auch das Vorwort von Thielicke hin – versucht sich einer doppelten Herausforderung zu stellen: einmal dem verbreiteten Vorurteil, daß Glaube und Rationalität einen Widerspruch bilden, zum andern der Bestreitung der Wissenschaftlichkeit von Theologie durch die empiristische Wissenschaftstheorie. In letzter Instanz liegt jedoch beidem die Annahme zugrunde, daß Glaubenssätze und theologische Aussagen weder Anspruch auf Allgemeingültigkeit noch auf Nachprüfbarkeit erheben können.

Am Modellfall der empirisch-analytischen Wissenschaftstheorie zeigt Sch., daß diese Annahme zu kurz greift, zumindest aber ihre eigenen Voraussetzungen nicht hinreichend reflektiert hat. Dagegen tritt er daher den Nachweis an, daß gerade die ausdrückliche Verpflichtung auf objektive Erkenntnis Intersubjektivität und die Entscheidung des Erkenntnissubjektes als ihre Ermöglichungsbedingungen voraussetzen muß. Dabei expliziert Sch. Intersubjektivität im wesentlichen durch die Grundhaltung wechselseitiger Anerkennung im Vertrauen. Er zeigt, daß konsensschaffendes Vertrauen als die letzte unhintergehbare Basis aller rationalen Erkenntnis unterstellt werden muß.

Im einzelnen durchläuft die Beweisführung Sch.s dabei folgende Phasen: Nach einigen Vorbmerkungen zu Gang, Methode und kritischer Absicht der Arbeit demonstriert Sch. in seinem dritten und größten von zehn Kapiteln (21–84), wie eine argumentativ einfallsreiche theologische Auseinandersetzung mit dem logischen Empirismus und dem kritischen Rationalismus der Popper-Schule auszusehen vermag. Zunächst rekonstruiert er die Geschichte der Selbstaufhebung eines strengen empiristischen Sinnkriteriums (vom Verifikationsprinzip bis zum Prinzip der empirischen Signifikanz beim späten Carnap), um sich dann einer Kritik des immer noch einflußreichen Popperschen Fallibilismus zuzuwenden. Dessen Kernsatz: „Das Unvernünftige ist das Unwiderlegbare" steht und fällt selber mit der Widerlegungsinstanz, den Basissätzen als Statthalter der Erfahrung. (Formal gesehen, handelt es sich um singuläre Existenzsätze.) Sch. insistiert mit guten Gründen auf der Konventionalität dieser Basissätze als spezifischer Form ihrer intersubjektiven Begründungsbasis. Die intersubjektive Anerkennung der Basissätze als Träger der Objektivität ist ihrerseits aber rückgebunden an das metaempirische Vertrauen in die subjektive Entscheidungsevidenz.

Damit hat Sch. den Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation erreicht: Vertrauen als Ermöglichungsgrund von Vernunft.

Auf diesen Punkt zielen seine weiteren meist in aphorismenhafter Kürze vorgetragenen und die unterschiedlichsten Gebiete berührenden Gedankengänge: Bemerkungen zu Hermeneutik und Dialektik in Kapitel 4; Einlassungen zum hebräischen Wahrheitsbegriff in Kapitel 5; eine theologische Explikation des Vertrauensbegriffs in Kapitel 6, 7, 8. Wahrheit als Vertrauen und Wahrheit in Person sind dabei die grundlegenden, jedoch schillernd gebrauchten Wendungen. In Kapitel 9 und 10 geht Sch. dann nochmals auf zwei entscheidende Probleme ein: den reflexiven Übergang von Glaubenssprache in theologische Wissenschaftssprache; die anthropologisch-soziale Dynamik von Wahrheit als Vertrauen und die damit eröffnete neue Perspektive auf das Theorie-Praxis-Verhältnis. Hervorzuheben ist aus diesem Komplex die geschickte Transformation des wissenschaftstheoretischen Problems der Nachprüfbarkeit in das theologische Thema der Nachfolge.

Zwei Punkte fordern jedoch Kritik heraus. Einmal fällt die durchgehende Nichtbeachtung der pragmatischen Sprachtheorie und die in ihr vorgenommene Differenzierung der Geltungsansprüche von Sprechhandlungen nach Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit auf (vgl. Apel, Habermas). Dies hat eine pragmatisch sorglose und semantisch unscharfe Verwendung des Schemas „x – als – y" (Wahrheit als Vertrauen; Wahrheit als Person etc.) zur Folge. Zum andern verführt nicht zuletzt der aphoristische Stil den Autor dazu, oftmals neue Theorien unvermittelt miteinzubeziehen und erreichte Ergebnisse in ihrem Licht neu zu deuten. Bei aller Intelligenz und Assoziationskraft des Autors ist so an einigen Stellen der Eindruck nicht zu vermeiden, daß theologische Themen mit außertheologischen Ergebnissen kurzgeschlossen werden. (So wird z. B. aus dem Vertrauenscharakter der wissenschaftlichen Erkenntnisbasis ohne Umschweife auf den personalen Grund von Existenz und Geschichte abgehoben; S. 115). Diese Kritik tut jedoch den durchweg treffsicheren Beobachtungen und gescheiten Überlegungen des Autors keinen Abbruch.

Fazit: Das Buch von Sch. reiht sich mit seiner eigenwilligen und pointierten Denkweise geschickt in die vor allem durch Pannenberg, Peukert und Sauter in letzter Zeit vorangetriebenen Auseinandersetzung der Theologie mit der analytischen Wissenschaftstheorie ein. Die ebenso verständliche wie spannende Sprache des Werkes erleichtert auch dem theoriespezifisch nicht vorgeprägten Leser den Zutritt zur Auseinandersetzung zwischen Theologie und Wissenschaftstheorie. Die nach vielen Seiten offene Argumentationsweise des Autors ermuntert dazu, sich in diesem weiten Feld einen eigenen Standpunkt zu verschaffen. Jedem, der Freude an streitbarer Wissenschaft hat, kann daher das Buch empfohlen werden.

Münster Kuno Füssel

Heiser, Lothar: **Die Engel im Glauben der Orthodoxie.** – Trier: Paulinus 1976. 290 S., davon 32 Farbtafeln (Sophia. Quellen östlicher Theologie Bd 13). Ln DM 37.80

Es erweckt eher Skepsis als Erwartung, wenn das Vorwort des vorliegenden Werkes behauptet, dieses erfülle „in der heutigen Theologie- und Religionsgeschichte ein bedeutendes Desiderat". Bewahrheiten würde sich solche Skepsis wohl unweigerlich, wenn der Titel „Die Engel im Glauben der Orthodoxie" als Verheißung eines theologischen Traktats über „das Wesen der Engel" verstanden werden müßte. Doch bleibt eine gleichlautende Überschrift dem letzten Kap. (221–271) vorbehalten, während die Kap. I–III (Christus und die Engel, Die Kirche und die Engel, Die Engel bei der Vollendung) eine im wesentlichen christologisch – ekklesiologische Konzeption erkennen lassen, wie sie für einen ernsthaften Beitrag zum Thema aus der Offenbarung und den Quellen der Überlieferung geradezu Voraussetzung sein muß.

Die Einleitung (9–15) weist auf die dogmatische Quellenlage hin und skizziert treffend den Quellenwert der liturgischen und ikonographischen Tradition für Glaube und Frömmigkeit der Orthodoxie. Von den ersten sieben Ökumenischen Konzilien wird kurz erwähnt, daß nur die Lehrentscheidungen des 5. und 7. Konzils, und diese „nur einschlußweise" die Engel betreffen; doch vermißt man eine Analyse dieser Konzilsaussagen und ihres theologischen Ortes, denn eben das Faktum, daß und die Art und Weise, wie „einschlußweise" diese Konzilien auf die Engel Bezug nehmen, könnten Aufschluß für eine theologische Erkenntnislehre zum Thema vermitteln.

Die Darlegungen des 1. Kapitels („Christus und die Engel", 81–142) gehen jeweils von einem Heilsereignis im Leben Jesu aus, für welches das NT den Dienst der Engel bezeugt, und leiten über zum vielfältigen Echo des biblischen Textes in den Schriften der Väter, der Liturgie und der kirchlichen Ikonographie. Der 1. Abschnitt („Haupt der Schöpfung", 81–89) wird eröffnet durch eine kurze Interpretation der christologisch-soteriologischen Aussage von Kol und Eph, bes. Kol 1,16 und 2,15, in welchem Zusammenhang besondere Zustimmung der (in der Anlage des Buches auch einigermaßen durchgehaltene) Satz verdient: „Zwischen Gott und der Kirche gibt es keinen Raum, der das Wirkfeld der Engel in der Weise wäre, daß sich die Kirche erst um ihre Vermittlung bemühen müßte. Christus allein ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen" (82f). Etwas mißverständlich heißt es gleich anschließend jedoch: „Den Engeln dienen bedeutet einem Glied am Leib Christi und nicht dem Haupt selbst dienen". Wird damit eine Deckungsgleichheit der Aussagen von Kol 2,10 („Haupt aller Herrschaft und Gewalt") und 1,18 bzw. 2,19 („Haupt des Leibes, der Kirche") konstruiert; oder gilt der Impetus von Kol 2,18 (Maß allen Engelkultes ist Christus als Haupt der Kirche!)?

Immerhin entspricht die Einteilung des 1. Kapitels (Abschnitt 2–8: Verkündigung, Geburt, Taufe Christi, Kreuzigung, Totenklage und Grablegung, Christi Sieg über das Totenreich und seine Auferstehung, Himmelfahrt) der heilsökonomischen Perspektive, die in den ntl Zeugnissen, wie auch in der Feier der Christusmysterien im Kirchenjahr und in deren ikonographischer Darstellung vorherrscht und die jeder Desintegration der in solchem Kontext erwähnten Engel als eigener Glaubensmomente einen Riegel vorschiebt. Eben diese Perspektive aber könnte als eine in der Liturgie und Ikonographie der byzantinischen Kirche auch traditionsgeschichtlich genauestens belegbare weit schärfer herausgearbeitet werden: vor allem in der Besprechung der ikonographischen Beispiele, die durch 32 ganzseitige, nach eigenen Aufnahmen des Vf. hergestellte Bildtafeln veranschaulicht werden. Denn gerade das 7. Ökumenische Konzil entwickelt aus seiner Theologie der Ikone kanonische Kriterien für die ikonographische Darstellbarkeit und Verkündigungsgemäßheit von Bildthemen und stellt bezeichnenderweise klar, daß Engelikonen nicht als Wesensdarstellungen von Engeln, sondern entsprechend dem heilsgeschichtlichen Offenbarungsprozeß nur als Darstellungen von biblisch bezeugten Engelvisionen oder als solche von Dienstleistungen der Engel am Heilswerk Christi, wie sie in den Evangelien berichtet werden, in Frage kommen. Diese Bildauffassung hat im mittelbyzantinischen Ausschmückungssystem des Kirchenraums strengsten Ausdruck erhalten und beherrscht (trotz einiger Auflösungserscheinungen seit spätbyzantinischer Zeit) auch heute noch im Kirchenraum des byzantinischen Ritus die Darstellungsthematik von Wandmalerei, Ikonostase und portablen Ikonen. – Auch im Zusammenhang des eher zufällig wirkenden Hinweises, daß das Pantokratorbild aus der Himmelfahrtsikone hervorgegangen ist (88), wäre die Schlußfolgerung angebracht, daß mithin die Urintention dieser Bilder in österlicher Verkündigung, nicht

aber in Einsichtnahme in den Aufbau himmlischer Hierarchien (etwa im Sinne von Dionysios Areopagites) besteht.

In Kap. II („Die Kirche und die Engel", 143–199) darf der 2. Abschnitt: „Die Engel bei der Liturgie und bei der Sakramentenspendung" (147–157) als zentral gelten. Ältester Topos einer Bekundung kirchlicher Gemeinschaft mit den Engeln ist ja der kosmos- und aionenumspannende liturgisch-doxologische Lobpreis „in alle Ewigkeit", der sich denn auch seit frühchristlicher Zeit innerhalb des eucharistischen Hochgebetes in dem von Jes 6 den Engeln zugeschriebenen „Sanctus", innerhalb des Morgenlobs in dem nach Lk 2 gleichfalls von Engeln stammenden „Ehre sei Gott in der Höhe" noch besonders konkretisiert. Bezugnahmen auf den himmlischen Charakter der kirchlichen Liturgie und dementsprechend auf das mit den Chören der Engel vereinigende Gotteslob sind denn auch der Chrysostomus- und der Basiliusliturgie in größerer Zahl eigen und werden in Zitaten angeführt. Eine Differenzierung der Aussagen nach liturgischer Ursprünglichkeit erfolgt jedoch ebensowenig wie bei den übrigen Texten der Liturgie; und die jüngst durch den orthodoxen Bischof Georg Wagner (Der Ursprung der Chrysostomusliturgie, LQF 59, Münster 1973) verbreiterte Basis für eine traditionsgeschichtliche Einordnung von Texten der Chrysostomusliturgie bleibt in der einzigen und pauschalen Datierung dieser Liturgie (in Anm. 20, 284) ungenutzt.

In der Besonderheit ihres Ursprungs und ihrer Eigenart sei schließlich noch jene byzantinische Theologie der Askese und Mystik eigens erwähnt, die sich in der Auffassung vom „engelgleichen" Leben der Askese verdichtet und gerade auch in der liturgischen Mönchsdichtung ihren Widerhall gefunden hat. Manches von diesem Gedankengut kommt zum Ausdruck in den Zitaten, die im Abschnitt 3: „Das Leben der Christen – Teilnahme am Leben der Engel" (157–165) gesammelt sind.

Insgesamt vermag das Buch durch eine Fülle von Bild- und Textbeispielen, einen lebendigen (oft kaleidoskopartigen) Einblick in Eigenart und Reichtum orthodoxer Kirchlichkeit zu vermitteln. Aussagen über die Engel durchziehen das Ganze wie ein roter Faden, ohne es glücklicherweise zu einer systematischen „Angelologie" zusammenzuschnüren.

Bochum Hans-Joachim Schulz

Medick, Hans: **Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft.** Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 330 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 5) kart. DM 38.–

Medicks Buch (Phil.-Diss., Erlangen-Nürnberg) befaßt sich mit einem bedeutenden Abschnitt der Entstehungsgeschichte der modernen Sozialwissenschaften. Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith werden untersucht, welchen Beitrag sie für eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft leisten. M. legt dar, daß das Naturzustandstheorem in den politisch-sozialen Theorien des 17. Jh.s (Pufendorf, Locke) ein grundlegend normativ-analytisches Denkmodell ist, das nur „als eine idealtypische, logisch-methodische Abstraktion aus den Grundstrukturen der frühbürgerlichen Markt- und Handelsgesellschaft überhaupt schlüssig zu verstehen ist". (23) Gegenüber dem Naturrecht des 17. Jh.s bedeuten die angloschottischen Sozialwissenschaften des 18. Jh.s (Smith) einen erheblichen Fortschritt: sie sind als sozialwissenschaftliche Aufklärung zu verstehen.

Die Neuzeit hat das Naturzustands-Theorem nicht erfunden. M. verweist auf die Bedeutung der aristotelischen Politik, der stoisch-christlichen Naturrechtstradition und der epikureischen Vertragstheorie. Er konstatiert, daß die traditionellen Bestimmungen des Naturzustands auch im gewandelten Kontext der politischen Theorien der Neuzeit formal von Bedeutung blieben. Hatte Aristoteles den menschlichen Naturzustand als das Abbild der griechischen Polis konstruiert, so hat die stoisch-christliche Tradition nach M. den Naturzustand des Paradieses als den utopischen, außerstaatlichen Zustand der Freiheit und Gleichheit verstanden, und zwar als normativen Idealzustand. Die normative Geltung bezieht sich jedoch nur auf das Naturrecht, nicht jedoch auf die politische Theorie, denn diese laboriert am Stigma des Sündenfalls und der beschränkten Erkenntnisfähigkeit des Menschen.

Die epikureische Tradition ihrerseits ist nicht imstande, allgemein gültige Rechtsnormen und eine allgemein verbindliche politische Theorie zu begründen: Rechtliche und politische Normen sind nur jeweils durch Vertrag herzustellen. Den genannten traditionellen Naturzustandstheorien gegenüber hat die Lehre vom Naturzustand in der politischen Theorie seit Thomas Hobbes eine grundlegend neue Funktion. „In der Vorstellung des staatsfreien Naturzustands ursprünglicher menschlicher Freiheit und rechtlicher Gleichheit thematisiert, problematisiert und theoretisiert die bürgerliche Gesellschaft sich nun selber". (33)

M.s Buch ist bedeutsam für die Diskussion der Probleme im Zusammenhang mit der Menschenrechtsfrage in der Theologie. Eine Rückbesinnung auf eigene – theologische – Traditionen mit aufklärerischer Intention kann durch diese Arbeit angeregt werden. Dies müßte allerdings in Überwindung einer rein ideengeschichtlichen Betrachtung geschehen. Aber vielfach gilt auch in der Theologie, was M. als allgemeines Defizit historischer Forschung konstatiert: „Die Möglichkeit einer reflektierten Aneignung der wissenschaftlichen Tradition, sei es im Sinne der produktiven Anwendung eines historisch brachliegenden Reflexions- und Aufklärungspotentials, sei es im Sinne einer historisch vermittelten Erfolgskontrolle der eigenen systematisch-theoretischen oder forschungspraktischen Intentionen bleibt weitgehend ungenutzt" (114).

M.s Arbeit ist sowohl aufgrund ihrer thematischen als auch ihrer methodischen Anlage für den Theologen lesenswert.

Ahaus/Westf. Claus Urban

Pröpper, Thomas: **Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.** Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavski, Machoveč, Fromm, Ben-Chorin. – Mainz: Grünewald (1976). 148 S. (Grünewald Reihe) kart. DM 18.50

Der Autor will mit seiner Arbeit die nichtchristlichen Jesusdeutungen und die kirchliche Christologie miteinander ins Gespräch bringen.

In einem ersten Teil (Jesus und die Wege des gegenwärtigen Humanismus) referiert P. in Grundzügen einige nichtchristliche Jesusdeutungen. Der zweite Teil (Die kirchliche Jesusdeutung angesichts ihrer Alternativen) soll dann die Eigentümlichkeit der kirchlichen Jesustradition zur Sprache bringen.

Wenn K. Jaspers Jesus auch als maßgeblichen Menschen versteht, der den unbedingten Sinn der menschlichen Existenz geschichtlich wesentlich bestimmt hat, so bleibt seine Jesusdeutung doch am Ende inhaltlich unterbestimmt und beliebig. Diese Sinnbestimmung verbleibt aufgrund der existenzialistischen Prämissen im Horizont der Frage. Daß mit und in Jesus auch eine endgültige Antwort auf die letzten Fragen des Menschen gegeben sein könnte, scheidet für Jaspers aus.

Nach E. Bloch besteht die entscheidende Bedeutung Jesu in Jesu und damit des Menschen Selbsteinsatz in das Geheimnis Gott. In Jesus geschieht wenigstens tendenziell die Entthronung Gottes zugunsten des Menschen.

Die Reflexion über schmerzliche, mit der politischen Tradition des Marxismus verbundene Erfahrungen und ebenfalls die Erfahrung des Dialogs mit christlichen Theologen prägen die Jesusdeutungen von Kolakowski, Gardavsky und Machoveč.

Mit Jesus – so meint L. Kolakowski – sind Werte von universaler Bedeutung unaufgebbar verbunden, die weit über das dogmatische Christentum hinausgehen. Jesus mit seiner Einsicht in das Elend der Zeitlichkeit ist ein Beispiel authentischen Daseins. Es gilt, Jesus für die Kultur zurückzugewinnen. Für V. Gardavsky setzt Jesus die alte jüdische Tradition fort, in der der Mensch sich in seinem geschichtlichen Handeln immer wieder ganz aufs Spiel setzt und in der Gott selbst schließlich zum Sammelpunkt aller menschlichen Möglichkeiten wird. Für diese jüdische Anschauung ist Jesus die „Person gewordene Kurzformel" (46).

Die Jesusdeutung von M. Machoveč (Jesus für Atheisten) ist konsequent atheistisch und humanistisch ausgerichtet. Sie trägt einen starken persönlichen, fast konfessorischen Akzent, insofern der Rückgriff auf Jesus gerade helfen soll, die moralische Unterentwicklung (auch des gegenwärtigen Marxismus) zu überwinden.

E. Fromm legt im eigentlichen Sinne keine Jesusdeutung vor. Er interpretiert die Entstehung des Christusdogmas im Zusammenhang der gesellschaftlichen Entwicklung des Urchristentums und der frühen Kirche. Unter Voraussetzung der materialistischen Geschichtsauffassung und mit den Mitteln der psychoanalytischen Kritik der Religion wird das christologische Dogma als Ideologie und Unterdrückungsfigur entlarvt, wobei die Wirkung Jesu auf die erste Gemeinde und auf die

Entstehung einer Christologie bei diesem Interpretationsansatz unberücksichtigt bleibt.

Ben-Chorin versucht, Jesus möglichst „nahtlos in die jüdische Tradition" (75) einzufügen. Eine doppelte Tendenz liegt seiner gesamten Jesusdeutung zugrunde: „zum einen wird Jesus ins Judentum heimgeholt und sogar zum Gleichnis seines Volkes stilisiert . . ., zugleich wird umgekehrt die jüdische Tradition – im Blick auf die Menschlichkeit Jesu – in ihrer humanistischen Weite erschlossen und die jüdische Existenz als Gleichnis des Menschen betrachtet." (81) Ben-Chorin lehnt jede christologische Deutung Jesu strikt ab. Aber gerade seine eigene jüdische Glaubenshaltung ermöglicht ihm ein sehr intimes und nahes Verständnis Jesu.

Im 2. Teil versucht P. nun, mit Blick auf die Anfragen der nichtchristlichen Jesusdeutungen, die Grundbestimmungen der kirchlichen Christologie zu benennen. Die Verkündigung und das Verhalten des irdischen Jesus und das Zeugnis von seiner Auferweckung müssen als doppelter Ursprung jeder Christologie festgehalten werden. Nur so läßt sich die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus erweisen. Nimmt man die vorgestellten Jesusbilder zusammen, so kommen sie alle in der Feststellung überein, daß durch die Vergöttlichung Jesu seine eigentliche Verkündigung und Bedeutung aus den Augen verloren werde. Deshalb muß es Aufgabe jeder Christologie sein zu zeigen, wie gerade auch mit der christologischen Traditionsbildung gemäß der jeweiligen zeitgeschichtlichen Situation die eigentümliche Botschaft und Bedeutung Jesu gewahrt bleiben sollte. Wenn Gott sich definitiv in Jesus geoffenbart hat, so ist das zugleich die Enthüllung der definitiven Bestimmung des Menschen als Antwort auf die entscheidenden menschlichen Fragen.

P. stellt fest: „Weil aber die Selbsterschließung Gottes als Liebe – sofern er Gott bleiben und der Inhalt seiner Offenbarung Liebe sein soll – nur aus Freiheit geschehen konnte und zugleich, um geschichtliche Wirklichkeit für die Menschen zu werden, der Freiheit eines Menschen bedurfte, der sich durch sie unmittelbar bestimmen ließ und diese Bestimmung in der Geschichte seines Lebens darstellte, und weil dieses Geschehen in seiner Freiheit (d. h. um seines Gehaltes der Liebe Gottes willen formell als Offenbarung) weiterhin anerkannt sein muß, bleibt jede Vergegenwärtigung der Bedeutung Jesu und seiner Wahrheit an ihn selbst als geschichtliche Gestalt und Tatsache gebunden." (110)

Diese wesentliche Feststellung entfaltet P. genauer auf ihre Konsequenzen. Er benutzt dabei zur Feststellung der Bedeutung Jesu in Anlehnung an Rahner den Begriff „Realsymbol" um auch von hier noch einmal zu verdeutlichen, daß Jesus nur um den Preis der Aufhebung der Christologie als Chiffre, Zeichen etc. gedeutet werden kann.

In einem Schlußteil benennt P., neben dem Hinweis auf historische und hermeneutische Fragen bei der Verantwortung des Glaubens, noch die philosophischen Implikationen seines christologischen Ansatzes, und die praktische Relevanz des christlichen Glaubens.

Allein die Tatsache, daß es gegenwärtig eine Fülle von nichtchristlichen, alternativen Jesusdeutungen gibt, muß die Theologie nachdenklich, wenn nicht gar unruhig machen. Für die Ausarbeitung einer Christologie hat P. mit seiner Arbeit einen guten Beitrag geleistet, ist doch eine kritische Wahrnehmung nichtchristlicher Jesusdeutungen auch für die Entfaltung einer dogmatischen und fundamentaltheologischen Christologie unerläßlich.

Für den Fortgang des Gespräches müßte man vielleicht aber doch fragen, ob es sinnvoll ist, von ihrer jeweiligen Herkunftsgeschichte teilweise sehr unterschiedliche Positionen nichtchristlicher Jesusdeutungen unter dem Stichwort „Humanismus" zusammenzufassen und dann natürlich auch entsprechend allgemein eine theologisch christologische Standortbestimmung vorzunehmen, in der selbst wieder die Gefahr besteht, daß Begriffe wie z. B. Freiheit, Geschichte, nur abstrakt, formal geraten. P. christliche Standortbestimmung kann sicher eine bestimmte, theologisch immanente Plausibilität vorweisen. Aber gerade darin ist sie mit Blick auf die nichtchristlichen Gesprächspartner auch problematisch.

So wäre z. B. zu fragen, ob P. trotz häufiger Betonung der Unableitbarkeit der Offenbarung Gottes in Jesus nicht manchmal doch in Gefahr steht, in ein theologisches Notwendigkeitsdenken hineinzugeraten, das meint, wenigstens im nachhinein das „Cur deus homo" aufhellen zu können. Jedenfalls legt sich dieser Eindruck nahe, wenn P. z. B. feststellt, daß Gott als Mitmensch unter uns handeln mußte (vgl. 112), daß er das Leben eines Menschen annehmen mußte (vgl. 121).

In dieser kritischen Bemerkung spielgelt sich aber auch schon das Problem, welcher christologische Ansatz sich im Gespräch mit den nichtchristlichen Jesusdeutungen wirklich bewähren wird. Und dieses Problem sollte noch nicht als befriedigend gelöst vorausgesetzt werden.

Bielefeld Helmuth Rolfes

Beltz, Walter: **Gott und die Götter.** Biblische Mythologie. – (Düsseldorf): Claasen (1977). 382 S. geb. DM 28.–

Der marxistische Philosoph Ernst Bloch hat mit seiner eigenwilligen Bibelauslegung der christlichen Theologie wichtige Anregungen gegeben. Man darf gespannt sein, was ein marxistisch geschulter Historiker über die Bibel zu sagen hat. Er könnte gute Voraussetzungen mitbringen, um die gesellschaftlichen Hintergründe biblischer Literatur aufzuhellen (man vgl. etwa die Arbeiten Klengels zum Alten Vorderen Orient). Ergebnisse einer solchen Forschung können auch dem Christen Altes und Neues Testament verständlicher machen, da diese in weitem Umfang von der Geschichte menschlicher Gemeinschaften geprägt sind.

Ebensowenig wie Bloch meint B., die Bibel als Einheit versehen zu können. Bloch sieht in ihr zwei gegensätzliche Weltdeutungen: Überdeckt durch eine Tradition, die vom Menschen gehorsame Anerkennung einer guten Schöpfung verlange, sei eine aufrührerische Überlieferung, die den Menschen lehre, in einer üblen Welt auf die eigene Kraft zu hoffen. Für B. dagegen besteht die Bibel aus einer großen – von ihm nie genau bestimmten – Anzahl disparater Teile, die von ganz verschiedenen Göttern sprechen. Die allgemein anerkannte Grunderkenntnis moderner Bibelexegese, daß aus der Bibel viele Stimmen sprechen, ist hier überspitzt. Nur die Behauptung, daß es sich überall um denselben Gott handelt, halte die Bibel zusammen. B. übersieht, daß die biblischen Überlieferungsströme vielfach miteinander im Zusammenhang stehen und aufeinander Bezug nehmen.

Entsprechend der These von der Zersplitterung der Bibel wählt B. einzelne Fragmente aus den biblischen Büchern, um sie nachzuerzählen und neu zu ordnen. Bemerkenswert ist sein Ordnungsschema; wie ältere neuscholastische Dogmatiken beginnt auch der marxistische Historiker mit Gott und der Schöpfung und endet mit der Lehre von den letzten Dingen. Moderne christliche Theologen dagegen mühen sich um eine „heilsgeschichtliche Dogmatik" (Mysterium Salutis, hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer 1965ff) sie stellen sich seit G. von Rads bahnbrechender „Theologie des AT" (1957) der Frage, wieweit Heilsgeschichte und Überlieferungsgeschichte in Zusammenhang zu bringen sind. Mag B. auch die einzelnen Fragmente jeweils verschiedenen Quellenschriften und Gesellschaftsschichten zuordnen, durch das nach inhaltlichen Gesichtspunkten logisch aufgebaut Ordnungsschema, dem er sie unterwirft, vermittelt er seinem Leser ein falsches Bild von der religiösen Vorstellungswelt Israels. Das Bild des Schöpfergottes z. B. steht bei B. am Anfang, in der Vorstellungswelt Israels dagegen kam es erst spät zu Bedeutung und erst innerhalb einer langen Geschichte immer neuer Auslegungen des Bildes vom rettenden Gott.

B. nennt sein Buch „Biblische Mythologie". Er will die Verwandtschaft biblischer Vorstellungen mit den Bildern nachweisen, durch die altorientalische, griechische, römische Mythen die Welt gedeutet haben. Er findet Übereinstimmungen, nimmt Unterschiede aber nicht zur Kenntnis. Durch diese mangelnde Differenzierung werden Ungenauigkeiten und Fehler gehäuft, wie an der kritischen Betrachtung eines einzigen, beliebig herausgegriffenen Satzes gezeigt werden soll:

Nach Ex 13f, „erscheint" Gott beim Schilfmeerwunder in der Wolken- und Feuersäule; nach B. „vollendet" er durch diese Säule „sein Werk". Ein Phänomen, das am Tag als Wolke, nachts als Feuer zu sehen ist, ließe sich am ehesten noch vulkanisch deuten; B. aber spricht vom „sonnengöttlichen König". Gott erscheint in dieser Wolke; B. aber zieht zum Vergleich den Mythos von Perseus heran, der auf Pegasus reitet, und das Bild von Marduk, der die Rosse anschirrt. Nach B. benutzt Marduk das Sonnenroß, nach dem babylonischen Schöpfungsepos aber (En. el. IV, 52) schirrt er „den Mörder, den Erbarmungslosen, den Zertreter und den Schnellen" an. Perseus fliegt mit Hilfe geflügelter Sandalen, nicht des Pegasus. Ferner meint B., Perseus mit dem in der Wolke erscheinenden Gott dadurch vergleichen zu können, daß er die Rettung

des Perseus in einer „Arche" mit der Rettung des Mose im Binsenkorb zusammenbringt. Doch anders als Mose überquert Perseus schlafend in den Armen seiner Mutter in einer Holzkiste das Meer. In welcher Erzählung von Isis, Osiris und dem Kind Horus er die „mythologische Urform" dieses Konglomerats sehen will, verschweigt er (63).

Wenn B. schon bei Vergleichen von Mythen aus verschiedenen Kulturbereichen nicht zu differenzieren vermag, so verschwimmen für ihn erst recht die Unterschiede zwischen den atl Gattungen und ihrer je unterschiedlichen Art, die Wirklichkeit zu erfassen und wiederzugeben. Ihm genügt das gemeinsame Kennzeichen nichtwissenschaftlicher Sprache und Denkweise, um „auch die ausgesprochen historischen Bücher... samt und sonders zur Gattung der Poesie" zu zählen (34). Ohne Rücksicht auf Form und Aussageabsicht der Texte benutzt B. z. B. die Fabel des Jotam ebenso wie Hymnen, Prophetensprüche oder die Erzählung von der Thronfolge Davids als Bausteine seiner „Mythologie".

Ebenso fragwürdig wie die Methoden, mit denen B. seine „Mythologie" herstellt, erscheint seine Erklärung der ausgewählten Fragmente. Er greift auch hier auf ein der christlichen Bibelexegese vertrautes Anliegen zurück; er will danach fragen, in welchen Formen menschlicher Gesellschaft diese Vorstellungen entstanden und tradiert wurden. Diese Fragestellung ist den biblischen Texten, die zum großen Teil Zeugnisse vom Leben menschlicher Gemeinschaften sind, durchaus angemessen.

Doch B. benutzt auch für die Darstellung gesellschaftlicher Entwicklungen ein vorgefertigtes Schema, das auf die Verhältnisse in Alt-Palästina nicht zutrifft. Er sieht Gegensätze, die aufeinander stoßen: zunächst das Patriarchat, vertreten durch die einwandernden Israeliten, und das Matriarchat, vertreten durch die einheimische Kultur Kanaans; später die Stämmeordnung und den Jerusalemer Zentralismus. In Kanaan bestanden in vorisraelischer Zeit zahlreiche Stadtstaaten; „kanaanäische Stämme", die „eine Stammesmutter, regierende Königin" anerkannten, sind unbekannt. Die eingewanderten Israeliten wehrten sich lange gegen die Staatsbildung, nach Beltz aber erscheinen „zusammen mit dem Patriarchat, als Urfom der Entfremdung, Klassentrennung, Privateigentum, Ausbeutung, Staat." Sprecher der Stämmeordnung gegen den Jerusalemer Zentralismus sollen „Stammespriester" sein, die das AT nicht kennt, aus denen aber nach B. die Propheten hervorgegangen sein sollen, ausdrücklich z. B. auch Amos, den wir als Hirten und als Verkünder des „von Jerusalem aus brüllenden" Gottes kennen.

Eine Auseinandersetzung mit dieser Art marxistischer Bibeldeutung lohnt sich nicht. Die unpräzise Sprechweise des Autors, sein dogmatischer Stil, der für Behauptungen und Vermutungen die Argumente schuldig bleibt, machen dem Leser das Mitdenken schwer, wenn nicht unmöglich. Es ist zu hoffen, daß der Leser des Buches wenigstens die Hinweise B.s auf weiterführende Literatur ernst nimmt, und anhand von Noth, Eißfeldt, Ranke-Graves und Gressmann feststellt, wie wenig der Autor vertraut ist mit weithin anerkannten Forschungsergebnissen.

Freiburg i. Br. Annemarie Ohler

Peters, Tiemo Rainer: **Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers.** Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 224 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung Systematische Beiträge Nr. 18) Sn. DM 25.–

Eine Untersuchung über „Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers" wird man nach allem, was bislang von Bonhoeffer bekannt ist, mit Spannung verfolgen.

P. gliedert seine Überlegungen in drei Schritte: Zunächst geht es in einem ersten Teil, einem „genealogischen Bericht", darum, die Theologie Bonhoeffers unter den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Zeit darzustellen; dabei folgt P. der von verschiedenen Autoren vertretenen Gliederung der Biographie und Theologie Bonhoeffers, indem er Einschnitte um 1933 durch die Machtergreifung und 1944 durch die Zuwendung zum „Danach" ansetzt. Für die erste Phase zeigt P. Bonhoeffers Bemühen zunächst um die christliche Gemeinde als die „Individuum und Gesellschaft versöhnende Mitte" (29 bezüglich SC) und sodann um die reale „politische Dialektik" einer „praxisleitenden Theologie" (32 bezüglich AS). Im Zuge des „Praktischwerdens" dieser Dialektik (33) wird die Ethik vorrangig; doch erst nach einer Phase einer „vorwiegend negativ-pessimistische(n) Sicht" (36 bezüglich der Barcelona-Arbeiten) gelingt die Konzeption einer kirchlich-politischen Ethik im Rahmen einer umfassenden politischen Verantwortung der Kirche (40). Für die folgende Zeit wird die Herausforderung des Nationalsozialismus für die Theologie Bonhoeffers nach 1933 dargestellt und vor allem der Charakter der „Nachfolge" als „zeitkritische Zuspitzung und Radikalisierung" eines Weltverständnisses herausgestellt, so daß die „Nachfolge" eben kein „negative(s) Weltverständnis" und damit ein verengtes Weltverständnis, sondern ganz im Gegenteil gegenwartsbezogene „politische Brisanz" enthält (57); es folgt die Behandlung der verschiedenen Ethik-Ansätze in ihrer Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. In den Reflexionen Bonhoeffers für die Zeit des „Danach" hebt P. die Gestalt und Bedeutung der Kirche für die kommende religionslose Zeit hervor.

Der zweite Teil der Arbeit wendet sich „Denktraditionen und ideenpolitischen Implikationen in den Bedingungszusammenhängen der Theologie Bonhoeffers" zu. Hier kommt die Lutherrezeption Bonhoeffers unter den Aspekten der Zwei-Reiche-Lehre, des extra nos und der Kreuzestheologie zur Sprache; es folgt die Erörterung der Widerspiegelung anti-idealistischer Strömungen im Werk Bonhoeffers, nämlich des Personalismus, vor allem Nietzsches und schließlich des Pragmatismus; abgeschlossen wird dieser Teil durch die Behandlung der kritischen Auseinandersetzung Bonhoeffers mit der liberalen und dialektischen Theologie.

Im kurzen dritten Teil faßt P. das Fazit seiner Untersuchungen zusammen, nämlich die Bemühung Bonhoeffers, fern jeder Trennung von Glaube und Welt die zentrale, nicht-privilegierte Stellung des Glaubens in und im Dienst der mündig gewordenen Welt zu klären. Als Ausblick folgen dann Hinweise auf eine soziologisch-theologische Interdisziplinarität – plädiert doch Bonhoeffer (gegen die Interpretation von J. Matthes) gerade nicht für einen Auszug der Kirche aus der Gesellschaft! –, ferner auf eine theologische Gesellschaftsethik und schließlich auf eine kritische Theologie der säkularisierten Welt, insofern Bonhoeffers Theologie die bleibende Einbindung in die Praxis, in die Gesellschaft verlangt.

Der intendierte Beitrag der Arbeit von P. liegt in der Akzentuierung einer von Anfang an durch alle aktuellen und immer akuteren Anforderungen hindurch zu verfolgenden Bezogenheit von Glaube, Kirche und Theologie auf Zeit und Gesellschaft; deswegen ist nach P. – trotz aller zeitbedingten Begrenzungen – gerade auch die erste Phase der Theologie Bonhoeffers nur im Rahmen der gesellschaftlich-politischen Bedingungen zu verstehen, wie überhaupt Theologie nur in diesem Rahmen betrieben werden darf und von Bonhoeffer zunehmend betrieben worden ist.

Über die bisherige Bonhoeffer-Forschung ist P. vor allem in zwei Punkten hinausgegangen, nämlich

1. in der Wertung der „Nachfolge" als eines Beitrags zu einer wenn auch in verfremdeten Anspielungen implizierten (57) nicht nur in zeitkritischen, sondern damit zugleich auch zeit-, welt- und gesellschaftsbezogenen Konzeption christlichen Glaubens, und
2. in der besonderen Berücksichtigung der Bedeutung Nietzsches für Bonhoeffer.

An die Durchführung der Arbeit lassen sich freilich gravierende Anfragen nicht vermeiden. Zunächst ist zu fragen, ob nicht ein solchermaßen in der These angenommener Gesellschaftsbezug auch explizit schon bereits in den Frühschriften hätte nachgewiesen werden müssen, statt ihn in einer werkimmanenten Interpretation aus der Berücksichtigung zeitgenössischer gesellschaftstheoretischer Aussagen bei Bonhoeffer zu eruieren; denn diese können ja eben die faktischen „gesellschaftlich-politischen Bedingungen" der Theologie Bonhoeffers (18), besonders auch die „Hintergrundsbestimmtheit" Bonhoeffers (12), nicht hinlänglich belegen. Daß es sich hier um eine grundlegende Schwierigkeit handelt, zeigt dann vor allem die Unmöglichkeit, die Christologie-Vorlesung bezüglich ihrer gesellschaftlichen Implikationen darzustellen; auch hier bleibt die Darstellung entgegen der Intention von P. wie frühere, deswegen getadelte Darstellungen werkimmanent (vgl. 47ff), das Fazit demzufolge thetisch (50 vgl. 29, 32, ferner 36).

Schließlich scheint der Nachweis eines durchgängig positiven Weltbezugs des christlichen Glaubens für die „Nachfolge" nicht durchschlagend; denn es wurde ja auch bislang nicht bestritten, daß ein primär negatives Weltverhältnis ein Weltverhältnis ist, nämlich ein primär in der Weise der Negation vollzogenes Weltverhältnis (was ja auch für Kierkegaard nicht in Abrede gestellt wurde). Daß aber darüber hinaus – es sei denn ansatzweise (was auch nicht bestritten wurde) – ein für den Glauben selbst konstitutives positives Weltverhältnis in der „Nachfolge" von Bonhoeffer zum Ausdruck gebracht worden ist, scheint auch P. nicht durchgängig anzunehmen (59f, vgl. 107). Daß die „Nachfolge" mit ihrer „negativen Weltsicht" nicht einer „aszetisch-privatistischen" Verweigerung das Wort redet (58), wird denn auch von P. zu Recht hervorgehoben.

Für die Darlegungen zur Auseinandersetzung Bonhoeffers mit Luther und anti-idealistischen Strömungen hätte man eine

Berücksichtigung der einschlägigen Primärliteratur gewünscht, wie sie für Nietzsche aufgenommen ist.

Zusammenfassend wird man sagen müssen, daß die Interpretation von P. ein sicherlich berechtigtes Ziel verfolgt, nämlich die Theologie Bonhoeffers unter einem qualitativ anderen Aspekt als bisherige Interpretationen nachzugehen; wie schwierig diese Aufgabe ist, „durch eine neue Verbindung von historisch-gesellschaftsbezogener und systematischer Methode die theologischen Anschauungen Bonhoeffers" richtig zu interpretieren (12), zeigt die Aporie des Versuches, die „hermeneutische Beziehung" nicht nur zu den „theoretisch-ideenpolitischen", sondern auch zu den „politisch-zeitgeschichtlichen Voraussetzungen und Implikationen" der Theologie Bonhoeffers (14) von Anfang an zu explizieren.

München Ernst Feil

Bouyer, Louis: **Frau und Kirche.** Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Hans Urs von Balthasar. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1977). 95 S. (Kriterien 42) kart. DM 12.–

Angesichts der Veröffentlichung der Römischen Glaubenskongregation über das Priestertum der Frau dürfte dem Essay L. Bouyers von vornherein großes Interesse sicher sein. In wenigen kleinen Kapiteln erörtert er in ungemein dichter Form so brisante Fragen wie die nach dem Priestertum der Frau, dem Sinn der weiblichen Dienste in der Kirche, Stellung und Aufgabe der Frau in Schöpfung und Heilsgeschichte u. a. m.

Es ist B.s zentrales Anliegen, das Mysterium, Eigenart und Würde der Frau ins rechte Licht zu rücken und von dieser Basis aus einen Beitrag zu leisten zu den genannten aktuellen kirchlichen Fragen. B. geht sein Ziel auf unterschiedliche Weise an. Seine große Sachkenntnis im Bereich der vergleichenden Religionsgeschichte, der ntl Zeitgeschichte und Tradition ermöglicht es ihm, denen den Wind aus den Segeln zu nehmen, die für das Priestertum der Frau Argumente anführen, die durch die Fakten nicht gedeckt sind. So läßt sich z. B. angesichts des z. Z. Jesu im griechisch-römischen Mittelmeerraum verbreiteten weiblichen Priestertums die Meinung nicht halten, Christus und die Apostel hätten nur deshalb ausschließlich Männer zu priesterlichen Amtsträgern bestellt, weil sie den Vorurteilen ihrer Umgebung gegen die Frau erlegen seien.

Es geht B. jedoch um mehr als bloß darum, falsche Argumentationen in der anstehenden Frage aufzudecken. Daß das Christentum, das im Gesamt der Menschheit die wesentliche Ebenbürtigkeit der Frau mit dem Mann am klarsten verkündet, gelebt und verteidigt hat, dennoch 20 Jahrhunderte lang keine Frauen zu Priesterinnen geweiht hat, ist nach B. begründet in einem metaphysisch-theologischen Prinzip (18). Um dies zu erhellen, kreist sein Denken um den Wesensunterschied zwischen Mann und Frau, göttlicher und menschlicher Vaterschaft (38), um die Eigenart von ‚repraesentatio' und um das Geheimnis der von Gott durch Christus erlösten, vollendeten, ihm angetrauten Schöpfung in Gestalt der Frau, Marias und der Kirche insgesamt (23ff).

In spekulativ-theologischer Filigranarbeit deutet B. die Umrisse einer Metaphysik der Geschlechter an. Wenn es dem Manne zukommt, „die Gabe Gottes in der Transzendenz des Gebenden zu repräsentieren, so ist es Sache der Frau, deren Immanenz nicht nur zu repräsentieren, sondern zu verwirklichen, ihr in allen Tiefen unseres geistigen und leiblichen Wesens den Empfang zu bereiten" (56).

B.s Grundaussage ist, „daß im Geschlechtlichen die Frau die volle Ausprägung der dem Geschöpf geschenkten Würde der Zweitursächlichkeit neben, in und durch Gott ist, und daß ihr damit die Rolle der umfassenden Antwort der Welt auf Gott zufällt – wodurch die Rolle des Mannes anstelle ihrer Geschlossenheit eine seltsame offene Doppelpoligkeit erhält, zugleich – als Repräsentant des Schöpfergottes – mehr zu sein als er selbst, und, als bloßer Durchgeber (der insofern nur repräsentiert) auch weniger" (v. Balthasar, 88). Das Urspezifische der Rolle von Mann und Frau begründet nach B. (unter Voraussetzung der inneren Analogie zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung) das Gegenüber und die Verschiedenartigkeit von männlichem Priestertum und kirchlichen Diensten der Frau. Dieses Verhältnis stellt die Frau kirchlich am reinsten als virgo consecrata dar. „Gegenüber dem eigentlichen väterlichen Sakrament des bischöflich-priesterlichen Ordo als der Ausübung der väterlichen Funktion in der Kirche ... (ist) die Weihe der Jungfrau ... das erhabenste Sakramentale. Ist sie doch der verwirklichende Ausdruck jenes opus operantis Ecclesiae, durch das allein das opus operans der Sakramente in den Herzen der Menschen empfangen wird" (62).

Der mit manchen praktischen Anregungen für die Lebensform der virgines consecratae verbundene Hinweis B.s auf die Bedeutung der konziliaren Wiederentdeckung des Status der (nicht nur klösterlich, sondern auch laikal in der Welt lebenden) geweihten Jungfrau ist besonders wichtig. Das Zeugnis der virgo consecrata als empfangende Kirche, ihre ‚présence', die im Unterschied zum männlichen ‚apostolat' und zur männlichen repraesentatio Christi „etwas ganz Weibliches" ist, ist nach B. ein Amt, dessen Unentbehrlichkeit für Kirche und Welt vielleicht nie evidenter war als heute (vgl. 78; 81).

B. spricht auch über das „Amt der Witwe", die Diakonin und den erneuerten Diakonat. Er versteht den Dienst der ständigen Diakone – anders als z. B. die Gemeinsame Synode unseres Landes (s. Beschluß ‚Pastorale Dienste' 4.1) – nicht vom besonderen Amt, sondern vom Laientum her: „Der Diakon ist ... einfach dazu geweiht, regelmäßig jene kirchlichen Funktionen auszuüben, durch die das Amt der Gläubigen, ihr allgemeines Priestertum, mit dem priesterlichen Amt verbunden ist und darin gleichsam seine Nahrung erhält" (64). Von dieser Position aus scheint es nach B. „keine wesentliche Unterscheidung zwischen männlichem und weiblichem Diakonat zu geben, auch wenn die Formen der Ausübung je nach Umständen variieren können. Da beide nur tun, was notfalls jeder Gläubige, Mann oder Frau, verrichten könnte, ist nicht ersichtlich, wo Ansatzpunkte für eine Differenzierung liegen könnten" (65). Die hier angerührten Fragen sind u. E. für das theologische Verständnis des Diakonats so gravierend, daß sie dringend aufgegriffen werden müßten. Die Schwierigkeiten der ständigen Diakone hinsichtlich ihrer innerkirchlichen Position haben ja nicht zuletzt mit den Fragen ihres ekklesiologischen Status zu tun.

B.s Essay, insbesondere sein metaphysischer Ansatz im Blick auf die Frage nach dem Priestertum der Frau, entspricht dem theologisch-kirchlichen Geschmack von heute ganz und gar nicht. Gerade deshalb ist diese auf jeder Seite in die Tiefe lotende kleine Schrift wichtig. Sie ist von H. U. v. Balthasar mit einem Nachwort versehen worden, das die sich erhebende Kritik, mit der B. selbst rechnet, zum großen Teil bereits abfängt. Wenn nun allerdings auch an dieser Stelle einige Kritik geübt wird, so nicht an B.s theologischer Schau auf das Geheimnis ‚Frau und Kirche' und das sich in der Kirche spiegelnde Gegenüber der Urrollen von Mann und Frau. Hier gewinnt die fundamentale katholische Lehre, daß Gnade die menschliche Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt, durchdringt und vollendet, ihre gegenwärtig sicher stärkste Aktualität. Aber gerade darum ist die nicht zu übersehende Einseitigkeit, die dem Beitrag B.s anhaftet, zu bedauern. Warum die für die theologische Erhellung des Problems völlig unnötige Unterbewertung der Rolle des Mannes und Vaters in der Schöpfungsordnung? B. spricht von einer „bloß episodischen, wie zufällig durch den Mann hindurchgehenden Vaterschaft" (27); auf der natürlichen, erst recht auf der übernatürlichen Ebene könne der Mann „immer nur gleichsam stellvertretend Vater sein" (27); das männliche Wesen sei ein polymorph-unstetes „Zwischenwesen" (44) u. ä.

Der Unterbewertung auf der einen entspricht die Überbewertung auf der anderen Seite. Wie kann man, da doch die anstehenden Probleme „die ganze Realität menschlicher Existenz betreffen" (69), sagen, „daß die Menschheit sich nur durch die Frau und in ihr vollendet" (49)? Sie vollendet sich doch wohl durch beide, Mann und Frau, und jeder hat dafür das Seine ganz einzubringen. Erst das verschiedenartig Gleichwertige in seinem wesensnotwendigen ‚Zusammen' macht das Ganze ‚ganz' – wie in der Schöpfungs-, so in der Erlösungsordnung. In dem gesamten Themenkomplex dürfte daher mit Einschränkungen („bloß", „nur", „zufällig", ...) nichts zu klären und theologisch voranzubringen sein. Die verkürzte Sicht bzgl. der Rolle des Mannes hat denn auch Folgen, die sich bis in die Darstellung des Verhältnisses ‚Christus-Kirche' bemerkbar machen.

Balthasars Nachwort (z. T. unter Hinweis auf Äußerungen B.'s an anderer Stelle) leistet echte „Schützenhilfe". Im Hinblick auf die inhaltliche Argumentation sei noch eine andere Frage aufgeworfen. B.s Ansatz ist die im ordo essendi grundgelegte Verschiedenheit von Mann und Frau. Nach B. ist es die spezifische Bestimmung der Frau, die natürliche und übernatürliche Gabe Gottes, das Empfangene in seiner Immanenz zu „verwirklichen". Im Gegensatz dazu sei es die Bestimmung des (priesterlichen) Mannes, den Schöpfergott bzw. Christus zu „repräsentieren". Ist aber mit diesem Gegensatz das wesentlich Unterscheidende getroffen? Ja, handelt es sich überhaupt um einen Gegensatz? Ist nicht auch die Repräsentanz des Mannes bzw. Priesters eine Art empfangender „Verwirklichung" der Gabe Gottes, insofern der (priesterliche) Mann geschenkweise den Geber aller Gaben

in der Weise der „présence" repräsentiert? Und ist nicht umgekehrt auf ihre Weise die Frau und virgo consecrata „Repräsentantin" der empfangenden Menschheit und Kirche? Wie dem auch sei – die theologische Diskussion wird durch B.s Arbeit reich befruchtet und auf das Wesentliche hingelenkt.

Schließlich noch ein Hinweis auf die Sprache. Die unerhörte Dichte macht das Buch z. T. schwer lesbar. Dringend notwendig wäre angesichts des Tempos der Entwicklung und der Brisanz der Fragen jedoch eine theologisch tieflotende und zugleich für einen größeren Leserkreis zugängliche Arbeit. B.s anregende Studie füllt diese Lücke noch nicht.

Belm Barbara Albrecht

Ludwig, Heinrich: **Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung.** Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 205 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge Nr. 20) kart. DM 24.–

Der Christlichen Soziallehre mangelt es an einer Methodik, die sie angesichts der Breite und Weite ihrer thematischen Ansätze und Aussagen als geschlossenes wissenschaftliches System darstellen würde. Ihre theoretischen Bemühungen kreisen seit langem um die Zuordnung ihrer Erkenntnisquellen, der Aussagen der Offenbarung wie der Erkenntnisse eines christlichen Naturrechtsdenkens und auch der Ergebnisse der Sozialwissenschaften, und um die Formen und Bedingungen von kirchlicher Sozialverkündigung, wissenschaftlicher Soziallehre und christlich-sozialer Bewegung. Im übrigen will sie auf dem Boden prinzipieller Erkenntnisse über das Soziale (Sozialprinzipien) praktikable Aussagen über die Gestaltung des sozialen Lebens in seinen mannigfachen Bereichen machen, wo immer es um des Menschen und seiner Rechte willen notwendig erscheint. Ihre Effizienz ist umstritten. Sehen die einen sie in einer „Krise", da ihre Aussagen zu wenig den Erfordernissen der sozialen Wirklichkeit zu entsprechen scheinen, so die anderen in einer „Renaissance", da gerade ihre Aussagen angesichts der Pluralität der sozialen Systeme und sozialen Anschauungen einen hohen Grad von Überzeugungskraft erwarten lassen.

Die vorliegende Untersuchung, die vom Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Münster als Dissertation angenommen und mit dem Preis für das Studienjahr 1974/75 ausgezeichnet wurde, stellt sich die grundlegende Frage der Wirksamkeit der christlichen Soziallehre heute wissenschaftstheoretisch neu. Sie geht nicht von einem vorgegebenen dogmatischen Begriff Kirche und einem sozialphilosophischen Begriff von Gesellschaft aus, um deren Verhältnis prinzipiell zu bestimmen, sondern befragt die Ergebnisse der religionssoziologischen Forschung über Kirche, Religion und Gesellschaft, um von empirischen und theoretischen Voraussetzungen her das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zu bestimmen und damit auch die christliche Soziallehre in einem neuen theoretischen Konzept sehen und verstehen zu können, das der Situation des Menschen in der heutigen Gesellschaft gerecht werden könnte.

Im 1. Teil der Untersuchung: „Säkularisierung und Integration. Entwicklung der Fragestellung in Auseinandersetzung mit religions- und kirchensoziologischen Ansätzen" (16–53) entwickelt Vf. die These, daß Begriff oder Interpretament der Säkularisierung nicht ausreiche, um die Entfremdung von Kirche und Gesellschaft in der neueren Zeit überzeugend zu erklären. Der Säkularisierungsthese liege ein Religionsbegriff der Religionssoziologie zugrunde, der Religion als Integrations- und Rationalisierungsinstrument verstehe. Da die Fragestellung der Religionssoziologie als Teildisziplin der allgemeinen Soziologie nur auf die gesellschaftliche Funktion der Religion gerichtet sei (und sein könnte), könnte unter den Bedingungen der politischen und kulturellen Emanzipation von der kirchlichen Abhängigkeit auch die neuzeitliche Entwicklung im Verhältnis von Kirche, Religion und Gesellschaft nur als Säkularisierung gedeutet werden.

Sehr sorgfältig wird diese These unter gewissenhafter Beachtung der Ergebnisse der klassischen Religionssoziologie bei Max Weber und Emile Durkheim, der neueren religionssoziologischen und auch der kirchensoziologischen Forschung begründet, wobei zugestanden wird, daß auch die kirchensoziologische Fragestellung an der Entstehung der Säkularisierungsthese teilhat, da sie die Frage nach Notwendigkeit und Legitimität des innerkirchlichen Wandels im Rahmen des allgemeinen gesellschaftlichen Wandels nicht gestellt hat und auch nicht angemessen stellen konnte.

Nach dieser Analyse des gegenwärtigen Forschungsstandes geht Vf. im 2. Teil: „Gesellschaftliche Differenzierung und Kohäsion. Entfaltung und Präzisierung der Fragestellung in Auseinandersetzung mit klassischen Gesellschaftstheorien" (54–97) dem Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung genauer nach, um dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft wirklichkeitsgerecht begegnen zu können. Er sieht den Prozeß gekennzeichnet durch „gesellschaftliche Differenzierung" und durch „Kohäsion" als dem notwendigen Korrelat der Differenzierung. Vf. zeigt gesellschaftliche Segmentierung und Differenzierung der Gesellschaft nach Handlungszusammenhängen, sowie Kohäsion als gesellschaftlichen Zusammenhang, bedingt durch bestimmte Formen der Organisation, in den Soziologien von Herbert Spencer, Emile Durkheim und Georg Simmel auf, die zwar sehr unterschiedliche Konzeptionen vortragen, aber den Grundfragen neuzeitlichen gesellschaftlichen Denkens nachgegangen sind und für das Verständnis der differenzierten gesellschaftlichen Entwicklung, der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Komplexität der gesellschaftlichen Gebilde, der Bildung sozialer Rollen, der Solidarität und Kohäsion innerhalb gesellschaftlicher Gebilde wie auch untereinander Erkenntnisse vorgetragen haben, die auch von der heutigen soziologischen Forschung beachtet werden.

Mit dem Rückgriff auf die soziologische Forschung will Vf. nicht „eine konsistente Theorie gesellschaftlicher Entwicklung" aufzeigen, „sondern es sollen Probleme sozial-struktureller Veränderungen dargelegt werden, die für die Situationsbestimmung der Kirche in einer sich verändernden Welt konstitutiv sind" (95). Zwei Probleme werden entscheidend. Einmal die Stellung des Individuums in der gesellschaftlichen Differenzierung mit ihren unterschiedlichen Handlungszusammenhängen und Erwartungen, denen das Individuum jeweils nur partiell entsprechen kann. Weiterhin geht mit dem Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung ein „Zwang zu größerer Abstraktheit und Generalisierung von Normen und Werten" (95f) einher, um den differenzierten Ansprüchen genügen zu können. In diesen gesellschaftlichen Prozeß ist nach Vf. auch die Kirche als Teilsystem der Gesellschaft einbezogen. Nur in Anerkennung dieser Tatsachen wird sie also auch die Frage nach ihrem Verhältnis zur Gesellschaft angemessen thematisieren können.

Diese Thematisierung nimmt Vf. im 3. Teil unter dem Titel: „Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft und die Emigration der Theologie aus dem Naturrecht" (98–166) vor. „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft" (nach J. Matthes) steht als These, der Vf. kritisch nachgeht, da sie zwar der Säkularisierungsthese entspräche, nicht aber der Tatsache der gesellschaftlichen Differenzierung, die eine andere Sicht des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft fordere. Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung besagt nach Vf. nichts, was als Entchristlichung und Entkirchlichung gedeutet werden könnte (100), er besagt aber, daß Kirche ein Teilsystem unter anderen geworden ist. Man müsse zunächst von einer „Emigration der Weltbilder" (103) sprechen, bevor man von einer Emigration der Kirche aus der Gesellschaft spricht, denn es gäbe kein Weltbild mehr, weder ein theologisches, noch sonst ein theoretisches, das als allgemein verbindliches Deutungssystem Geltung beanspruchen könne. Das heißt nicht, daß die Kirche keinen Beitrag mehr für die Gesellschaft zu bieten habe, aber sie hat offensichtlich im gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß die Integrations-, Kohäsions- und Weltbildfunktion verloren, was nicht negativ Emigration der Kirche aus der Gesellschaft bedeute, sondern auch als Befreiung zu einer theologischen Neubesinnung und Neubestimmung ihrer Funktion als Teilsystem in der Gesellschaft angesehen werden müßte (vgl. 106).

Hier setzt Vf. nun mit der sehr interessanten These ein, daß die christlichen Naturrechtslehren als der traditionelle Ort der theologischen Diskussion des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft gegolten haben, heute aber – im Prozeß der Differenzierung – diesen Ort nicht mehr einnehmen können. Vf. spricht daher von einer „Emigration der Theologie aus dem Naturrecht". In anregender Weise wird dem Naturrechtsdenken und seinen Aussagen als theologischem Ort der Thematisierung des Verhältnisses von Kirche und Welt im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung nachgegangen, unter besonderer Berücksichtigung der Lehren des Thomas v. A., der Nominalisten und der spanischen Spätscholastik. Vf. stellt fest, daß die Entwicklung im Sinne der

gesellschaftlichen Differenzierung auch eine Entsprechung in der theologischen Verarbeitung dieses Prozesses in der Naturrechtstheorie gefunden habe. In der spanischen Naturrechtsethik sieht er den Übergang von dem „Lex-aeterna-Naturrecht" des hl. Thomas v. A. zum „Natur der Sache-Naturrecht" und damit von der bisherigen theonomen Basis zu einem autarken Naturrecht (151), vorbereitet durch den Gnadenstreit zwischen Thomisten und Molinisten.

Auf die neuscholastische Rezeption des Naturrechts und die Situation der Kirche im ausgehenden 19. Jahrhundert geht Vf. nur mit Hinweis auf F. X. Kaufmann (Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. In: F. Böckle/E. W. Böckenförde, Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973, 126–164), und auf den Stellenwert des Naturrechtsdenkens in der Soziallehre heute nur mit einem Literaturhinweis in einer Anmerkung ein (158), wobei die wachsende Literatur zum Thema Naturrecht und biblisches Denken wie auch zum Naturrechtsdenken in der evangelischen Sozialethik unbeachtet bleibt. Vf. scheint die ablehnende Haltung gegenüber dem Naturrecht heute als Bestätigung für seine These der Emigration der Theologie aus dem Naturrecht zu werten, obwohl eine differenziertere Sicht sicher mehr theologische Gesichtspunkte erkennen lassen würde, als gemeinhin angenommen, und auch in der Pastoralkonstitution Gaudium et spes des Zweiten Vatikanischen Konzils mehr Naturrechtsdenken enthalten ist, als der bloße Text zu bieten scheint. Der beachtenswerten These hätte man eine überzeugendere Begründung gewünscht, denn aus dem Überblick über die geschichtliche Lehrentwicklung ergibt sich m. E. nur, daß das Naturrechtsdenken sich als anpassungsfähig an die sich ändernden gesellschaftlichen Umstände erwies, ohne sein theologisches Vorzeichen verlieren zu müssen.

Der Gedankengang wird durch den weiteren vertieft, daß die gesellschaftliche Entwicklung „vom Vertrag zur Rolle" gegangen sei. Auf Grund einer gesellschaftlichen Gesamtorientierung konnte das Zusammenleben durch „Vertrag" geregelt werden, in der differenziert gewordenen modernen Gesellschaft nimmt der Mensch „Rollen" ein, um den unterschiedlichen Erwartungen, die an ihn gestellt sind, gerecht zu werden. Als Beispiel dient Vf. die Weiterentwicklung der Naturrechtslehren zu Menschenrechtslehren, die früher auf dem Vertragsdenken basiert hätten, in der Entwicklung der Rechtsauffassung aber heute im Sinn einer „rollenrechtlichen Auffassung" interpretiert würden (vgl. 157ff).

Die Anerkennung dieser Tatbestände im Gefolge der gesellschaftlichen Differenzierung durch Kirche und Theologie, wobei Vf. durchaus auch kritischen Gedanken in der soziologischen Lehrentwicklung Raum gibt, könnten Ansätze zu einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft werden, das nicht mehr unter dem Vorzeichen der „Säkularisierung" stehe, sondern dem der „gesellschaftlichen Differenzierung".

Dieser neuen Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft widmet sich Vf. im 4. Teil seiner Untersuchung: „Die Kirche in der differenzierten Gesellschaft. Perspektiven für eine notwendige Diskussion" (167–193). Zur Diskussion stehen zwei Probleme, die sich als Konsequenzen des geschilderten Differenzierungsprozesses ergeben. Zu einen die „Krise der Ich-Identität" des Subjekts in der komplexen Gesellschaft, zum anderen die „Identitätskrise der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Institutionen". Beide Probleme werden nun der katholischen Soziallehre und der „politischen Theologie" als Themen gestellt. Es geht Vf. um einen neuen Ansatz im christlich-anthropologischen Denken und um einen neuen Ansatz eines gesellschaftlichen Denkens unter Berücksichtigung der aufgewiesenen Entwicklungstendenzen. Da die Soziallehre ihre theologisch-naturrechtlichen Grundlagen verloren habe und unter einem „theologischen Defizit" leide, die „politische Theologie" ihrerseits jedoch die Theologie aus Privatsierungstendenzen herausführe und ihr einen gesellschaftlichen Verstehenshorizont biete, müßten beide in Kommunikation die theologische Reflexion über den gesellschaftlichen Ort und die Funktion der Kirche herbeiführen, um die anstehenden Fragen einer Beantwortung näherzubringen. „Die katholische Soziallehre, die auch als wissenschaftliche Reflexion der katholisch-sozialen Bewegung entstanden ist, muß auf die Problematik der konkreten Existenz in der konkreten Gesellschaft ihr Hauptaugenmerk richten und kann mit Hilfe der ‚politischen Theologie' dies als eminent theologische Arbeit verstehen" (189).

Die Gedankenführung der Untersuchung ist geradlinig und äußerst anregend. Nach ihrem Untertitel will sie „Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion" bieten. Ob eine solche zustandekommen wird? Es ist wohl ein Mehrfaches zu bedenken. Zunächst stellt sich die Frage nach dem Menschenbild. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein „homo sociologicus" vorgestellt wird, mit dem sich Kirche und Theologie nun befassen sollen, auch wenn Vf. kritische Akzente zu setzen weiß und die Ansätze einer gesellschaftsgerechten christlichen Anthropologie sucht. Nach der Absicht des Vf. sollte in der vorliegenden Arbeit versucht werden, „theoretisch abgesicherte Perspektiven für eine notwendige Diskussion anzubieten, die historische und gegenwärtige Problem- und Wissensbestände so strukturieren, daß auf erweiterte Problemlösungen hin diskutiert werden kann" (11f). Das ist sicher mit der Untersuchung erreicht. Dennoch wäre eine Ergänzung der Gedankengänge durch Erkenntnisse der philosophisch-theologischen Anthropologie durchaus wünschenswert gewesen. Hier hätte sich aber wohl auch die Frage gestellt, ob das Anliegen des Naturrechtsdenkens in christlicher Perspektive überholt ist, oder ob nicht gerade gesellschaftliche Differenzierung und Kohäsion eine Neubesinnung auf Aussagen fordert, die dem „natürlichen" Menschsein in gesellschaftlicher Verbundenheit zu entsprechen scheinen. Hätten nicht einige materiale Aussagen das Anliegen der neuen Begegnung von Kirche und Gesellschaft verdeutlichen können? Vf. bietet zwar „Zielvorstellungen einer erwünschten Kommunikation zwischen politischer Theologie und katholischer Soziallehre im Kontext des Verhältnisses von Kirche und Welt" (184), der Weg zu den Zielen liegt aber wohl noch sehr im Dunklen, weil weder die Positionen der christlichen Soziallehre, noch diejenigen der politischen Theologie so klar bestimmt sind oder bestimmt werden, daß ein Dialog über konkrete Fragen beginnen könnte. Vf. ist sich wohl selbst nach dem Tenor seiner Ausführungen, die im Allgemeinen bleiben, dieser Schwierigkeit bewußt. Die Anregung zu einer neuen sozialethischen Diskussion, an der die politische Theologie und die christliche Soziallehre beteiligt sein sollen, muß von der Tatsache ausgehen, daß die Soziallehre selbst verschiedene Entwürfe vorlegt, so ist etwa zu erwähnen die Arbeit von W. Klein, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. München-Paderborn-Wien 1975, in welcher eine Sozialethik auf dem Fundament teilhardschen Denkens begründet wird. Auch wird die naturrechtlich-theologische Soziallehre nicht auf ihre Prinzipienlehre verzichten, sie wird sich vielleicht sogar angesichts der Erkenntnisse des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses genötigt sehen, ihre Strukturprinzipien erneut zu betonen (vgl. etwa die von der Abteilung für Katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum zur Vollendung des 70. Lebensjahres ihres Mitglieds Gustav Ermecke veröffentlichte Sammlung „Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre". Paderborn 1977).

Es wäre zu wünschen, daß es dem Vf. gelingt, die von ihm intendierte Kommunikation zwischen Soziallehre und politischer Theologie nicht nur programmatisch, sondern auch thematisch aufzugreifen. Die vorliegende wissenschaftlich verdienstvolle Untersuchung bietet hierzu den Ausgang, da sie die Aufgabe der christlichen Soziallehre in der heutigen Gesellschaft in einer neuen Dringlichkeit sieht und vorstellt.

München Joachim Giers

Klein, Paul: **Die „kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew.** Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. – Regensburg: Pustet (1976). 269 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie Bd 21) kart. DM 48.–

Die vorliegende Arbeit, gekürzte Dissertation eines Schülers von B. Häring, empfiehlt das Studium eines russischen Philosophen unserer Zeit, zudem eines sich der russisch-rechtgläubigen Kirche zurechnenden Christen als Anstoß für die katholische Moraltheologie.

Der Herausgeber der „Studien...", J. Gründel, meint, daß Kleins Arbeit „eine Auseinandersetzung mit dem Werk des bedeutenden russischen Religionsphilosophen unseres Jahrhunderts" biet und „dessen Bedeutung für die christliche Ethik und Moraltheologie" aufzeige (5–6). B. Häring weist darauf hin, daß „vieles, was N. Berdjajew bereits vor einigen Jahrzehnten schrieb und sagte, ... heute erst in seiner eigentlichen Tragweite erkannt und ernstgenommen" zu werden scheine. „Das dynamische Prinzip der ‚kreativen Freiheit'" N. Berdjajews, das K. in seiner Arbeit untersuche, tradiere und für die eigene „Wahrheitsfindung" empfehle, könne sich für jede Ethik, besonders für eine christliche Ethik und Moraltheologie, „die sich gegenwärtig um eine grundlegende Er-

neuerung bemüht, als sehr fruchtbar erweisen" (7–8). Vf. betont in seiner Einleitung, daß N. Berdjajew der Überzeugung war, mit seinem Konzept der „kreativen Freiheit" ein neues Grundprinzip der Ethik gefunden zu haben. Es sei darum „wohl an der Zeit, daß auch die christliche Ethik bzw. Moraltheologie mit N. Berdjajew in einen ernsthaften Dialog" (14) trete.

Die Auseinandersetzung mit N. Berdjajew wird nicht leicht sein –, sie ist es bisher schon nicht gewesen, wovon viele Äußerungen russisch-rechtgläubiger Theologen wie K. Zajcev, G. Florovskij, V. V. Zen'kovskij, russischer Philosophen und Historiker, etwa eines N. Losskij und G. Fedotov (s. einen Kurzbericht darüber bei N. P. Poltorackij [Hrsg.]: Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka [Das russische religiös-philosophische Denken im 20. Jh.], Pittsburg 1975, S. 198–203), aber auch die Arbeiten über Berdjajew in westlichen Sprachen zeugen.

Ein Hauptpunkt ist dabei die Frage nach der Verträglichkeit der grundlegenden philosophischen Konstruktionen Berdjajews mit der christlich-kirchlichen Lehre und was, wenn man Unverträglichkeit feststellt, von B.s Lehren dann noch in „christliche Philosophie", also auch in eine sich als „christlich" verstehende Ethik, gar Moraltheologie eingebracht werden kann. Es ist gemäß den Intentionen vorliegender Arbeit das Problem, ob B.s Konzept der „kreativen Freiheit" von den es tragenden metaphysischen Spekulationen soweit ablösbar ist, daß es als Ding an und für sich aufgenommen und fruchtbar gemacht werden kann.

Diese Spannung gibt dem Kapitel V des Buches besonderes Interesse und große Bedeutung, wo meine Erwartungen jedoch leider zu kurz kamen.

Vf. versucht im Kapitel I „Das Leben und Denken von N. A. Berdjajew als Einführung in seine philosophische Lehre" (15–16) zu beschreiben, indem er auf den existentiellen Impetus seines Denkens hinweist, auf das es kennzeichnende „Irrationale" und die sich daraus ergebenden „Erkenntnisweisen", die Vf. als „existentielles", „dialektisches", „apopathisches und „eschatologisches" Denken darstellt.

Die Kapitel II, III und IV geben einen Aufriß der Philosophie Berdjajews im Hinblick auf die ethische Problematik. Es ist die Überzeugung des Vf., daß die Grundbegriffe der Philosophie B.s – wie er selbst betont hat – Freiheit, Persönlichkeit und schöpferisches Tun sind, die ihren Gegensatz in der „Objektivation" (Entfremdung) haben, welche als unter irdischen Bedingungen immer wiederkehrende und neu sich zeugende ständig neu zu überwinden sei. Diese Grundbegriffe der Philosophie B.s sind zu klären, bevor ihr Wert für christliche Ethik und Moraltheologie erörtert werden kann.

Kapitel II behandelt „Die Krankheit des Seins, oder: Die Tatsache der Objektivation" (57–101) als „Wesen" und in ihren mannigfaltigen makro- und mikrokosmischen Erscheinungsformen; Kapitel III „Die ‚kreative Freiheit' als Grundvoraussetzung zur Überwindung der Objektivation" (102–146), worin die These B.s vom „Primat der Freiheit vor dem Sein" und ihre spekulative Begründung (das „Ungrund"-Theorem, von J. Böhme und Schelling beeinflußt, jedoch sich von ihren Anschauungen unterscheidend) und „Das Schöpferische als komplementäre Ergänzung der Freiheit" ausführlich erörtert werden.

Kapitel IV stellt „Die eschatologische Überwindung der Objektivation als Triumph der ‚kreativen Freiheit'" (147–195) dar. Hier geht es Vf. darum, „einen letzten, faszinierenden Gedankengang" B.s zu erörtern, nämlich, daß das Reich Gottes „nicht nur erwartet, sondern auch miterschaffen (werde) durch das menschliche Schaffen und ... eine schöpferische Umgestaltung der Welt" sei (147). Es ist der Gedanke Berdjajews vom „achten Schöpfungstag", in dem die Menschheit schon jetzt lebe und in dem durch Taten „kreativer Freiheit" eine bessere Zukunft beginne, bis sie im Reich Gottes als dem verwirklichten Gottmenschentum vollendet werde.

Nach diesem eindrucksvollen Durchgang durch die religiös-philosophischen Grundansichten und Konstruktionen Berdjajews äußert sich Vf. im Kapitel V über „Die Bedeutung der ‚kreativen Freiheit' für eine Reform der christichen Ethik" (196–238), um in diesem den Begriff der „kreativen Freiheit" B.s „mit dem ethischen Handeln aus christlicher Verantwortung, wie es die zeitgenössische Theologie sieht, zu konfrontieren" (197).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (I. Quellenwerke, II. Sekundärliteratur (239–257, 257–265) und ein Namensverzeichnis (267–269) schließen den Band ab.

Die Arbeit K.s ist zunächst ein hervorragender Beitrag zur Kenntnisnahme und Interpretation russischer Philosophie, ihrer Geschichte natürlich, denn Berdjajew (1874–1948) lebt nicht mehr, aber auch ihrer Aktualität. Die „primäre Zielsetzung" des Vf. war ja, „das Hauptanliegen des russischen Existentialisten und Religionsphilosophen in Leben und Werk" (197) sichtbar zu machen. Dem sind vier von fünf Kapiteln der Arbeit gewidmet. Die Kapitel I–IV sind stark beeindruckende Kapitel deswegen, weil Vf. die subjektiven und objektiven Schwierigkeiten, die sich einer Auslegung der Philosophie Berdjajews entgegenstellen, aufgrund einer stupenden Kenntnis des Materials und wegen seines Deutungsansatzes beim Begriff der „kreativen Freiheit" hat überwinden können. Alles ist darum zentriert und in der Tat hat bisher kein Interpret B.s von hier aus den Gesamtzusammenhang seines Denkens darzustellen versucht. Das ist K. voll und ganz gelungen. – Gegenüber dieser Leistung fällt Kapitel V ein wenig ab. Es ist jedoch zuzugeben, daß Vf. mit Kapitel V nur die „sekundäre Zielsetzung" seiner Arbeit, den Vergleich B.s mit modernen moraltheologischen Konzeptionen, abdecken wollte, wobei es sich „eher um einen Denkanstoß" und nicht „um eine umfassende Darlegung" handeln sollte (197). Aber auch dieser Denkanstoß ist überzeugend und nicht nur aus Verwunderung darüber, daß ein Denker vor vielen Jahrzehnten – sicher durch soziale, politische, intellektuelle und spirituelle Konstellationen im vorrevolutionären Rußland mitbedingt – vorwegnehmend Probleme durchdachte und zu lösen versuchte, die heute Theologen und Philosophen (und nicht nur diesen) auf den Nägeln brennen. Die Besonderheit des Anregungspotentials der „Philosophie" Berdjajews, wie vieler anderer bedeutender russischer Denker liegt darin, daß sie ebenso theologisch wie philosophisch ist. Das bringt für ein möglichst adäquates Verständnis Schwierigkeiten mit sich.

Berdjajew wird vom Vf. als „russischer Existentialist und Religionsphilosoph" bezeichnet. Weniger schwierig ist, B. als „Existentialisten" besonderer Prägung darzustellen denn als „Religionsphilosoph". In der Rezension des Buches von R. Gläser über einen anderen russischen Philosophen der Wende vom 19. zum 20. Jh., S. L. Frank, ist dieses Problem kurz von mir skizziert worden (s. ThRv 72 [1976] 6, 504–505). Es war nicht die Intention dieser Denker Rußlands, der Devise „fides quaerens intellectum", sondern eher deren Umkehrung „intellectus quaerens fidem" nachzukommen und so ein originäres Transrationales zu gewinnen, von dem her alle Bereiche des Makro- und Mikrokosmos, Natur und Welt des Menschen zu erhellen, „aufzuklären" (im Doppelsinn des russischen Wortes „prosveščenie" = Aufklärung, rationale Durchleuchtung und Epochenbegriff sowie älter: Taufe, Epiphanie, z. B. als 1. „Aufklärung" Rußlands zum Christentum 988 n. Chr.) wären. – „Religionsphilosophie" ist somit hier nicht als Disziplin der Philosophie zu verstehen, sondern als der offene, spirituelle und rationale Horizont, in dem sich alle Philosophie vollzieht.

Daß das Denken Berdjajews in diesem Zusammenhang „Anstöße" für Theologie und Moraltheologie geben kann, ist offensichtlich. Anstößig sind bestimmte theologische Thesen B.s, die – wie Vf. sagt – „von der Theologie nicht unwidersprochen hingenommen werden können, wie zum Beispiel der Dualismus in seiner Lehre vom Ursprung der Freiheit" (197), – aufzunehmen und zu durchdenken ist seine Konzeption der „kreativen Freiheit", vor deren Hintergrund die „christliche Freiheit" ... „aktiviert und dynamisiert werden" (228–229) sollte.

Vf. hat sich mit seinem Buch um die philosophische Interpretation B.s große Verdienste erworben, aber ebenso um die Theologie, deren ökumenische Bestrebungen bei uns kaum auf die „Orthodoxie" gehen. Wenn auch N. Berdjajew kein Denker ist, dessen Philosophie oder anders: religiös-philosophisches Denken vom streng kirchlich-orthodoxen Standpunkt aus je voll akzeptiert worden ist, so scheint mir doch, daß Vf. mit seinem Werk auch einen weiterführenden Beitrag zu einer zukünftig möglichen ökumenischen Moraltheologie vorgelegt hat.

Münster Wilhelm Goerdt

Scholz, Franz: **Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie.** Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. – München: Don Bosco 1976. 174 S. kart. DM 24.80

Ein sehr lebensnahes Buch: Es geht aus von der viele jüngere und ältere Menschen bedrängenden Erfahrung hinsichtlich ausnahmslos geltender sittlicher Normen, die also niemals eine Ausnahme zulassen. Ein sehr aktuelles Buch: Es behandelt die zentrale Problematik christlichen Lebens mit seinen Normen, wie: Du sollst nicht lügen, nicht morden, nicht abtreiben u. a. in einer das Sittliche nur nach utilitaristischen oder pragmatischen Gesichtspunkten urteilenden Welt. Ein höchst problemati-

sches Buch: Berührt es doch die Fundamente der Moral hinsichtlich der irdisch-geschichtlichen Wertverantwortung und verbindet sich so mit jenen, welche innerhalb des irdisch-horizontalen Lebens statt der Deontologie oder der Fundierung sittlicher Normen in der unausweichlich von Gott vorgegebenen Seinsordnung die Teleologie oder die Fundierung sittlicher Normen innerhalb einer von einem „Wertvorzugsgesetz" her entscheidend zu bestimmenden Wert- oder Zielbestimmung in der jeweiligen Handlung herleiten. Diese teleologische Sichtweise hat vor allem durch die Arbeiten von Jos. Fuchs SJ. und B. Schüller SJ. in den letzten Jahren in der Diskussion eine hervorragende Rolle gespielt. Es geht um die Fragen: Darf man nie und unter keinen Preis lügen, abtreiben, einen Unschuldigen töten usw.? Und um diese Fragen der Teleologisten geht es in einer sehr beachtenswerten Weise auch F. Sch.

Worum geht es also? Was tun, wenn innerweltliche Werte miteinander in Konkurrenz treten, z. B. die Wahrheit sagen und dadurch einem unschuldig Angeklagten schweren Schaden zufügen, aber Lüge den unschuldig Angeklagten befreien könnte; oder sich selbst oder einen anderen Unschuldigen töten, weil sonst noch viele andere getötet würden, z. B. im Krieg; oder das Kind im Mutterleib töten, wenn beide, Mutter und Kind, nicht gerettet werden können? Solchen Problemen, die heute besonders wahrhaft schwer sind, gelten auch die Überlegungen von Sch.

Das 1. Kapitel (13–39) stellt die Frage: „Ist der Anspruch einiger sekundärer Verbotsnormen auf lückenlose Gültigkeit begründet? Der Weg der Moraltheologie (I)". Es ist leider nicht möglich, hier die vielen Gedanken von Sch. kritisch zu würdigen. Die Kritik von Sch. selbst richtet sich gegen die „früheren neuscholastisch orientierten Moraltheologen" (14), denen gegenüber er betont: „Wir stehen mitten im Prozeß einer Neufestsetzung von Grenzen und erleben somit eine Art Normenwandel" (16). Wer ist aber das „Wir" und wer bestimmt diesen „Prozeß", so muß man wohl fragen. Sch. bezieht seine Aussagen auf jene Handlungen, die nur in physischen Begriffen geschrieben werden und doch als SITTLICH abwegig gelte, z. B. direkte Empfängnisverhütung, künstliche Befruchtung, direkter Eingriff in werdendes Leben, um die Mutter – nach Erschöpfung aller Möglichkeiten – zu retten. Solchen Akten haftet nach der herrschenden Lehre eine ‚absolute, innere Schlichtigkeit' an, so daß sie NIEMALS ganz gleich aus welchem Beweggrund und unabhängig von jeder, auch nur der extremsten Situation, erlaubt sein können." Hier liegt offenbar der Grundirrtum von Sch. Er meint: „Die Kernfrage lautet hier: Wie können sich aus Definitionen, die nur physische Momente enthalten, lückenlos gültige sittliche Verbote ergeben? Unbestritten ist, daß alle durch die Prohibitive geschützten physischen, biologischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Werte nach Kräften zu hüten und dem Nächsten zu vermitteln sind. Bestritten wird aber, daß sie das in jedem Fall sind. Wer das vertritt, behauptet damit einschlußweise, daß diese Werte absolute Höchstwerte sind, die niemals einem noch höheren Werte (bzw. der Verhinderung eines noch schrecklicheren Rückwärts) weichen dürften" (17f). Der Irrtum von Sch. beruht darin, daß er diese Handlungen, die mit „physischen Begriffen" umschrieben werden, nicht im vollen Sinne als frei gesetzte Handlungen betrachtet, die zwar mit „physischen Begriffen" umschrieben werden, jedoch im vollen Sinne, weil freigesetzt, auch als sittliche Handlungen betrachtet werden müssen. Die Bezogenheit solcher Handlungen auf den Ur-Imperativ „Sei" und die verschiedenen Grade und Arten jener Beziehung werden von Sch. nicht herausgestellt, sondern die verschiedenen „physischen Handlungen" werden untereinander ohne ausreichende Rücksicht auf auf das Sein und Ziel des Handelnden bedacht und dieser erst nach Vollzug der Werteabwägung einbezogen. In seinem Buch will Sch. „immer nur von den ‚innerlich schlechten Handlungen' dieser dritten Spielart reden. Wer die Möglichkeit der ersten Art innerhalb abwegiger Akte leugnet (z. B. „Unglaube, Verzweiflung, Trägheit, Ablehnung der Gnadeneinladungen", 16), ist Atheist. Wer die zweite Spielart in Frage stellt (z. B. „Mord ist UNGERECHTE Tötung, Diebstahl ist UNGERECHTE Entwendung fremden Eigentums usw.", 16), ist Relativist". „So ist eine erlaubte Lüge begrifflich undenkbar, eine gestattete Falschrede dagegen nicht. Wir haben hier Tautologien vor uns, die notwendig immer gelten" (16). „Wer mit der dritten Unterart Schwierigkeiten hat, ringt innerhalb einer theistischen Konzeption um Überwindung der durch das traditionelle Konzept nicht zu lösenden Lebensprobleme. Er tut das aber auf dem Boden des Christlichen, der Objektivität verpflichteten Realismus" (18). Wir haben diesen Gedanken so eingehend herausgestellt, weil ihn ihnen der Schlüssel zum Verständnis der Ansichten und des Grundirrtums von Sch. gelegen ist. So interessant auch die Unterscheidung zwischen „Abwägungs- und Naturprohibitiven" (20ff) ist, sie hilft wenig, weil das Grundproblem falsch gestellt ist.

Das Beispiel von der sittlichen Erlaubtheit des Schmerzzufügens (22ff.) zieht nicht. Direkte Schmerzzufügung um des Schmerzes willen ist natürlich stets sittlich verwerflich. Indirekt Schmerz zuzulassen ist gemäß den auch von Sch. nicht umgestoßenen traditionellen Regeln über das indirekt Gewollte (vgl. 3. Kapitel: „Wie indirekt ist das indirekt Gewollte?" (61–128) zu beurteilen. Die von Sch. übernommenen Ansichten von F. Böckle, daß die „Normen der Kirche" nur „Entscheidungshilfen" seien, „die zur Entlastung des Einzelnen unentbehrlich sind", aber keine „repressiven Gesetze" seien (22) und die von Sch. ebenfalls übernommene Meinung von J. Fuchs, „Absolutheit einer Norm bedeutet nicht deren Allgemeingültigkeit, sondern deren Objektivität" (23f), können nicht akzeptiert werden. Die Ansicht von J. Fuchs hat der Rezensent in MThZ 1973, 1–2, kritisch besprochen. Dem, was Sch. und andere Teleologisten als Maßstab für die Güterabwägung angeben, so daß das „Wertvorzugsgesetz" zum Zuge kommen kann, fehlt die solide philosophisch-ontologische und theologisch-ontologische Grundlage. Es ist überhaupt überraschend, wie wenig von den Vertretern dieser neuen Moral die philosophische Ontologie und Axiologie und damit eine seinsgegründete Wertlehre sowie die Geschöpflichkeit und Christlichkeit des Menschen und deren sittliche Wert- und Normbedeutung im Lichte kirchlicher Lehre herausgestellt werden.

Die Frage von Sch., „Wie läßt sich im Bereich des Weltethos erweisen, daß eine bestimmte konkrete Handlung (Falschreden, Antikonzeption) niemals, auch nicht im extremsten Sonderfall, die geforderte Ausdrucksform der Liebe sein kann?" (30), beantwortet sich danach, daß ethische Normen sich aus der normativen Definition des Menschen als Gottes Geschöpf herleiten. Ethik ist normative Anthropologie! Wenn Sch. sagte: „Es ist natürlich einfacher, nur das Objekt als ‚Quelle der Moralität' zu berücksichtigen" (32), so stimmt das. Aber das Objekt wird doch nicht in seiner (etwa physischen) Materialität, sondern in seiner transzendentalen Relation zur Person und deren Letztbezug: zu sich selbst vor Gott und den Nächsten gesehen und bewertet. Gut sind die Überlegungen von Sch., welche der Zurückweisung der „utilitaristisch-eudämonistischen Systeme" gelten (32ff).

Das 2. Kapitel (40–60) behandelt „Die Tendenz zur Einengung bzw. Aufhebung der Naturprohibitive. Der Weg der Moraltheologie (II)". Das lange 3. Kapitel (61–126) fragt: „Wie indirekt ist das indirekt Gewollte." Auch hier tritt das pastorale Grund-Anliegen in den Überlegungen von Sch. hervor. „Die tragische Folge, die die ausnahmslose Befolgung von Wesensprohibitiva gelegentlich nach sich zieht, hat pastoral fühlende Seelsorger und Moraltheologen seit langem dazu gebracht, die scharfen Kanten dieses ‚Niemals direkt' auf Umwegen abzuschleifen" (66). Die Ausführungen von Sch. über dieses so wichtige Kapitel (vgl. 59) sind zwar mit das Gründlichste und Verständlichste, was zu dem so schwierigen Problem heute gesagt worden ist. Es bedürfte daher auch einer eingehenden Besprechung, die jedoch leider hier nicht möglich ist. Im ganzen aber können die Überlegungen von Sch. die überkommenen Lehren von dem „indirekt Gewollten" zwar nicht widerlegen, wohl aber deren Vertreter zu klügerer Umsicht anleiten.

Das 4. Kapitel (127–150): „Der von Klassikern der Moraltheologie angedeutete Ausweg" erweist Sch. wieder als einen, der die Nova et Vetera in der Moraltheologie zu verbinden weiß. Als Ergebnis seiner sicher sehr diskussionswürdigen Überlegungen meint Sch. (150), wir hätten aus dem „Schatz unserer theologischen Tradition . . . ein Lösungsmodell für die uns bedrängenden Fragen des Lebens gefunden. Es heißt im Hinblick auf konkrete Anwendungsnormen einfach: ‚notfalls auch direkt aus entsprechendem Grund'." Quod erat demonstrandum, so könnte man sagen. Manche suchen für ihre neue Moral, Thomas von Aquin als Zeugen zu gewinnen. Bei tieferer Einsicht in dessen Lehre glauben wir aber doch, daß das ein untauglicher Versuch ist. Und die vielen guten Thomaskenner sollten bis zur Gegenwart bei Thomas die Grundlagen für die neue Moral verkannt haben? Das ist doch wohl sehr zweifelhaft.

Im 5. Kapitel (151–158) gibt Sch. einen „Rückblick", der in sehr begrüßenswerter Weise seinen Gedankengang offenlegt. Mehr als andere einschlägige Arbeiten zur „neuen Moral" gibt Sch. Einblick in die nicht erst seit heute vorliegenden einschlägigen Probleme der Moraltheologie. Und doch steht hinter seiner Lösung der oben kritisierte Grundfehler. Und steht auch hinter allen Ausführungen von Sch. ein großer moraltheologischer Impetus und pastoraler Helferwille, so doch auch wohl auch seine Vorentscheidung: „Also schloß er messerscharf, daß nicht sein kann, was nicht sei darf." Auf jeden Fall ist Sch. für sein Buch zu danken, und es ist anzunehmen, daß dadurch das Gespräch zwischen Deontologen und Teleologen wesentlich vertieft wird. Für die moraltheologische Diskussion heute muß an die Wahrheit erinnert werden, daß Therapie ohne richtige Diagnose in die Scharlatanerie führt.

Bochum Gustav Ermecke

Craemer-Rügenberg, Ingrid: **Moralsprache und Moralität.** Zu Thesen der sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell. – Freiburg, München: Karl Alber (1975). 198 S. (Praktische Philosophie, Bd 1) kart. DM 29.–

Mit der hier zu besprechenden Schrift werden wir mit einer ethischen Diskussionsweise konfrontiert, die dem überkommenen und dominierenden im christlich-philosophischen und katholisch-

moraltheologischen Raum sehr schwer zugänglich ist und doch von ihr angenommen, wenn auch nicht übernommen werden sollte. C.-R. will in ihrem Buch „Moralsprache und Moralität" zeigen, erstens, daß die Moralität notwendig an moralisches Wissen bzw. moralische Einsicht gebunden ist. Es soll ein letztgültiger Maßstab des moralischen Handelns gefunden werden. Zum Zweiten, daß die sprachphilosophischen Ansätze diesem Anspruch nicht gerecht werden können. Sie bezieht sich nach eigenen Worten besonders auf Hare und seine Kontrahenten aus der Austin-Schule.

Dem stellt C.-R. gegenüber ein „subjektivitätstheoretisches Gegenmodell", bei dessen Ausarbeitung sie sich insbesondere auf H. Wagner und seine Arbeit „Philosophie und Reflexion" (2. Aufl., München-Basel 1967) stützt.

Im ersten Teil der Arbeit bietet sie neben einer vorzüglichen Zusammenfassung der wesentlichen Ansätze in der Geschichte der sprachphilosophisch orientierten Ethik eine zutreffende Darstellung der Ansätze von Austin und Hare (The Language of Morals, Oxford 1952) und darüber hinaus eine Kritik dieser Ansätze, durch die die entscheidenden Mängel offengelegt werden.

So zeigt sie auf, daß bei einem konsequenten Durchdenken der Sprachphilosophie Austins die Ethik als eigenständiger rationaler Bereich menschlichen Denkens beseitigt wird. Austin setzt z. B. für Ethik so bedeutsame Begriffe, wie ‚sollen' in den Bereich der reinen Indikatoren der illokutionären Rolle, entkleidet sie somit der Bedeutung und nimmt ihnen damit jeglichen logischen Status. Damit aber wird Moral und Moralsprache zur bloßen Konvention, die nicht mehr den Kriterien von „wahr und falsch", sondern denen von „glücken und mißglücken" unterworfen sind.

Die Autorin greift demgegenüber auf die Widerlegung dieses Ansatzes durch Hare zurück, wie sie in: The language of Morals formuliert ist.

Hare entwickelt dort die Logik der Praescription und versucht zu zeigen, daß die Moralsprache der präskriptiven Sprache zuzuordnen ist und somit auch deren Logik.

Durch die Bindung der Universalisierbarkeit von Wertwörtern an deren deskriptiven Bestandteil macht Hare nach Ansicht der Autorin den Fehler, den Unterschied zwischen dem Universaliencharakter des Wertprädikates und dem Gebot der Universalisierung zu verkennen. Dies ist ein guter Einwand gegen die Herleitung des Prinzips der Universaliencharakter der Prädikation, die erst nach der Akzeptierung der moralischen Gleichheit aller Personen zum Tragen kommt. Das Prinzip hat eine anthropologische Grundlage und keine sprachliche. Zwar akzeptiert die Autorin das Prinzip der Universalisierung und das der Gleichheit aller Personen, wendet sich aber zu Recht gegen ihre Herleitung aus rein sprachlichen Strukturen, welche eine wirkliche Einsicht in das kategorische Gebotensein nicht erlaubt.

Die Frage ist nun, wie diese Einsicht prinzipiell zustandekommen kann.

Die Autorin wendet sich zu diesem Zweck dem Ansatz Wagners zu, wobei sie sich, wie auch schon im ersten Teil der Arbeit, durch die Treffsicherheit der Zusammenfassung auszeichnet.

Wagners Ansatz beruht darauf, daß a) das Denken ‚absoluter Boden' aller Wahrheit ist, b) dieses Denken eine Doppelnatur hat, indem es sich in den Unterschied setzt zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll.

Indem das Denken einen konkreten Willensakt durch Reflexion mit dem Prinzip der unbedingten Selbstgestaltung vergleicht, legitimiert es die moralische Wertung.

Die hauptsächlichen Einwände der Autorin bestehen darin, daß Wagner mit einem Prämissenüberschuß arbeitet und daß er die Einsicht aus absolutem Denken hervorgehen läßt, welches dem durchschnittlichen moralischen Bewußtsein transzendent und daher unangemessen ist.

Diese Einwände sind allerdings etwas dürftig, da weder der Prämissenüberschuß bewiesen, noch das durchschnittliche moralische Bewußtsein im systematischen Teil der Arbeit wirklich als geeignete Instanz ausgewiesen wird. Interessanter wäre es schon gewesen zu untersuchen, ob und inwieweit nicht die Aufgabe der Selbstvollendung wiederum einen übergeordneten Maßstab braucht, von dem das Bewußtsein sich orientieren kann. Da Wagners Terminologie den Rückbezug auf Fichte nahelegt, sei auf die dort erfolgte Lösung hingewiesen, durch die das Bewußtsein als Abbild des Absoluten seine Vollendung in dem Nachvollzug göttlichen Lebens findet.

Der Lösungsversuch der Autorin beruht darauf, daß als Gegenstand der Untersuchung der durchschnittliche Verstand übrig bleibt, der Ansatz Wagners daraufhin eingeschränkt wird. Den moralischen Habitus, die Fähigkeiten dieses Bewußtseins nennt sie ‚Handlungsbewußtsein'. Darunter versteht sie auch die Fähigkeit zur Identifikation einer Handlung als Handlung des Subjekts durch Produktion von Handlungsüberschriften.

In Anlehnung an Wagner soll der Nachweis geführt werden, daß das Handlungsbewußtsein die Struktur der Selbstvollendung in sich enthält, den die Autorin allerdings nicht a priori führen zu können glaubt.

Diese Anlehnung an Wagner geschieht dadurch, daß das Denken als Tätigkeit mit Tendenz zur Selbstvollendung qualifiziert wird. Dieser Dynamik unterliegt auch das Handlungsbewußtsein. Aus dieser Selbstgesetzlichkeit ergibt sich ein gewisses Normengefüge.

Aus der Reproduzierbarkeit der Handlungsgedanken entsteht die universale Handlungsgemeinschaft, an der alle Handelnden partizipieren. Die Selbstvollendungszüge ergeben Regeln, die die Autorin als moralische Prinzipien bezeichnet, die als System zusammen das universale Gesollte ausmachen.

Die Regeln sind: a) Die Regel der Gleichheit aller Handlungssubjekte, die auf der Anerkennung aller Handelnden als Geistwesen beruht, b) die Praktizierung dieser Anerkennung ist die ‚goldene Regel', c) die Regel der Universalisierung des Handlungsgedankens, wobei die Universalisierung auf die relevanten Gleich- und Ungleichheiten eingeschränkt werden müssen. Es muß gegenüber Hare gerade von den eigenen Neigungen und Interessen abgesehen und die allgemeinsten Merkmale einer Situation herausgearbeitet werden.

Die Arbeit der Autorin ist ein wertvoller Beitrag, aber weit von seinsbegründeter Methode entfernt, besonders von der heutigen Diskussion in der Ethik.

Insbesondere die Diskussion der Regel der Universalisierung, die heute auch im Raume der christlichen Ethik und der Moraltheologie intensiv diskutiert wird, wird über Hare hinausgetrieben in der weitergehenden Ausarbeitung des zu leistenden Abstraktionsgrades, der es erlaubt, einige strittige Fälle der Lösung näher zu bringen. Auch die Ausarbeitung eines Systems sich gegenseitig kontrollierender Regeln läßt einiges erhoffen.

Irreführend ist dagegen die These, daß Moralität vom moralischen Wissen abhängt, da es doch wohl um Letztbegründung von obersten moralischen Prinzipien geht, die Formulierung aber etwas anderes erwarten läßt.

Trotz aller Bemühungen der Autorin kann sie nicht überzeugen, daß diese Regeln ‚natürlicherweise' im Handlungsbewußtsein des durchschnittlichen moralischen Verstandes erzeugt werden, da Zweifel besteht, wie möglicherweise vorhandene Selbstvollendungsstrukturen zu inhaltlichen Regeln führen können, ohne daß man weiß, worin die Vollendung des Selbst besteht.

Die Arbeit von C.-R. ist eine klar gegliederte Arbeit mit einer guten Herausarbeitung der einzelnen Ansätze der Autorin und den immanent auftretenden Schwierigkeiten. Die Kritik Wagners fällt gegenüber der von Austin und Hare deutlich ab. Zu bemängeln ist auch, daß sie auf den Hauptkontrahenten Hares, nämlich Searle (How to drive „ought" from „is", in: The Is/Ought Question [hrsg v. W. D. Hudson], London 1969), kaum eingegangen ist, man also die angekündigte Auseinandersetzung mit der Austin-Schule etwas vermißt.

Ihr eigener Ansatz bringt im Bereich der Regeln eine gute Durchdringung der Problemlage. Die Anknüpfung an das ‚normale sittliche Bewußtsein' kann aber nicht überzeugen; denn auch hier bleibt ohne vorgegebenes Wissen das Ziel der Selbstvollendungsstruktur leer. Entweder wird das Wissen durch die sprachliche Kommunikation übermittelt, dann fällt der Ansatz auf die Ebene der Sprachphilosophie zurück, oder es muß nach einem über die Selbstvollendungstendenz hinausgehender Maßstab gesucht werden, dann ließe sich eine ausführliche Diskussion der Gottesfrage nicht umgehen. Alles in allem ist die vorliegende Arbeit wertvoll und besonders lesenswert, aber schwierig für den, der aus der traditionellen katholischen Moraltheologie und der ihr zugeordneten christlichen Ethik herkommt.

Ergänzend sei hingewiesen auf P. Baumgarten in: Allg. Ztschr. f. Phil. 2 (1976) 63ff.

Bochum Gustav Ermecke

Umstrittenes Lehrfach: Religion. Hrsg. von Adolf Exeler. – Düsseldorf: Patmos (1976) 117 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd 73) kart. DM 12.80

Der Bd enthält die auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vorgetragenen Referate.

Joachim Dikow referiert als Leiter der Schulabteilung der Diözese Münster über „Die Erwartung und der Auftrag der Kirche an den Religionsunterricht". Dikow faßt die Situation der mit dem Unterricht verbundenen Personen in der heutigen Welt und die Möglichkeiten der Schule nüchtern ins Auge, sieht aber keinen Anlaß von der Forderung

abzugehen, daß im Religionsunterricht auch Glaubenszeugnis abgelegt werden müsse, daß dieser Verkündigung mindestens als Möglichkeit ins Auge zu fassen habe und nicht einfach „Propädeutik der religiösen Bildung" leisten könne, um anderen die Vollendung dieser propädeutischen Arbeit anzulasten.

Christoph Link befaßt sich mit „Religionsunterricht im pluralistischen Staat" in einer besonders glaubhaften, sachbezogenen und sympathischen Weise. Einerseits betont Link die Verfassungsgrundlage des Unterrichts und rät davon ab, bei aller Sympathie für ökumenische Bemühungen, diese Grundlage durch interkonfessionelle Experimente zu gefährden, anderseits vermeidet er bei der Behandlung der Frage der „inhaltlichen Ausgestaltung des RU" die von Kultusminister Maier vertretene Radikalität. „Eine bestimmte inhaltliche Ausgestaltung ... kann daher solange nicht rechtlich in Frage gestellt werden, wie die jeweilige Religionsgemeinschaft die geforderte Übereinstimmung für gegeben hält" (34). Konfessionellen Religionsunterricht zu tolerieren läßt den Staat keineswegs aus seiner weltanschaulich-religiösen Neutralität heraustreten, sondern die Aufgabe erfüllen, „den Freiheitsraum für diese Vermittlung zu schaffen", nämlich die Vermittlung der Grundlagen des Ethos, das einen freien Staat zu tragen vermag. Die Forderung der Jungdemokraten, der Staat solle durch Abschaffung des Religionsunterrichts die „Befreiung von ideologischen Abhängigkeiten" (45) leisten, widerspricht also gerade dem Freiheitsauftrag eines demokratischen Staats.

Dem Pädagogen Franz Pöggeler ist die Aufgabe zugefallen, eine Position zu vertreten, für die es keine wissenschaftliche Absicherung gibt: nämlich die Position der Eltern („Religionsunterricht – ein Problem für Eltern").

Herkunft der empirie-bezogenen Aussagen und Legitimation für normative Positionen bleiben ungeklärt. Eine Behauptung, wie zum Beispiel, daß Schüler sich in Glaubensfragen ihren Eltern gegenüber offener äußern würden als ihren Lehrern gegenüber, setzt nicht schon die Gegenbehauptung ins Unrecht. Die vorgetragenen kritischen Einwände gegen heutigen Religionsunterricht sind gewiß nicht aus der Luft gegriffen und eröffnen interessante Aspekte. Aber auch ihnen gegenüber muß die Frage nach Legitimation, Präzision und Methode gestellt werden. Pöggeler trägt Kritik am RU und an der religiösen Erziehung des Elternhauses vor; er bezielt „eine charismatische Begründung des Elternseins". Die normativ-ideologische Position Pöggelers wird weitgehend soziologisch nicht informiert vorgetragen: das heißt, er sieht nicht, daß die Wirksamkeit von Teilkulturen (Familie, Religionsunterricht als Veranstaltung von Kirche und Schule) im Gesamt der Enkulturation, beziehungsweise Sozialisation gewürdigt werden muß. – Pöggeler vertritt die Auffassung, daß die vom Grundgesetz gebotene Garantie des Religionsunterricht an allen öffentlichen Schulen „von der gesellschaftlichen Entwicklung längst unterlaufen worden ist" (59). Dies gibt nun keineswegs Anlaß zu einem Gegenkonzept, sondern zu einer Reihe eher moralischer Postulate an Eltern und Kirche, die in sich nicht unbedingt kohärent sind. Die konkreten Probleme des Religionsunterrichts und der religiösen Erziehung in der Familie sind nicht schon damit gelöst, daß gefordert wird, „der im Auftrag der Kirche erteilte Religionsunterricht habe ... auch in der öffentlichen Schule ... in das Christsein einzuüben" und die Schüler „das Leben aus dem Glauben überzeugend zu lehren" (62) oder: „Der politische Dornröschenschlaf der Elternschaft ist zu Ende."

Die Religionspädagogik tendiert gegenwärtig dazu, die Pluralität der Theorie-Konzepte durch empiriebezogene, mit soziologischen und psychologischen Faktoren ernsthaft rechnende, didaktisch und theologisch abgesicherte Argumentation einzugrenzen. Laienhaft vorgetragene Postulate dienen der Sache nicht. (Übrigens äußert auch der Hg. des Bandes „gegenüber den Vorstellungen, die Franz Pöggeler ... hat, erhebliche Bedenken". 108)

Erich Feifel motiviert seinen Beitrag „Schüler und Lehrer im gewandelten Bedingungsgefüge des Religionsunterrichts" damit, „daß der Situation des Lehrers in der Religionspädagogik bislang so wenig Beachtung geschenkt wurde, obwohl das Bewußtsein und Aufarbeiten der Situation des Religionslehrers ein Angelpunkt aller Bemühungen um den Religionsunterricht sein müßte" (83).

Wie schon andernorts entfaltet (Glaube und Erziehung, in: Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Bd 1), bezieht sich Feifel auch hier zunächst auf die herkömmlichen Leitbildvorstellungen (Idealtypologien) über die Funktion des Lehrers und des Schülers in der Katechese, wie auch insbesondere über das Lehrgut, das „von der idealen theologischen Norm abgeleitet wurde, ohne der Frage nach dem Schüler, seinen Bedürfnissen, Erwartungen und Verstehensmöglichkeiten ein echtes Eigenrecht einzuräumen" (67). Anschließend entfaltet er Ansätze zum Selbstverständnis des Religionsunterrichts und gelangt zu dem Resümee: „Die Religionspädagogik setzt sich zunehmend ab von allgemeinen Typologien und sucht die Kategorien zum Lehrer- und Schülerverhalten unmittelbarer aus dem pädagogischen Feld des Religionsunterrichts zu gewinnen." (71) Die „Problematik des ungeklärten Selbstverständnisses" des Schulfachs „Religion" bleibt allerdings bestehen. Feifel rät zu beachten, daß „zwischen dem Gelingen des Unterrichts auf der emotionalen und dem auf der Sachebene ... ein unlösbarer Zusammenhang" besteht (71). – Über die Situation des Religionslehrers, zunächst über die Lehrerrolle, werden vorwiegend hermeneutisch abgesicherte Aussagen gemacht. Der Bezug einer mangelhaften „berufsgerechten Aus- und Weiterbildung" auf die Erfüllung der Berufsaufgabe wird aufgewiesen. Die „Außenseiterrolle in der Schule" wird als weiteres Problem notiert. Beachtliche Bemerkungen finden sich zu den „persönlichkeitsspezifischen Komponenten des Lehrerberufs" (77ff). Schüleräußerungen, wie sie in der empirischen Untersuchung von N. Havers (1972) notiert werden, zeigen ein im allgemeinen positives Bild vom Lehrer, verweisen aber auf divergierende Eigenschaften, zu denen Feifel, mit sensibler Beobachtung feststellt: „Theologen neigen besonders dazu, Aggressionen nach innen zu wenden und auf Schwierigkeiten mit Schuldgefühlen zu reagieren" (77). Ins Auge zu fassen ist auch die Tatsache, daß Religionslehrer teilnehmen „an der derzeitigen Glaubenssituation, am Vorgang distanzierter Kirchlichkeit bis hin zu kirchlicher Entfremdung" (78). Das darf allerdings nicht Anlaß sein, daß Lehrer die Schüler mit ihrer eigenen „Problematik konfrontieren" (79). – Lösungsmöglichkeiten sieht Feifel in einem sowohl auf „Glaubens- und Lebenspraxis wie auf die künftige Berufspraxis" bezogenen Ausbildung. Da Lehrer eine „Bezugsgruppe" brauchen, sollten sie sowohl in ihren Berufsverbänden, wie gerade auch in den Gemeinden ein „Identitätsfeld" finden. Lehrer bedürfen „des beständigen und vielschichtigen Kontakts mit anderen Menschen" (81). – Bezüglich der intentionalen Komponente des Religionslehrerverhaltens rät Feifel „mit der raschen Folge sich ... ausschließender Theorieansätze ... aufzuhören" (81) und „zu einem Zueinander zu kommen". Zu erzieherischer Bedeutung wird das Schulfach Religion erst dann gelangen, wenn es nicht nur sachlich, sondern auch in Richtung auf das Gewissen der Schüler, auf ihre Identität und Emotionalität, wie auf ihre zwischenmenschlichen Kontakte hin bedacht wird.

Die Schülersituation hält Feifel für „in vieler Hinsicht uneindeutiger" (84). Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die Schule einerseits Qualifikation fordert und Selektion betreibt, anderseits der Schüler einen notwendigen Anspruch auf einen Spielraum der Freiheit hat. „Die Dialektik von Zwang und Freiheit" verlangt ein „hohes Maß an sozialer Lern- und Anpassungsfähigkeit" (84). An spezifischen Zügen der Schülerrolle in „Religion" nennt Feifel die Bestimmtheit von der „Haltung der Eltern dem Lehrfach Religion gegenüber", die mangelnde „Selektionsfunktion" dieses Faches, die Verbindung des Fachs „mit der Institution Kirche". Gegen Pöggeler wird davon abgeraten, den Religionsunterricht „als Ort der Einübung in christlich-gemeindliche Lebensvollzüge" zu begreifen. Anderseits wird aber auch davor gewarnt, „die Glaubensdimension grundsätzlich auszuklammern" (87). Feifel vertritt also einen besonnenen, vermittelnden Standpunkt. Bezüglich des Rufs nach Gemeindekatechese stellt Feifel fest: „Die Abgrenzung Religionsunterricht/Katechese kann ... keine Lösung hinsichtlich der Frage nach dem Glauben als Voraussetzung bieten" (88). Die entscheidende Frage ist vielmehr jene „nach der Motivation, in der dieser Unterricht erteilt wird" (89). Eine recht verstandene Schülerorientierung soll zur „Überwindung der negativen Schülerrolle" (90) beitragen. Hier liegt das Kernproblem gegenwärtiger Religionspädagogik, dessen Bewältigung noch ansteht. Der Bezug auf Lebenserfahrungen der Schüler kann allerdings von der Religionspädagogik nicht geleistet werden, solange der „Wirklichkeitsverlust der Theologie" nicht überwunden ist.

In einem abschließenden Abschnitt skizziert Feifel in präzisen, aber theoretisch gehaltenen Formulierungen das neue „Schüler- und Lehrerverhalten im Lehrfach Religion". Erwünscht ist ein Unterricht in der Form „eines gemeinsamen Arbeitens, Suchens und Ringens um Sinn- und Normfragen des Lebens", der nach der Korrelations-Methode erteilt ist, also Lebenserfahrung und Glaubensansage vermittelt.

Feifels Aufsatz weist nach, daß sich bei der Behandlung der Lehrer-Schüler-Beziehung das Problem der inhaltlichen und formalen Konzeption des Religionsunterrichts in seiner Breite aufwerfen läßt. Die Didaktik spricht von der Interdependenz der verschiedenen, den Unterricht bestimmenden Faktoren. Auf Breite und Gewicht der gemachten Aussagen hin gewürdigt, möchte man Feifels Aufsatz gern als Aufriß einer folgenden Buch-Publikation verstehen, in der dann die Problemstellung auch stärker auf den Ist-Stand bezogen und die klaren, geordneten theoretischen Aussagen operational dargestellt werden, nämlich derart auf Praxis bezogen, daß hiervon Impulse für konkretes Lehrer- und Schülerverhalten ausgehen.

Adolf Exeler befaßt sich mit „Religionsunterricht zwischen Slogans und notwendigem Wandel.

Der Begriff der Slogans wird eingeführt, um die religionspädagogische Auseinandersetzung des letzten Jahrzehnts zu relativieren. Exeler vergleicht sie mit der „Kleidermode", in der „nach einigen Jahren das wieder hervorgekramt wird, was zunächst für immer verbannt zu sein schien" (98f). Die Charakterisierung religionspädagogischer Slogans erfolgt zunächst formal und wird unter der Überschrift „Blamabler Unsinn und seine Auswirkungen" (99f) am Beispiel eines Buchs von

A. Krims und G. Pieper belegt. – Den Wandel in der Religionspädagogik/Katechetik stellt Exeler als „ein ständiges Hin und Her zwischen mehr schulisch und mehr kirchlich und pastoral ausgerichteten Vorstellungen" (100) dar.

An F. W. Foerster und J. Göttler belegt Exeler, daß die „Verwandtschaft der Fragestellungen in den verschiedenen Epochen ... ziemlich verblüffend" ist (102). Auf die kerygmatische Katechetik, die mit dem „grünen" Katechismus von 1955 „in aller Welt einen ungeheuren Erfolg" hatte (104), folgte eine „Lawine von Umwälzungen ..., die zeitweilig alles mit sich zu reißen schien." Exeler nennt als charakteristisch den neuen „Typ von Büchern" neben dem „starken Auftrieb" der „Religionspädagogik als Wissenschaft" (104f). Wird nun eine neue, einseitige Betonung theologischer Aspekte folgen? „Es wäre ja zumindest denkbar, daß es wenigstens für einige Zeit zu einer soliden Synthese beider Aspekte käme. Zumindest sollte man sich ernstlich darum bemühen." Eine Konvergenz von pädagogischen und theologischen Ansätzen ist von der Synode vorgenommen worden. Große Bedeutung hat der „Gewinn, der durch die anthropologisch orientierte Theologie erzielt wurde" (106).

Auf ein weiteres Ergebnis der Synode wird hingewiesen: „Ich bedauere es in keiner Weise, daß die Synode sich zu Unterscheidung von RU und Gemeindekatechese bekannt hat; im Gegenteil." (107) Jedoch ist „gegenwärtig die Gefahr eines verheerenden Mißverständnisses enorm groß", nämlich, daß der RU die „katechetische Dimension" vollständig vernachlässigt. Exeler warnt davor Katechese und RU gegeneinanderzustellen. „Muß man immer gleich in Ausschließlichkeit denken? ... So richtig und wichtig die Gemeindekatechese ist, sie ist nicht das einzig Richtige und Wichtige." (108)

In einem letzten Teil geht Exeler von zwei Aspekten aus das wichtige Problem an, ob ein RU, der „die katechetischen Aufgaben der Kirche" nicht zu seinen „Hauptaufgaben machen will und soll" (109), nicht doch pastoral ergiebig sein könne. 1. Solcher RU fordert die Kirche heilsam heraus, gerade deshalb weil er (ähnlich wie die Theologischen Fakultäten) relativ frei ist. 2. Im RU hat die Kirche eine Chance, sich „dem theologisch und pastoral eminent wichtigen Phänomen der kirchlich distanzierten Christen" zu stellen (111).

Eine Lösung der Aufgaben des RU wird allerdings nur gelingen, wenn das Problem „der Religionslehrer" gelöst wird. Daß Religionslehrer „von der Kirche und ihren Gemeinden nicht akzeptiert" werden, macht sie zu „Kirchengeschädigten". „Abgelehnt zu werden fördert gewöhnlich nicht die besten Kräfte des Menschen" (114). Mit großem Nachdruck weist Exeler auf die Gefahr hin, daß Laientheologen, deren Wirken man auf die Erteilung von Religionsunterricht eingrenzt und deren gemeindliche Integration man verweigert „einen erstklassigen Krisenherd darstellen" werden (115). „Es ist existentiell gefährlich, sich viele Stunden in der Woche ex professo mit anspruchsvollen Fragen nach Gott und Christus und nach dem Heil des Menschen zu befassen, wenn dieses Fragen nicht einen entsprechenden Ausdruck in Lebensvollzug findet." (116) Die Synode hat nach Exeler „eine große Chance dadurch verpaßt", daß sie das stärkere gemeindliche Engagement von Laientheologen „in der Form der Laienpredigt" nicht angeboten hat (117).

Auch Exelers Beitrag würde es verdienen, aus der programmatisch-thesenhaften Kürze herauszugelangen und systematischer durchdacht zu werden. Welche Slogans sind gemeint? Haben wir es bei dem raschen Hin und Her nicht auch mit einem sozioökonomischen Vorgang zu tun? Muß man nicht durch Publikationen sich seinen beruflichen Aufstieg sichern (auch dann, wenn man vielleicht noch gar nicht reif ist zu publizieren)? Hat uns in den letzten Jahren nicht handfester katechetischer Lobbyismus geschadet? – Bei grundsätzlicher Anerkennung der These von den aufklärerischen Schüben, die ihrerseits theologische Restaurationen hervorrufen, wird man eine Präzisierung und eventuelle Korrektur des Phasen-Schemas von Exeler wünschen. Welche Religionspädagogik hatte die Aufklärungszeit? Dürfen Tübinger Schule und Neuscholastik unter der gleichen Position geführt werden? Ist mit Foerster und Göttler ausreichend benannt, was Reformpädagogik in sich und katechetisch bedeutet hat? Ist das Charakteristikum der gegenwärtigen Phase „Schultheorie" und „Curriculumtheorie"? Ist die „Aufwertung der Vokabel „Religion" auf religionspädagogischem Gebiet nicht eher eine Folge der Publikationen von M. Stallmann, als eine Konsequenz anthropozentrischer Theologie?

Bedeutsam und aktuell sind Exelers mutige Feststellungen in dem Teil „Perspektiven", die wir im letzten darstellenden Teil der Rezension referiert haben. Sie verweisen darauf, daß zum gegenwärtigen Zeitpunkt Aufmerksamkeit und Mühe auf eine Sicherung der Freiheit der Religionspädagogik sich richten müssen, daß die „kirchlich distanzierten Christen" nicht abgeschrieben werden dürfen. Es ist wichtig, daß die Zurückweisung der Religionslehrer durch die Ortskirche als eine große Gefahr deutlich markiert wird, so daß diejenigen, die Verantwortung tragen, sich darauf besinnen können, ehe es zu spät ist.

Mainz Günter Stachel

Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hrsg. von Wolfgang Beinert. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977), 320 S. kart. DM 32.–

Unter dem Titel „Grundlagen" handelt W. Beinert im ersten Teil dieser theologisch-pastoralen Handreichung in einem 1. Kap. über den "Zugang zu Maria – Ansatzpunkte für eine zeitgemäße Marienverehrung" (11–26) mit den Themen „1. Ökumenischer Konsens?" (11–12), „2. Maria als Leitbild christlicher Existenz" (13–15), „3. Marianische Haltung als hermeneutischer Vorgang" (15–17), „4. Der Mensch von heute und Maria" (17–25), „5. Erschließung der Wege" (25–26) und in einem 2. Kap. über „Theologische Perspektiven marianischer Frömmigkeit" (27–45) mit den Themen „1. Marienlehre und Marienehre" (27–30), „2. Elemente einer Theologie der Heiligenverehrung" (30–38), „3. Maria im Chor der Heiligen" (39–41), „4. Die Weise der Marienverehrung" (41–45). Als 3. Kap. schließt sich der Beitrag des Benediktiners von Niederaltaich E. Jungclausen „Marienverehrung im östlichen Christentum" (46–64) mit den Themen „1. Dogmatische Grundlagen" (46–48), „2. Die Ikone" (48–49), „3. Der Hymnus" (49–54), „4. Die liturgische Stellung Marias" (54–56), „5. Grundgedanken der Marienhymnen" (57–63) an. Es folgt, thematisch schon etwas erwartet, das 4. Kap. von H. Petri „Reformatorische Frömmigkeit und Maria" (64–81) mit den Themen „1. Maria ‚zwischen den Fronten'" (64–68), „2. Maria in der Theologie M. Luthers" (68–72), „3. Maria im heutigen Protestantismus" (72–81).

Überschaut man die Thematik dieses ersten Teils, der gute und gediegene Einsichten vermittelt, so möchte man doch, dem Aufbau des Ganzen nachspürend, wünschen, daß sowohl die reformatorische Frömmigkeit als auch jene des östlichen Christentums noch differenzierter dargestellt worden wären. Wenn schon von M. Luther ausdrücklich die Rede ist, warum dann nicht auch von Zwingli und Calvin, zumal im deutschen Sprachraum nicht nur Luther wirksam ist? Bedenkt man zudem, daß von den Syrern, Armeniern und Kopten Byzanz als griechisch und zusammen mit Rom als durchaus westlich empfunden wird, dann fragt man nicht ohne Grund unwillkürlich, ob es Unterschiede in diesem von Rom aus gesehen östlichen Christentum gibt, wenn es von Maria spricht und zur Mutter des Herrn betet. Ob und wieweit irgendwo nestorianische oder monophysitische Auffassungen sachlich oder rein terminologisch weiterwirken, wäre dann eine weitere zu stellende Frage. Das Gesagte schließt jedoch nicht aus, daß der Leser das Gebotene dankbar entgegennimmt.

Nachdem von der Marienverehrung im östlichen Christentum und von der reformatorischen Frömmigkeit im Hinblick auf Maria in eigenen Kapiteln gehandelt worden ist, hätte es wohl nahe gelegen, ein eigenes Kapitel über die Frömmigkeit der westlich-lateinischen Römischen Kirche zu bieten. Obwohl ein solches Thema explizit nicht zur Sprache kommt, wird man dennoch in dem folgenden wichtigen zweiten Teil, und auch in dem dritten, implizit das hier Vermißte besprochen sehen.

Der zweite Teil „Maria im liturgischen Leben der Kirche (83–226) ist in folgender Weise gegliedert: Nachdem H.-J. Schulz in einem 1. Kap. „Die Stellung Marias in Sakramentenfeier und Stundengebet" (83–91) sachkundig die Themen „1. Die Eucharistiefeier" (85–88), „2. Die Taufliturgie" (88–89), „3. Das Stundengebet" (89–91) und in einem 2. Kap. „Die Mutter Christi im Kirchenjahr" (92–96) behandelt hat, schließt sich in einem 3. Kap. „Zur geistlichen Erschließung der liturgischen Marienverehrung" (97–101) G. Voss, Benediktiner von Niederaltaich, mit den Themen „1. Verlorene Bilder des Heils?" (97–99), „2. In Freuden zu schauen das Bild unserer Hoffnung" (99–101) an.

Man wird diese ersten drei Kapitel von Schulz und Voss nur mit Interesse und Zustimmung lesen, aber zugleich steht die Frage im Raum, ob nicht ein weiteres eigenes Kapitel gesondert und ausführlich über die Typen Mariens (vornehmlich bei den Vätern), über allegorische und accomodative Erklärungen der Schrift, über marianische Symbole und Analogien hätte hinzugefügt werden können. Vielleicht kann eine zweite Auflage einem solchen hier geäußerten Wunsch nachkommen.

In den nun folgenden Kapiteln des zweiten Teils wird man nicht zu Unrecht das Schwergewicht des vorliegenden Werkes sehen. Es geht um die einzelnen marianischen Hochfeste, die Festtage der Mutter Gottes, die Gedenktage Mariens und ganz summarisch um das Commune der Marienmessen. Die einzelnen Kapitel, die von den Festen und Gedenktagen handeln, sind so

aufgebaut, daß zunächst H.-J. Schulz jeweils eine kurze, aber gediegene liturgisch-geschichtliche Einführung gibt, L. Scheffczyk anschließend den dogmatischen Gehalt der Feste zuverlässig und gründlich und dazu in ausgezeichneter Weise entfaltet und schließlich G. Voss wertvolle, meditative Entfaltungen vorlegt, die sowohl von dogmatischen, exegetischen und liturgischen Einsichten als auch vom „östlichen" Gebetsgeist durchdrungen sind. Ebensowenig wie die klaren Überlegungen Scheffczyks möchte man diese Ausführungen von Voss missen.

Im einzelnen werden die Hochfeste der Immaculata (102–116), der Gottesmutter Maria – 1. Januar – (116–128), der Verkündigung des Herrn (128–137), der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (137–152), dann die Feste Mariä Heimsuchung (154–159), Mariä Geburt (159–168) und schließlich die Gedenktage unserer Lieben Frau in Lourdes (170–177), Unserer Lieben Frau auf dem Berge Karmel (178–183), der Weihe der Basilika Santa Maria Maggiore (183–190), Mariä Königin (190–194), Mariä Namen (194–201), des Gedächtnisses der Schmerzen Mariens (201–209), Unserer lieben Frau vom Rosenkranz (209–212), Unserer lieben Frau in Jerusalem (213–218), des Unbefleckten Herzens Mariä (218–224) behandelt. Es schließt sich mehr verweisend auf schon Gesagtes das 7. Kap. über „Die Formulare des Cummune der Marienmessen" (225–226) an.

Ohne Zweifel stellt dieser Teil des Gesamtwerkes eine nicht gering zu schätzende Fundgrube für jeden Seelsorger und Katecheten dar, so sehr, daß man schon aus diesem Grunde das hier angezeigte Buch in der Hand recht vieler Leser sehen möchte.

Wenn zu dieser Partie des zweiten Teils einiges mehr fragend und ergänzend, aber auch hervorhebend gesagt werden soll, dann wohl dieses: 1. Vielleicht hätte man im Zusammenhang mit dem Hochfest der Gottesmutter Maria (116–118) oder an anderer Stelle noch stärker auf die Bedeutung und den Inhalt dessen eingehen können, was besser als mit Deipara und Gottesgebärerin mit Deigenitrix ausgesagt wird. Schon Scheeben hat hier Akzente gesehen. Wir, die wir anders als die Vorzeit in der Mutter nicht nur die empfangende Erde, sondern ein echt mitzeugendes Prinzip zu sehen gehalten sind, werden die jungfräuliche Empfängnis in einem tieferen Lichte sehen, als dies früher möglich war. An dieser Tatsache zeigt sich auch, wie sogar rein naturwissenschaftlich neue Erkenntnisse zu einem vertieften Verständnis des Dogmas führen können und eine rechtmäßige Dogmenentwicklung vorantreiben. 2. Nach der Auffassung nicht weniger Väter und der Lehre vorab älterer Theologen hat Maria deshalb als Jungfrau empfangen, damit Christus ohne Makel der Erbschuld Mensch aus unserm Geschlecht werden konnte. Wir Heutigen stehen dieser Begründung mit Vorbehalten und Unbehagen gegenüber. Läßt man jedoch auf der einen Seite diese Begründung beseite und bleibt auf der andern Seite bei dem Axiom „incorruptus quia de incorrupta", so mag gerade die Wahrheit von der Immaculata, also der erbschuldfreien Mutter Gottes, zusammen mit der Tatsache, daß die natürliche Vaterschaft nur dem ewigen Vater zukommen sollte, eine neue und echte Begründung des Geheimnisses der Virgo et Mater sein. Es hätte anders auch eines erbschuldlosen menschlichen Vaters bedurft. Das aber hätte zur Teilung der natürlichen Vaterschaft und des Vatertitels geführt, die aus dem angeführten Grund – ob es anders hätte sein können, mag dahingestellt bleiben – ungeteilt bleiben sollte. 3. Man hätte es nicht ungern gesehen, wenn Scheffczyk etwas länger bei der heute so oft betonten Frage nach der Erfahrbarkeit und der Erfahrung Gottes verweilt wäre, auf die er S. 178ff zu sprechen kommt. Was wird erfahren, was kann erfahren werden? Ist die eigentliche Erfahrung nicht der Schau vorbehalten? Bleibt nicht der Pilger Glaubender, der glaubt, aber das Geglaubte nicht eigentlich erfährt, bzw. nur erfährt, was in einem recht verstandenen Sinne die natürliche erfahrbare Seite dessen ist, was jenseitiges Geheimnis bleibt, bis es sich in der Schau öffnet? 4. Wenn sich auch die Frage, ob Maria in einem ganz bestimmten Sinn Miterlöserin genannt werden kann, in aller Ruhe abklären soll, so hätte es doch wohl nichts geschadet, wenn Scheffczyk S. 203f genauer in die eigentliche quaestio disputata (inter catholicos) eingeführt hätte. 5. Was Scheffczyk und Voss zum Gedenktag unserer lieben Frau in Jerusalem (213ff) sagen, kann man wohl nur unterstreichen, da in der Tat der Akzent auf die geistiggeistliche und symbolische Bedeutung gelegt werden muß, solange der historische Boden für dieses Fest fehlt. 6. Zu begrüßen ist auch, daß Voss (221ff) mit guten Gründen auf eine fragwürdige Übersetzung der „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift – Neues Testament" hinweist, die mit den Worten „...bewahrte alles in ihrem Gedächtnis" bei weitem nicht das ausschöpft, was mit den Worten der früheren Übersetzung korrekt „...bewahrte alles in ihrem Herzen" gesagt wurde.

In dem letzten und dritten Teil des Werkes mit dem Titel „Marienverehrung in Andacht und Brauchtum" (227–262) behandelt A. Klein kurz und ansprechend in einem 1. Kapit. den „Engel des Herrn" (227–231) und in einem 2. Kap. „Das Rosenkranzgebet" (232–238) und hier mit den Themen „1. In der Mitte des Rosenkranzes steht das Christus-Mysterium" (235–236) und „2. Der Rosenkranz ist ein meditatives und daher für unsere Zeit aktuelles und fruchtbares Gebet" (237–238). In der Einleitung zum Thema „Das Rosenkranzgebet" (229) vermißt man einen Hinweis auf den Karthäuser Adolf von Essen und seine Bedeutung für das Rosenkranzgebet. In dem 3. Kap. „Marianische Wortgottesdienste mit Hilfe von ‚Gotteslob'" (239–248) gibt Weihbischof P. Nordhues einen Überblick über das in „Gotteslob" Enthaltene und darüber, wie es ausgewertet werden kann. Sicherlich liegt damit eine brauchbare Hilfe für den Seelsorger vor. In den beiden letzten Kap. behandelt P. Lippert hier „Die Marienmonate" (249–258) mit den Themen „1. Zum Problemhintergrund" (249–254) und „2. Der Brauch der ‚Marienmonate'" (254–258) und dort die „Wallfahrten" (259–262) mit den Themen „1. Situation und Erschwernisse" (259–260), „2. Die Chance: Vielfältige Erfahrung" (260–261), „3. Neue Erfahrungen des immer Geahnten" (261) und „4. Ausblick" (261–262).

Vielleicht hätte ruhig dieses Thema „Wallfahrten" etwas ausführlicher besprochen werden können. Man denke an die Symbolik der Prozession und der Wallfahrt. Auch hätte man im Lichte einer guten, kirchlich anerkannten Tradition ruhig etwas positiver über „heilige und besondere Orte" sprechen dürfen. Was den Wunderbegriff angeht, so wird man auch das Vatikanum I nicht übersehen. Gewiß sollte man nicht mißverständlich von einem „Durchbrechen der Naturgesetze" sprechen, aber doch von glaubwürdig bezeugten Phänomenen, die nach dem Lauf der Dinge in dieser Weise nicht geschehen und geschehen können (das factum philosophicum), so daß die Frage nach dem factum theologicum ansteht. Naturgesetze brauchen nicht durchstoßen zu werden. Was z. B. über Lourdes an Dokumentation und Bewertung vorliegt, gibt, unvoreingenommen betrachtet, zu denken.

Das Werk schließt mit einem Epilog von Hans Urs von Balthasar „Die marianische Prägung der Kirche" (263–279) ab. Im Mittelpunkt steht hier das „Sich-Verdanken" im Schöpfungsbereich (264–266), im Gnadenbereich „Christus" (266–269) und des „Christen" (270–274), um dann in Überlegungen zu den Themen „Die Kirche und Maria" (274–276), „Typus und Urbild" (276–279) auszuklingen.

Man wird Balthasar, wie immer, mit Interesse lesen und überdenken. Vielleicht sollte man anschließend, und sogar erst jetzt, also nicht zu Beginn, die beiden ersten Kapitel des ersten Teils des verdienstvollen Herausgebers W. Beinert lesen oder nochmals lesen. Man wird manches besser zu werten wissen. Dem Herausgeber und den Mitarbeitern an dieser wirklich guten theologisch-pastoralen Handreichung gebührt aufrichtiger Dank.

Aachen Heribert Schauf

Hollerweger, Hans: **Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich.** – Regensburg: Pustet (1976). 573 S., 1 Falttabelle (Studien zur Pastoralliturgie, Bd 1) kart. DM 68.–

Vorliegende Arbeit ist eine Grazer Habilitationsschrift des o. Prof. der Liturgik an der Philos.-Theol. Hochschule in Linz, Dr. Johann Hollerweger (geb. 13. 2. 1930 St. Georgen i. Attergau, Oberösterreich). In der Einleitung läßt er die Praxisorientiertheit seiner Arbeit durchblicken: „Werden heute bloß schon lange anstehende, in der Aufklärungszeit an die Oberfläche gekommene und dann wieder verdrängte Probleme endlich einer Lösung zugeführt? Oder steht die Kirche heute aufs neue vor der Versuchung, aufgeklärt sein zu wollen, und verliert dabei die Dimension des Mysteriums aus ihrem Auge?" (21). Es sei gleich hier gesagt, daß H. von seiner Sicht her – der Sicht des Theologen, der gottesdienstliche Belange für wesenhaft wichtiger hält als äußere Reformen wie z. B. Diözesanregulierungen oder Pfarrsprengel-Neueinteilungen – „die josephinischen Reformmaßnahmen als ‚Reformkatholizismus' entschieden ablehnen" will (541). Hier und an vielen anderen Stellen ist mit Händen zu greifen, welcher Richtung der Josephinismus-Forschung H. sich angeschlossen hat.

Kulturgeschichtlich betrachtet sind die Reformmaßnahmen ebenso fesselnd wie vom Standpunkt des Liturgikers her gesehen. Der Übergang vom Barock und Rokoko, die sich so sehr dem

österreichischen Naturell eingegraben hatten, zu strengeren, postbarocken Formen ließ ja nichts in der Liturgie unberührt.

H. sucht zunächst den geistigen Nährboden zu erfassen, auf dem die josephinischen Neuerungen fußen (27–48). Dann geht er den Anfängen unter Maria Theresia nach (49–86). Der Hauptteil gehört naturgemäß den Maßnahmen Josephs II. (87ff). Nach verschiedenen einzelnen Maßnahmen (87–114) erfolgte schließlich eine große „Gottesdienstordnung"; eine dem Buch beigegebene Reproduktion, die maßgebliche Gottesdienstordnung für Niederösterreich, zeigt den Grad von Bürokratie und Kompliziertheit der vom Staat verfügten Maßnahmen. Schwierigkeiten in der Zeit Josephs II. spitzten sich gegen Ende seiner Regierung in Tirol und noch mehr in Vorarlberg zu Gärung im Volke zu. Unzufrieden war man natürlich überall. Leopold II. (1790/92) gab „nur geringfügig nach" (320); die Gottesdienstordnung bestand im großen und ganzen aufs neue gefestigt weiter (321). Unter Franz II. sollten schließlich die Franzosenkriege und -wirren im Vordergrund stehen. Hier fällt auf, daß die intensive Bemühungen der Regierung, den französischen Revolutionsideen zu begegnen, das Volk hinter der Regierung zu sammeln, vielfache Erleichterungen und Konzessionen im Gefolge gehabt haben. H. kann seine Ausführungen über die Regierung Franz II. (I.) dennoch unter das Stichwort „Die Weiterführung der Gottesdienstordnung unter Kaiser Franz I. bis 1820" (322–374) stellen. In der Romantik mit ihrem „völlig neuen Lebensgefühl" (379) bröckelten die josephinischen Neuerungen nach und nach ab (375–397).

Im 2. Teil schildert H. einzelne Reformanliegen zu Messe, Taufe, Eucharistie, Beichte, Krankensalbung (401–418), dann das Andachtswesen (419–433), ausführlich das Kirchenjahr (434–465), die Begräbnisordnung (466–471), wo H. anhand von Beispielen die Vermutung äußert: „Der Mythos vom toleranten ‚Volkskaiser' wird ... unglaubwürdig" (471). Dann geht er auf Kirchenmusik und -lied ein (472–481), bespricht die Haltung zu Schmuck und Aufwand in den Kirchen (482–493) und die liturgischen Bücher (494–526). Besonders Instrumentalmusik in den Kirchen wurde angefeindet. H. weist darauf hin, daß Joseph Haydn von 1782 bis 1796 keine lateinische Messe geschrieben habe. Schmuck und Prunk waren Gegenstand heftiger Polemiken – später wird die Restauration wieder Gottesdienst feiern, der die Sinne fesseln will.

Die Neuerungen bezogen sich häufig auf Dinge, die heute kein Problem mehr darstellen: gemeinsames Rosenkranzbeten wurde verboten; bekleidete Statuen wurden abgeschafft, Reformen bezogen sich auf Kreuzwegbilder und die Kreuzwegandachten, Prozessionen, Mittragen von Statuen bei denselben, das „heilige Grab"; mehr als drei Altäre in den Kirchen waren mißliebig. Selbst öffentliche Gebete waren reglementiert (z. B. 271f). Das einfache Volk empfand die Unsinnigkeit mancher restriktiven Maßnahmen besser als die besserwissenden josephinischen Theologen.

Das bekannte Wort vom Reichserzsakristan Joseph II. findet sich bestätigt. Keine Veränderung, keine Verordnung ohne Mitwirkung und häufig Initiative der staatlichen Organe, mit dem bekannten bürokratischen Instanzenzug, wo die Pfarrer, verlängerter Arm der staatlichen Gewalt, eingebaut waren ins utilitaristische Gefüge des Staates. Ihre Hauptaufgabe war es letztlich, das Volk so mitzumodeln helfen, wie der Staat es wünschte: zu gehorsamen und (auf österreichische Art) aufgeklärten Bürgern. Die Einstellung der Initiatoren der Reformen war pragmatisch; theologische Aspekte spielten eine geringe Rolle (23). Für Joseph II. und seine Nachfolger gehörte die Gottesdienstreform zum Hauptwerk der Kirchenreform (23). Interessantes Detail ist es, daß F. J. v. Heinke als maßgeblicher Beamter in kirchlichen Fragen häufig zu maßvollerem Vorgehen einriet, Joseph II. aber, wie so oft, überstürzt vorging (541). Der Kaiser beanspruchte Kompetenz über alles: „Der Kaiser..., der aufgrund des staatskirchlichen Systems auch für weinende Madonnen zuständig war..." (346) mag man als Polemik des Vf. verstehen, ist aber tatsächlich nüchterne Kennzeichnung der Sachlage. Freie Diskussionen liturgischer Veränderungswünsche oder Beibehaltungswünsche gab es in höchst eingeschränktem Maß. Die Geistlichen, welche Mitglieder der Geistlichen Hofkommission und der Filialkommissionen sein durften, waren „durchwegs Männer, die sich der vorherrschenden Tendenz einfügten" (539).

H. bietet wichtige Belege zur Charakterisierung der diversen Bischöfe der Zeit. So war etwa Graf Arco (Seckau) in liturgischen Fragen (wie auch in Fragen des Eherechts) besonders gefügig (215ff). Restlos dem Staat ergeben war auch Erzbischof Sigismund von Hohenwart (480). Aber selbst ein bei Josephinern so gut angeschriebener Bischof wie Alexander Graf v. Engl (Leoben) schreibt in einer Eingabe einmal: „Wirklich ist es mir zu schmerzlich,... daß ich, Bischof, an den Gottesdiensten, an dem Inneren der Kirche alles durch ein Kreisamt platterdings angeschaffet, verbothen und geschaltet, still ansehen oder hören solle..." (214). Manche – wie etwa Erzbischof Augustin Gruber – sahen, wie die durch den Josephinismus verursachte „uniforme Nüchternheit des kirchlichen Lebens" das Aufkommen von Sekten (z. B. Pöschlianer) begünstigte (376).

Auch die in neuerer Forschung mehr denn je berücksichtigte Gestalt L. A. Muratoris wird von H. berührt, wird er ja oft als Gewährsmann für die josephinischen Maßnahmen zitiert. Es sei nach H. eine „tiefe Kluft" zu spüren, die, bei gleichem Reformanliegen, zwischen seinem Geist und dem Geist der josephinischen Gottesdienstreform bestehe (541). Aufschlußreich ist auch der Vergleich zwischen Habsburgerlanden und dem nichthabsburgischen Fürsterzbistum Salzburg (299–301 insbes.). Bei aller Ähnlichkeit der Neuerungsbestrebungen blieben in Salzburg die Reformen „im großen und ganzen eine geistliche Angelegenheit, die ... nicht mit staatlicher Gewalt durchgeführt wurde" (300).

Die Folgen der josephinischen liturgischen Maßnahmen waren einschneidend und von langer Dauer; schließlich wurden sie durch die lange Übung praktisch eingebürgert. „Bei der josephinischen Reform handelt es sich also um eine eigenständige und einmalige Entwicklung in Österreich, deren Auswirkungen noch in unserem Jahrhundert zu spüren waren und zum Teil noch nicht überwunden sind" (537). Positiv sei zwar die Abstellung sinnentleerter Formen gewesen; H. tadelt indes das Vorgehen. Immerhin sei der einfachere Gottesdienst, den die josephinischen Neuerungen bewirkt hatten, eine nicht ungünstige Ausgangsbasis für die liturgische Bewegung gewesen. H. sieht die Dinge nicht als distanzierter Historiker, sondern er sucht zu werten: „Die Reduzierung auf wenige Formen des Gottesdienstes bedeutete eine große und folgenschwere Verarmung des liturgischen Lebens, und wenn noch heute vielfach eine liturgische Genügsamkeit vorgefunden wird, dann hat sie ihre Wurzel im offiziellen josephinischen Gottesdienst..." (537). Es sei ein folgenschweres Verhängnis der geschichtlichen Entwicklung gewesen, daß sich die kirchliche Aufklärung nicht habe durchsetzen können, sondern von einer Richtung abgedrängt worden sei, „die einen engen Anschluß an die allgemeine Aufklärungsbewegung suchte und daher von deistischen, jansenistischen, antikirchlichen und antikurialen Affekten und Anschauungen nicht frei war" (39). – Hier ist nun doch ein wenig viel durcheinander geworfen!

Indes bliebe für den Historiker doch noch eine Frage, die nicht angegangen – bewußt ausgeklammert – wurde. Wirkte auch die Publizistik mit, der Gottesdienstreform den Weg zu bahnen bzw. diese zu hindern? Inwieweit trug die Predigt – damals ja ungleich beachteter als heute – den Anliegen der staatlichen Organe Rechnung? Die bedeutenderen Schriftsteller und Praktiker auf dem Gebiet der Liturgie sind in der (Spät-)Aufklärung außerhalb Österreichs zu suchen: Wilhelm Bausch, Martin Gerbert (als Historiker), Beda Pracher, J. M. Sailer, Anton Selmar, J. W. Strasser, B. M. v. Werkmeister, I. H. v. Wessenberg, V. A. Winter – über die vier letzteren gibt es ja neuere Monographien hinsichtlich ihrer liturgischen Bemühungen. Bei H. schneiden übrigens die Reformvorstellungen Wessenbergs im Vergleich zu der josephinischen Gottesdienstordnung vergleichsweise positiv ab (534); selbst Werkmeister mag flexibler gewesen sein (V. Doerings Diss. konnte Rez. noch nicht einsehen). In Österreich gab es, anders als im übrigen deutschen Raum, keine breitgestreute publizistische Abwehr aufklärerischer Bestrebungen, was der Durchsetzung josephinischer Neuerungen zugute kommen mußte. Aber auch pro wurde nichts von Niveau veröffentlicht. Es stimmt mich nachdenklich, daß im josephinischen Österreich nichts gedruckt wurde, was sich etwa mit Werkmeisters „Beyträgen zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes..." (Frankfurt 1789) vergleichen könnte, oder mit „Ueber die Wirksamkeit der gottesdienstlichen Gebräuche in der katholischen Kirche" (Frankfurt 1792). Das waren ja aufgeklärte Werke.

Eine gewisse Schützenhilfe kam den josephinischen Reformen auch vom protestantischen Raum her, worauf H. nicht einging. Von dort kam Kritik an kath. Messe und Andachtswesen; man lese etwa die höhnischen Worte in den Rinteler Annalen, Theol. Nachrichten vom 15. Nov. 1802, und verstreute Passagen in Nicolais Allgemeiner deutscher Bibliothek.

Konservative Kreise entgegneten außerhalb Österreichs, aber sie nehmen offensichtlich Bezug auf österreichische Verhältnisse. Man empfand es etwa in Augsburg als ungeheuerlich (unter Berufung auf Trid. sess. VII can. 13) auch nur irgendetwas vom Vorhandenen an Zeremonien und Kirchenschmuck abschaffen zu wollen (vgl. Kritik über gewisse Kritiker..., Augsburg 1788, S. 374). Mit Reformideen wie denen Werkmeisters wollte man sich gar nicht erst auseinandersetzen (ebd. 1790 397–400). Während die Reformer eine Gottesverehrung „in Geist und Wahrheit (Sailer versteht solches anders!) der Neigung des einfachen Volkes nach

Sinnenfälligem und alter Tradition gegenüberstellten, entgegneten konservative Kreise: „Eine Religion, die allen äußerlichen Gottesdienst ausschließet, kann wohl den Engeln, nicht aber Menschen, die aus Seel und Leib bestehen, zukommen ... Zudem ist der Mensch ein gesellschaftliches Geschöpf ..." (Wohin ziehlen die Absichten ...: Neueste Sammlung XIII, Augsburg 1784, 104ff zum Kap.: „Aeußerliche Religion, Kirchenzucht"). Man schreibt in Augsburg etwa über „die im Alterthum gewöhnlichen Auszierungen der Gotteshäuser, wider die Vertheidiger der Simplicität" (Neueste Sammlung XVIII, 1785) und druckt eine „Bewunderung (= Verwunderung) über Herrn Konsistorialrat Büschings Urtheil über das prächtige Hochamt" (Neueste Sammlung X 1784 429–451) oder eine „Schutzschrift für die Pracht beym katholischen Gottesdienste" (1791). In Österreich wettern die den Augsburgern mißliebigen Jansenistenfreunde Melchior Blarer und Karl Joseph Huber gegen tägliches Zelebrieren und Halbguldenmesse; beide Helfer der josephinischen Reform werden von H. nicht erwähnt. Übrigens wird relativ wenig genau auf den Anteil jansenistischer Ideen an den Reformen eingegangen, was interessanter Gegenstand weiterer Untersuchungen sein könnte. Vielleicht hätten unterstützend auch Abschnitte aus dem gängigen josephinischen Kirchenrecht herangezogen werden können. Robert Curalt handelt etwa „Vom äußerlichen Gottesdienste" (Aechte Grundsätze II 245f) und unterwirft ähnlich wie auch J. V. Eybel dem Landesfürsten das „Außenwerk der Religion" und belegt so die Wechselwirkung von Gesetzgebung und deren Rechtfertigung in Kirchenrechtsbüchern, welche besonders über J. N. Pehem und G. Rechberger, in die Klerikerausbildung einfloß.

Die Auswertung der Archive in Wien (Allgemeines Verwaltungsarchiv; Haus-, Hof- und Staatsarchiv), der Diözesanarchive und Landesregierungsarchive, auch der Bestände der Wiener Nuntiatur im Archivio segreto Vaticano hat H. sehr gründlich vorgenommen. So konnte er das Urteil widerlegen (es stammte von Ferdinand Maaß!), Archive erbrächten für die Geschichte der Liturgie in josephinischer Zeit wenig. Man muß für die schöne und angenehm lesbare Arbeit, die einen Praktiker in Pfarrseelsorge und Liturgie zum Urheber hat, danken.

Linz/D. Manfred Brandl

Werkbuch zum Gotteslob. Hrsg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch von Josef Seuffert unter Mitwirkung von Rupert Berger, Günter Duffrer und Erhard Quack. – I. Advent/Weihnachtszeit. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 244 S. DM 24.80. II. Fastenzeit/Osterzeit. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 424 S. DM 38.–. III. Sonntage und Herrenfeste im Jahreskreis, Lesejahr A. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 239 S. DM 24.80. IV. Sonntage und Herrenfest im Jahreskreis, Lesejahr B. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975) 240 S. DM 24.80. V. Sonntag und Herrenfeste im Jahreskreis, Lesejahr C. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 243 S. DM 24.80. VI. Die Gedenktage der Heiligen. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 432 S. DM 44.–; alle Bde Loseblattsammlung mit Ringmappe.

Von dem Werkbuch, dessen Band II, dem Referenten der Bischofskonferenz der Bundesrepublik für das „Gotteslob", Weihbischof Dr. Paul Nordhues, zum 60. Geburtstag gewidmet, bereits Anfang 1975, rechtzeitig zur Einführung von „Gotteslob" erschien, stehen zwar noch zwei Bände aus: VII. Bestimmte Anlässe; VIII. Die Wochentage im Jahreskreis. Persönliche Gebete. Psalmen. Register. Doch erscheint es an der Zeit, dieses höchst nützliche Hilfsmittel zur Erschließung des „Gotteslob" kurz vorzustellen und eindringlicher zu empfehlen.

Der erste Teil jedes Bandes bringt Liedvorschläge zu allen Formularen des Meßbuchs, abgesehen vom Antwortpsalm durchweg mehrere, gegebenenfalls mit Hinweisen auf das Chor; und das Kantorenbuch zum „Gotteslob". Dazu kommen Kurzeinführungen zum Tag und (nicht an den Werktagen) zu den Lesungen (meist nur zur alttestamentlichen, nicht zum Evangelium) sowie Fürbitten. Einführungen und Fürbitten sind weitaus besser als viele andere Vorlagen, auch als die biographischen Vorbemerkungen zu den Heiligentagen im Meßbuch und können gut vorgetragen werden. Die Einführungen sind knapp und verzichten auf rein exegetische Information, die nicht dorthin gehören. Die Fürbitten kreisen nicht moralisierend nur um die Anwesenden.

Der zweite Teil informiert jeweils über die Text- und Musikgeschichte der Lieder (von Markus Jenny, dem bekannten reformierten Schweizer Hymnologen, und P. Hubert Sidler). Andere kompetente Mitarbeiter analysieren hilfreich Text (z. B. Friedrich Dörr, Petronia Steiner, Maria Luise Thurmair) und Melodie (z. B. Johannes Aengenvoort, Erhard Quack). In diesem Zusammenhang ist ergänzend zu verweisen auf die Liedpredigten und Katechesen von P. Nordhues – A. Wagner. Predigten zum Gotteslob I, II; A. Weiß, Katechesen zum Gotteslob I, II. Graz-Wien-Köln 1976. Der dritte Teil („Gottesdienstmodelle") enthält Vorschläge, Texte (z. B. Litaneien), Melodien (Antiphonen u. a.), aber auch gute Ausführungen (z. B. über die Meßakklamationen, Gemeindepsalmodie, Einübung der Sonntagsvesper, Mittler zwischen Gesangbuch und Gemeinde) für bzw. über Andachten, Vespern und Laudes, Bußgottesdienste, Kommunionfeiern, Kreuzwegandachten, Trauermetten, Rosenkranzandachten, Erstkommunion, Bittage, Pfingstnovene, ferner zu Volksbräuchen, z. B. Frauentagen, Segnung des Johannisweins, Aussendung der Sternsinger, Häusersegnung am Fest der Erscheinung.

Das Werkbuch wendet sich an Priester, Lektoren, Kantoren, Organisten und Gruppen, die den Gottesdienst vorbereiten. Es will die Verbindung darstellen zwischen dem „Gotteslob" als Rollenbuch der Gemeinde und den übrigen Rollenbüchern, dem Meßbuch, den Lektionaren, dem Kantoren- und dem Chorbuch, aber auch dem Stundenbuch. Denn „erst im Zusammenwirken der verschiedenen Beteiligten entsteht ein Gottesdienst, wie ihn das Konzil fordert" (J. Seuffert, Vorwort zu I). Die Form des Ringbuchs erhöht die praktische Brauchbarkeit und ermöglicht es, diözesane Ergänzungen und eigene Ausarbeitungen einzuordnen. Es ist einleuchtend, daß ein so aufwendiges Werk nicht auf diözesaner Ebene möglich gewesen wäre.

Der deutsche Sprachbereich hat mit „Gotteslob" und mit diesen Ringbüchern erstmals in der Geschichte großartige Instrumentarien zu einer guten Form des Gemeindegottesdienstes erhalten wie kein anderer Sprachbereich in auch nur annähernd vergleichbarer Weise. Wenn dennoch in einigen anderen Ländern manchmal die Teilnahme lebendiger erscheint, so liegt es wohl daran, daß man sich dort mehr Mühe gibt. Es ist also dringend zu wünschen, daß die reichen Anregungen der Werkbücher genutzt werden. Ein Hindernis mag zunächst sein, daß man sich vielfach bei den Liedern noch mehr oder weniger auf die diözesanen Anhänge zum Stammteil beschränkt. Es wäre gut, wenn die verdienstvollen Herausgeber des Werkbuchs es übernehmen würden, wenigstens die Lieder, die in mehreren Anhängen vorkommen, in einem weiteren Band zu analysieren und mit Benutzungsvorschlägen zu versehen. Jedenfalls sollte angesichts der publizierten oft ungerechten Kritik an der Liedauswahl in „Gotteslob" der angekündigte Rechenschaftsbericht der Kommission bald erscheinen.

Münster Emil J. Lengeling

Bürki, Bruno: **L'assemblée dominicale.** Introduction à la liturgie des églises protestantes d'Afrique –
Immensee: Nouvelle Revue de science missionaire 1976. 200 S. (NZM, Supplementa, Bd 25) kart. sfr 28.–

Das anregende Buch des Liturgikers der protestantischen Theologischen Fakultät Jaunde (Kamerun) will den „Pastoren und Gläubigen" in Afrika, die „mit Hingabe und bisweilen mit Ungeduld eine Erneuerung ihrer Liturgie ersehnen", zu einer theologischen Vertiefung helfen, ohne die eine Liturgiereform nicht gelingen kann (Vorwort).

Der erste Teil (11–70) des klar gegliederten Werkes über die „Bedeutung des Gottesdienstes" handelt über das Mysterium der Gegenwart Gottes und die liturgische Kommunikation, Dank und Bitte (auch über Opfer, Gebetsstruktur, Kultur), den pneumatologischen und eschatologischen Charakter (auch über Kreativität und Ordnung), Leben und Liturgie und das liturgische Fest, der zweite Teil (71–124), über die „liturgischen Rollenträger und ihre Ausdrucksmittel", der letzte (125–197) über die Teile des sonntäglichen Gottesdienstes (Wortgottesdienst mit eucharistischer Liturgie; am Schluß ein Abschnitt über die Notwendigkeit liturgischer Bildung).

Die immer gut fundierten Ausführungen sind ökumenisch erfreulich offen und scheuen es gegebenenfalls nicht, kalvinische, zwinglianische und lutherische Positionen zu relativieren oder zu verlassen und die Seltenheit des Abendmahles zu verurteilen. Neben evangelischen sind katholische und auch orthodoxe Quellen und Literatur vermerkt.

Die theologische Einstellung und ökumenische Haltung kann kurz beleuchtet werden, wenn man die am häufigsten vorkommenden Stichworte des Sachverzeichnisses in absteigender Folge (von 29 bis zu zehn Verweisen) nennt: Gemeinschaft, Römisch-katholische Liturgie (einschließlich Vaticanum II), Alte Kirche, Wort, Heilsgeschichte, Psychologie (einschließlich Sozialpsychologie), Östliche Liturgie, Reformation

des 16. Jh., Anbetung, Opfer (ohne Opferung), Katechese, Tradition, Eschatologie, Priester (ministre), Jüdische Liturgie, Kommunion, Reformierte Liturgie, Predigt, Zeichen und Symbol, Psalmen, Eucharistie, Gesang und Musik (ohne Musikinstrumente und Choral), Sonntag, Heiliger Geist, Sakrament, Kommunikation, Kirchenjahr, Kultur, Tanz, Anamnese, Raum, Vorbereitung.

Einige der genannten häufigen Themen (Psychologie, Sozialpsychologie, Zeichen, Kommunikation u. a.) belegen einen Vorzug, der das Buch vor früheren vergleichbaren Werken auszeichnet: die Einbeziehung der Fragestellung und, soweit das möglich ist, der Ergebnisse der Humanwissenschaften (bis zum Strukturalismus) im Blick auf eine verantwortbare „Afrikanisierung" des christlichen Gottesdienstes. Das Urteil in solchen Fragen wie zu Problemen der Reform im allgemeinen ist wohldurchdacht und ausgewogen.

Noch ein Vorzug des Buches soll hervorgehoben werden, zumal man ihn in manchen überproblematischen, selbstquälerischen Veröffentlichungen über den Gottesdienst kaum antrifft: Die aus tief verwurzeltem Glauben und einem frommen Leben aus ihm strömende, keineswegs naive, frohe Gelassenheit.

So kann man dem Buch auch viele katholische Leser zu ihrer theologischen, spirituellen und praktischen Anregung wünschen, und zwar nicht nur in Missionsgebieten, zumal viele dortige Probleme sich ähnlich in den altchristlichen Ländern ebenfalls stellen. Sie werden wie der Rezensent selten anders urteilen, so in Nuancen beim Opfercharakter der Eucharistiefeier, dafür aber weit öfter als bei nicht wenigen jüngeren katholischen Darstellungen freudig zustimmen können. Nur als ein, allerdings besonders gutes Beispiel seien die Ausführungen zum Eucharistiegebet hervorgehoben (169–184).

Die folgenden kleinen Ausstellungen beeinträchtigen nicht den hohen Wert des Buches, sondern möchten Verbesserungen bei einer zweiten Auflage anregen.

Daß das Handeln Gottes in den Sakramenten nicht vom Menschen abhängt, ist nicht „der Teil der Wahrheit" in der traditionellen katholischen Lehre vom „opus operatum" (20), sondern stellt diese selbst dar (was nicht besagt, daß diese wahre Lehre zu ergänzen ist durch die Lehre über die menschliche Mitwirkung). Das NT meidet das kultische Vokabular nur, wenn es um Genusbegriffe (Liturgie, Kult) oder die Amtsträger geht. Aber es kennt eine Fülle von konkreten „kultischen" Akten (zu 49f). Das S. 77 angeführte Buch von E. Werner erschien erstmals 1969 ([2]1970). Ursprünglich bedeutet Liturgie nicht „gemeinsame Aktion" (72; die richtige Etymologie 54). Das griechische Euangelion bedeutet nicht „gute Neuigkeit" (81), sondern frohmachende Botschaft. Zur liturgischen „agalliasis" wäre neben und vor Offb 19,7 (94; bedeutet hier die Abkürzung „par" Ps 118, 24?) Apg 2,47 zu zitieren. Das ungesäuerte Brot des Passamahls war mindestens ursprünglich nicht aus „feinem Weizen", sondern aus Gerste (zu 111). Die jahreszeitliche Diskrepanz zwischen Fest und Jahreszeit in der südlichen Hemisphäre betrifft nicht nur Weihnachten, sondern ebenso Ostern und den Oster-Kreis (119). Justin spricht nicht von einer Lesung der Apostel und der Propheten, sondern von den „Denkwürdigkeiten der Apostel (im Sprachgebrauch Justins: Evangelien) o d e r der Schriften der Propheten" (143). Die von vielen immer noch nicht realisierte Feststellung „La liturgie eucharistique est le déploiement du récit néotestamentaire sur l'institution du sacrement de la sainte cène" (170) hat ihre sachlich identische Entsprechung in Art. 48 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch von 1969 (Vf. weist sonst auf ähnliche Konvergenzen hin). Eucharistiegebete aus holländischen Quellen (nicht: „der holländischen Kirche") sind von A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche (Essen [6]1969) nicht in deutscher Sprache publiziert (173), sondern mehr oder weniger frei übertragen worden. Die „Fürbitten" in Eucharistiegebeten sind keine Dublette zu den Fürbitten am Schluß des Wortgottesdienstes (177); zu ihrem besonderen, ekklesialen Charakter vgl. W. Jardine Grisbrooke (Anglikaner), Intercession at the Eucharist: Stud. Lit. 4 (1965) 129–155, 5 (1966) 20–44; 87–103. Es ist kaum wahrscheinlich, daß die Emmausjünger den Herrn an der G e s t e des Brotbrechens erkannten (187), sondern vielmehr am Inhalt seines Lobspruches über dem Brot. In 1 Kor 10, 16 ist der „Kelch des Segens, den wir segnen" kein Pleonasmus (187), sondern bedeutet „Kelch der Preisung, den wir (durch die Preisung) heiligen". Das römische Meßbuch von 1970 bietet neben der bisherigen Form des Schlußsegens (193) weitere an (dreigliedrige Formeln und Segensgebete).

M ü n s t e r E m i l J. L e n g e l i n g

Jung-Stilling, Johann Heinrich: **Lebensgeschichte.** Vollständige Ausgabe, mit Anmerkungen hrsg. von Gustav Adolf B e n r a t h. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. XXXI, 784 S. geb. DM 63,–, Mitgl. Preis DM 36.–

Die „wahrhafte" Lebensgeschichte von Jung-Stilling (1740–1817) gehört zu den „beachtenswerten deutschen Autobiographien des 18. Jahrhunderts" (S. IX). Sie ist immer wieder gelesen und mit höchstem Lob bedacht worden, nicht nur als persönliches Zeugnis vom Werden eines ungewöhnlichen Mannes, der aus ärmlichsten Verhältnissen aufstieg, der bekannteste Augenarzt seiner Zeit, Professor der Kameralwissenschaften in Kaiserslautern, Heidelberg und Marburg wurde und schließlich als Dreiundsechzigjähriger „die Aufgabe eines religiös-erwecklichen Schriftstellters als seinen eigentlichen, gottgewollten Beruf" ergriff. Die vorliegende, gutausgestattete Ausgabe zielt darauf hin, „dem Leser sowohl jenen Zusammenklang von Wahrheit und Dichtung in den ersten als auch den Zusammenhang von Wahrheiten ohne Dichtung in den letzten Teilen der Lebensgeschichte vor Augen zu führen" (S. XI).

Jung-Stilling versteht sich als „Sohn der Vorsehung" (279). In seiner Lebensgeschichte will er, für moderne Leser sicher oft geradezu aufdringlich und nicht selten geschwätzig, seine Führung durch die göttliche Vorsehung bis in Einzelheiten nachdrücklich darstellen. Sein Anliegen, das Lehrhaft-Nützliche mit dem Ästhetisch-Agenehmen, seine „Glaubensüberzeugung mit der Poesie zu verbinden" (S. XII) bleibt daher um so weniger verwirklicht, je eifriger er die göttliche Vor- und Fürsorge in den Wechselfällen seines Lebens zu entdecken sich bemüht und deren eigentümliche Folge zu einem „besonderen Gottesbeweis" (S. X) erhebt, eine Absicht, die ihm von „jeher sowohl freundlichen Beifall als auch heftigen Widerspruch eingetragen hat" (S. X). In Jung-Stilling begegnen sich die verschiedensten Strömungen einer sehr bewegten Zeit. Charakteristisch für ihn ist eine zum Teil phantastische Mischung von Religion und Philosophie, von inniger Jesusfrömmigkeit und theosophischen Spekulationen. Mit seiner „Theorie der Geisterkunde" bewegt er sich in den Bahnen Swedenborgs, in seinen apokalyptischen Träumen folgt er dem „frommen und gelehrten Prälaten" Bengel (514), der für das letzte Jahrzehnt des 18. Jhs. den Beginn „des großen Kampfes" und den Sturz des „Römischen Stuhls" vorausgesagt hatte. Dem „Christo-Belialischen System" (481) der Aufklärung, das als „Religions-Grundgesetz" nur mehr die Moral kenne und zum „letzten Kampf zwischen Licht und Finsterniß" (483) führe, stellt er sein eigenes „Glaubens-, Lehr- und Lebens-System" (620) entgegen, „welches ich nicht durch Speculation, und durch Bemühung des Kopfes, sondern während meines vieljährigen Ringens nach Licht und Wahrheit, aus Drang und Bedürfnis des Herzens, einzeln, nach und nach, wie seltene Goldkörner, an meinem mühseligen Pilgerwege aufgelesen, gesammelt und dann in ein vernünftiges Ganzes gebracht habe. Es ist das reine durch keine Sophisterey und Mode-Exegese getrübte Dogma der heiligen Schrift" (620–621).

Dem vollständigen Originaltext hat der Hg. Dokumente zur Lebensgeschichte Jung-Stillings (647–705) angeschlossen. Die rund fünfzig Seiten Anmerkungen, in der Hauptsache doch wohl für den Memoirenleser bestimmt, halten ebenso wie das Literaturverzeichnis und das sorgfältig gearbeitete Register kritischer Prüfung stand. Insgesamt eine Ausgabe, der man weite Verbreitung wünschen darf.

F r i b o u r g (CH) H e r i b e r t R a a b

Brunner, August: **Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus.** – Regensburg: Josef Habbel (1977). 139 S. kart. DM 16.50

Eine klare und durchsichtige Erläuterung des Christentums für Menschen unserer Zeit. Unter dem Aspekt der Gemeinschaft stellt Vf. das Christentum als Gemeinschaft mit Gott in Christus dar. Jede Gemeinschaft beginnt mit Glauben und besteht durch ihn (11). Glaube ist dabei gemeint als hingebendes Sichanvertrauen und die daraus folgende Verbundenheit von Person zu Person, als Einheit von mehreren, die dabei als mehrere zu bestehen fortfahren. Die daraus folgende Vertrautheitserkenntnis ist Überstieg über das Psychische. Der Gemeinschaft mit Gott eignet auch nicht jene „Fremdheit, die zwischen Menschen fast ebenso ursprünglich wie die Gemeinschaft herrscht und durch sie überwunden werden soll" (27). Christus ist der Vermittler dieser Gemeinschaft mit Gott, die reines Gnadengeschenk ist. Sie ist nicht Mystik, kann aber zur Mystik führen. Das Gesetz war und ist Erzieher auf Christus hin, der zur eigentlichen Gottesgemeinschaft führt (Gal 3,24). „Dieser Blick auf Christus ist vor allem der Sinn des christlichen Gebetes" (80). Sünde ist dementsprechend das, was im Gegensatz zur Gemeinschaft mit Christus steht und sie verhindert (81). Der Mensch der Massengesellschaft darf sich durch die christliche Botschaft befreit wissen zu unvergleichlicher Gemeinschaft mit seinem Gott.

B e v e r u n g e n O d a H a g e m e y e r

Habilitationen im akademischen Jahr 1976/77

Augsburg

Dr. phil. Siegfried Dangelmayr, am 4. 5. 1977 für das Fach Philosophie: Die philosophische Interpretation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl Marx und ihre Vorgeschichte (Möller, Halder).

Bamberg:

Dr. Dr. Hans F. Fuhs, am 23. 2. 1977 für das Fach Alttestamentliche Exegese: „Sehen" und „Schauen". Die Wurzel ḥzh im Alten Orient und im Alten Testament (Görg, Hoffmann).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Karl Willigis Eckermann, CanA Würzburg, am 10. 2. 1977 für das Fach Theologiegeschichte: Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule (Riedlinger, Bäumer).

Dr. theol. Bernhard Lang, Rottenburg, am 10. 2. 1977 für das Fach Alttestamentliche Exegese und Theologie: Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel (Deissler, Vögtle).

München:

Dr. theol. Manfred Weitlauff, Augsburg, am 16. 6. 1977 für das Fach Kirchengeschichte: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel (1679–1726). Erster Teil: Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekriegs (1679–1701) (Schwaiger, Hubensteiner).

Dr. theol. Franz Courth SAC am 27. 7. 1977 für das Fach Dogmatik: Das Wesen des Christentums in der Liberalen Protestantischen Theologie. Dargestellt am Werk Friedrich Schleiermachers, Ferdinand Christian Baurs und Albrecht Ritschls (Scheffczyk, Finkenzeller).

Dr. theol. Ulrich Horst OP am 27. 7. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Fries, Finkenzeller).

Dr. theol., Dr. phil. Hansjakob Becker, München und Freising, am 29. 7. 1977 für das Fach Liturgiewissenschaft: Christi Himmelfahrt. Predigt – Lied – Bild (Dürig, Brunnhölzl).

Münster:

Dr. theol. Leo Karrer, Münster, am 25. 11. 1976 für das Fach Pastoraltheologie: Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik der Kurzformeln des Glaubens – ihre Verwendung im Religionsunterricht (Exeler, Hünermann).

Regensburg:

Dr. theol., Dr. phil. Albert Fuchs, Linz, am 20. 7. 1977 für das Fach Wissenschaft des Neuen Testamentes: Die traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Entwicklung der Beelzebulkontroverse Mk 3, 22–27 und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus (Mußner, Müller).

Trier:

Dr. theol. Helmut Fox, Trier, am 13. 12. 1976 für das Fach Religionspädagogik: Ethik als Alternative zum Religionsunterricht. Eine Untersuchung zum Ethikunterricht an rheinland-pfälzischen Gymnasien unter Berücksichtigung der Situation in Bayern (Thome).

Tübingen:

Dr. Joachim Köhler, am 21. 1. 1977 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: Universität – Landsherr – Kirche. Entwicklungen und Tendenzen an der Vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg im Breisgau in der Zeit vor der theresianischen Studienreform 1550–1750 (Reinhardt, Neumann).

Würzburg

Dr. theol. Helmut Merklin, Bamberg, am 16. 12. 1976 für das Fach Exegese des Neuen Testaments: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu (Schnackenburg, Müller).

Dr. theol. Hubert Ritt, Graz, am 21. 7. 1977 für das Fach Exegese und Theologie des Neuen Testaments: Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17 (Schnackenburg, Schreiner).

Graz:

Dr. theol. et mag. theol. P. Karl Jaros, Linz, am 13. 9. 1976 für das Fach Altes Testament: Sichem.-Archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit Berücksichtigung von Jos 24 (Sauer, Schedl).

Dr. theol. Peter Trummer, Graz-Seckau, am 26. 1. 1977 für das Fach Neues Testament: Die Paulustradition der Pastoralbriefe (Zehrer, Bauer).

Dr. theol. Maximilian Liebmann, Graz-Seckau, am 6. 6. 1977 für das Fach Kirchengeschichte: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit seiner Bibliographie seiner Schriften (Amon, Bauer).

Doktor-Dissertation im akademischen Jahr 1976/77

Augsburg

Wolfgang Oberröder: „Synodale Mitverantwortung in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen einer institutionalisierten Mitwirkung der Gläubigen an Entscheidungen des kirchlichen Amtes. Dargestellt an Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland seit Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Forster, Rauscher).

Bochum:

Heinz Josef Rissing, Essen: „Die Diskussion über den ‚christlichen Sozialismus' im katholischen Raum in Deutschland 1918–1948 (Ermecke, Padberg).

Mihoko Shimotsuji, Nagoya/Japan: „Das Christliche und das Politische in den christlichen Parteien Deutschlands und Europas – im Hinblick auf die Gestaltung der Beziehung von Staat-Gesellschaft-Kirche in Japan" (Ermecke, Heinemann, Wertenbruch).

Freiburg i. Br.:

Anto Karokaran, Karmeliter, Provinzialat Devamatha/Ind.: Evangelization and Diakonia. A Study in the Perspective" (Völkl, Neuner).

Hermann Barrois, Hildesheim: „Der Actus Humanus als wesentlicher Maßstab für die sogenannte Impotentia Moralis, dargestellt nach der neueren Rechtsprechung der S. R. Rota unter Berücksichtigung der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Mosiek, Fürst).

Heinz-Jürgen Görtz, Essen: „Franz von Baaders anthropologischer Standpunkt" (Hemmerle, Lehmann).

Francis-Xavier-S. Kyewalyanga, Masaka/Uganda: „Traditional Religion, Custom, and Christianity in Uganda. As Illustrated by the Ganda with some References the other African Cultures and Islam" (Gramlich, Herzog).

Wilhelm Pfeffer, Rottenburg: „Christus-Omega". Neutestamentliche Untersuchungen zur Christologie und Anthropologie von Teilhard de Chardin" (Vögtle, Deissler, Riedlinger).

Georg Föllinger, Paderborn: „Die Säkularisation der exemten reichsunmittelbaren Benediktiner-Abtei Corvey und die Gründung des Bistums 1786–1794" (Bäumer, Frank).

Franzjosef Froitzheim, Köln: „Christologie und Eschatologie bei Paulus" (Schlier, Vögtle).

Reinhold Bellwon, Hildesheim: „Die Annahme des Menschseins als Grundbedingung der Heilsannahme. Ein Beitrag zur Diskussion der Heilsmöglichkeit der Nichtglaubenden im Rahmen der subjektiven Bedingungen zur Heilsannahme" (Lehmann, Hemmerle).

Alwin Renker, Freiburg i. Br.: „Die tōrā bei Maleachi. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tōrā im Alten Testament" (Deissler, Vögtle).

Mainz:

Helmut Borok, Mainz: „Der Tugendbegrié des Wilhelm von Auvergne (1180–1249) – eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Rezeption der aristotelischen Ethik im Mittelalter" (Ziegler, Haubst).

Martin Bodewig OFM, Köln: „Editionsarbeiten über Nikolaus von Kues (cummulative Prom.)" (Haubst, v. Bredow).

Stefan Schneider, Mainz: „Die ‚komische' Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus Cusanus" (Haubst, Weier).

Jochen Hilberath, Mainz: „Fundamentaltheologie und Hermeneutik. Der Beitrag der philosophischen Hermeneutik Hans Georg Gadamers zur Rechtfertigung der Autoritäts- und Überlieferungsbestimmtheit der Theologie. VI, 456 pp." (Schneider).

Hans Schuh, Mainz: „Interaktionsanalyse im Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung zur Praxis des Religionsunterrichts" (Stachel, Rock).

München:

Hans Werner Günther, München und Freising: „Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des Johannes" (Michl, Gnilka).

Hans-Jörg Steichele, München und Freising: „Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Erhellung des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament" (Gnilka, Eckert).

Gertraud Hintersberger (Sr. Benedikta), OP: „Anpassung – ein ethnologischer Befund und eine sittliche Aufgabe. Methodenreflexion über den Dialog zwischen Ethologie und theologischer Sicht" (Gründel, Wickler).

Max Eugen Kemper, Paderborn: „Wort – Situation – Sakrament. Ein Neuansatz in der Sakramententheologie und dessen Relevanz für die ‚Praktische Theologie'" (Feifel, Fries).

Frank-Michael Hohler, München und Freising: „Die Idee der Brüderlichkeit in der katholischen Sozialverkündigung seit der Französischen Revolution" (Giers, Schwaiger).

Hans-Josef Klauck, OFM: „Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten" (Gnilka, Hainz).

Karl-Ernst Apfelbacher, München und Freising: „Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm" (Fries, Schwaiger).

Münster:

Irene Walke, Essen: „Theologische Fernkurse unter didaktischen Aspekt" (Exeler, Vorgrimmler).

Christian Lüken, Essen: „Glaubenshilfe und Lebenshilfe in der kirchlichen Ehevorbereitung. Ihre Integration mit Hilfe der angewandten Gruppendynamik" (Emeis, Steinkamp).

Hans-Josef Neufeld OFM (Pater Titus), Werl: „Möglichkeiten, Grenzen und Perspektiven theologischer Weiterbildung mit Ordensfrauen, dargestellt an Hand der vorliegenden Literatur und an Hand einer empirischen Umfrage bei Ordensfrauen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Erfahrungen und Erwartungen" (Exeler, Emeis).

Humberto Encarnación Anizar, Münster: „Teologia Politica en Vladimir Soloviev" (Vorgrimmler, Rahner).

Georgios Tabancis, Ök. Patriarchat Bonn: „Die ‚Laien' in Kirche und Öffentlichkeit nach griechischen Zeugnissen des 4. Jahrhunderts, besonders des Johannes Chrysostomos" (Kötting, Vorgrimmler).

Gabriele Puzicha (Sr. Michaela), OSB, Paderborn: „Christus Peregrinus. Die paränetische Erörterung und die Motive der privaten Wohltätigkeit in der Alten Kirche am Beispiel der Fremdenaufnahme" (Kötting, Hiltbrunner).

Günther Süß, Augsburg: „Volkskatholizismus in Brasilien zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität" (Metz, Exeler).

Magdalene Bußmann, Münster: „Theologie und Bauernkrieg. Untersuchungen zur Rezeption theologischer Elemente und deren Auswirkung in Programm und Zielsetzung der Aufständischen von 1524/25" (Iserloh, Vorgrimmler).

Bernhard Raas, St. Augustin: „Gottesdienst. Ein Beitrag zum Gottesdienstverständnis in der Theologie Karl Barths (Lengeling, Lengsfeld).

Heinrich Valentin, Münster: „Aaron. Eine Studie zur vorpriesterlichen Aaron-Überlieferung" (Eising, Zenger).

Christoforos Papakonstantinou, Metropolit Irineos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa in Bonn: „Hamilkar S. Alivisatos. Ein griechisch-orthodoxer Theologe und Ökumeniker" (Remmers, Lengsfeld).

Ilona Riedel-Spangenberger, Münster: „Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128–1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechtes" (Herrmann, Kötting).

Gabriel Amengual Coll, Mallorca: „La reducción antropológica de la teologia en Ludwig Feuerbach" (Hünermann, Vorgrimler).

Heinz-Günther Stobbe, Münster: „Hermeneutik als ökumenisches Problem. Kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers und ausgewählten Beispielen der katholischen Gadamer-Rezeption als Beitrag zu einer neu verstandenen ökumenischen Theologie" (Lengsfeld, Metz).

Hermann Wieh, Osnabrück: „Das Gemeindeverständnis in den Diskussionen und Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Systematisch-theologische Untersuchungen in pastoraler Absicht" (Hünermann, Emeis).

Bernd Gottlob, Paderborn: „Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. – Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen –" (Weber, Exeler).

Cyprian Illickamury OFM Cap.: „The Lordship of Jesus Christ over the World and the Church. The christological Witness of the Pastoral Constitution ‚Gaudium et Spes'" (Hünermann, Vorgrimler).

Juan Caldentey Barceló, Mallorca: „Estudio sobre comunidades christianas de base de Barcelona y su significado para una renovacion en la iglesia" (Exeler, Metz).

Wolfgang Langer, Hildesheim: Moralpädagogische Bibelinterpretation. Die ethische Aktualisierung biblischer Texte im deutschsprachigen katholischen Bibelunterricht seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" (Exeler, Emeis).

Klaus-Bernd Müller, Münster: „Laien in der Liturgie. Theologische und pastorale Überlegungen zur Feier der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (Lengeling, Vorgrimmler).

Ronald Quillo, Charlotte USA: „Theology and the Dawn of God. Theological Inquiry according to Martin Heidegger" (Hünermann, Holz).

Thaddäus Schnitker, Münster: „Publica oratio. Laudes matutinae und Vesper als Gemeindegottesdienste in diesem Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung" (Lengeling, Fischer).

Herbert Sowade, Münster: „Das Augsburger Interim. Das kaiserliche Religionsgesetz von 1548 in seiner politischen und theologischen Relevanz für eine Einung der Christen" (Iserloh, Hünermann).

Regensburg:

Hubert Schnackers, Roermond/Niederlande: „Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac" (Ratzinger, Gaar).

Charles Mac Donald, Antigonish, Canada: „Church and World in the Plan of God. Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar O.P." (Ratzinger, Auer).

Bartholomé Adoukonou, Evêque d'Abomey R. P. du Benin Westafrika: „Jalons pour une Theologie Africaine. Essai d'une Herméneutique chrétienne du Vodun dahonéen" (Ratzinger, Schiffers).

Bruno Hidber OSsR, Schweiz: „Glaube – Natur – Übernatur. Studien zur Methode der Vorsehung von Kardinal Dechamps" (Ratzinger, Schiffers).

Walter Baier, Regensburg: „Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen OCarth. († 1378)" (Auer, Staber).

Stanislav Glück, Regensburg: „Rechtsgrundlagen für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Tschechoslowakischen Republik von 1918–1938" (Kaiser, Staber).

Johannes Schlosser, Regensburg: „Natürliche Religiosität und religiöse Christlichkeit" (Goldbrunner, Krinetzki).

Anton Hierl, Regensburg: „Das Gottesproblem bei Leibniz und dem vorkritischen Kant" (Krenn, Schmucker).

Martin Bialas CP: „Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1694–1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten" (Ratzinger, Auer).

Tier:

Winfried Glade SVD: „Die Taufe in den vorcanisianischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet" (Fischer, Thome).

Klaus Peters, Trier: „Repräsentation nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils (Aymans, Weier).

Tübingen:

Peter Eicher: „Studien zum Offenbarungsdenken seit dem 1. Vatikanum" (Seckler, Kasper).

Dirk Kinet: „Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches (Haag, Kilian).

Hermann-Josef Schmitz: „Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käseman" (Küng, Neumann).

Rainer Funk: „Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk unter besonderer Berücksichtigung seiner humanistischen Religion und Ethik" (Auer, Korff).

Wolfgang Wieland: „Offenbarung bei Augustinus" (Seckler, Vogt).

Giuseppe Bettenzoli: „Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchung des 123 4 19 Begriffes im Buch Ezechiel" (Haag, Donner).

Willi Geerlings: „Christus Exemplus. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins" (Vogt, Kasper).

Würzburg:

Ivan Dugandžić, OFM d. Ordensprovinz Hercegovina (Y): „Das ‚Ja' Gottes in Christus. Die Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverhältnis des Paulus (Schnackenburg, Müller).

Johannes Halkenhäuser, Evang.-Luth. Landeskirche Bayern: „Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation" (Scheele, Ganzer).

Lothar Lies SJ: „Wort und Eucharistie. Zur Spiritualisierungstendenz innerhalb der Eucharistieauffassung des Origenes" (Betz, Speigl).

Josef Senft, Köln: Motive und Ziele kirchlicher Entwicklungshilfe im interessenpolitischen Spannungsfeld der Entwicklungsproblematik" (Dreier, Ganoczy).

Ulrich Dobhan OCD: „Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila" (Betz, Ganzer).

Carl Kazmierski, Ottawa/Canada: „Jesus, the Son of God. An Examination of the Traditions Regarding the Divine Sonship of Jesus Within the Context of the Theology of St. Mark" (Schnackenburg, Müller).

Dieter Feineis, Würzburg: „Waldbüttelbrunn – seine herrschaftliche und pfarrliche Entwicklung bis zum Ende des Alten Reiches" (Wittstadt, Freudenberger).

Ottmar Fuchs, Bamberg: „Die Funktion des Gegensatzes in der Sprache der Predigt. Strukturale Semantik als homiletisches Analyseverfahren" (Schnackenburg, Große).

Georg Zenk, Bamberg: „Ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans Asmussens" (Ganoczy, Scheele).

Patrick Arowele, Ondo/Nigeria: „Diaspora-Concept in the New Testament. Studies on the Idea of Christian Sojourn, Pilgrimage and Dispersion according to the New Testament (Schnackenburg, Schreiner).

Robert Ebner, Würzburg: „Das Bruderschaftswesen im alten Bistum Würzburg unter besonderer Berücksichtigung der geistlichen Bruderschaften der Stadt Kitzingen" (Wittstadt, Freudenberger).

Karl Schlemmer, Bamberg: „Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation" (Langgärtner, Ganzer).

Wilhelm Mahlmeister, Würzburg: „Franz Stapf und der Bamberger Diözesankatechismus von 1812" (Wittstadt, Weigand).

Udo Schmälzle OFM: „Die Sorge der Kirche um Ehe und Familie. Interdisziplinäres Forschungskonzept zur Durchführung einer quantitativen Inhaltsanalyse der Hirtenbriefe zu Ehe und Familie (Zerfaß, Dreier).

Wolfgang Weigand, Münster: „Solidaritätsidee und solidarische Praxis. Empirische und ideologiekritische Untersuchungen zu einer Theorie von Solidarität aus sozialethischer Perspektive" (Dreier, Zerfaß).

Graz:

Bernhard Liss, Linz: „Pastoralsoziologische Untersuchungen zur Ehe- und Familienpastoral" (Gastgeber, Zsifkovits).

Tomislav Pervan, Graz-Seckau: „Die paulinische Kreuzesverkündigung als Provokation und Krisis. Die anthropologisch-kosmologische, ekklesiale und existantielle Relevanz der Kreuzesverkündigung bei Paulus (Bibiltheol. Untersuchung zu 1 Kor 1, 18–2,5)" (Zeilinger, Schedl).

Josef Wilhelm, Graz-Seckau: „Ein Seelsorgerleben der Barockzeit in Österreich P. Ignatius Querbeck SJ (1660–1743)" (Amon, Schwendenweh).

Alois Wolkinger, Graz-Seckau: „Anton Luby (1749–1802), ein Moraltheologe der josephinischen Zeit. Historisch-vergleichende Studie zu seinem Moralwerk" (Bruch, Schwendenweh).

Innsbruck:

Winfried Szapiewski: „Das Böse als Aggression" (Coreth, Richter).

Thomas John D'Souza, Allahabad: „The Logic of Religious Language according to Ian Thomas Ramsey" (Marlet, Muck).

Anto Orlovac, Banjo Luka: „Die Errichtung der Diözese Banjaluka im Rahmen der Wiedereinführung der ordentlichen Hierarchie in Bosnien und der Herzogowina. Eine rechtsgeschichtliche Studie" (Mühlsteiger, Rotter).

Pierre Scherer, Luxemburg: „Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium" (Kehl, Gamper).

Josef Pollhammer, Linz: „Die Begründung des ‚Privilegium Fidei'. Eine theologie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung" (Mühlsteiger, Rotter).

Joseph Neetilal Vattakunnel, Ind. Miss. Ges.: „Beyond Adaptation to Dialogue into Truth." „Mission Theology in the Indian Context" (Meyer, Kern).

Franz Hubmann, L-Th Graz: „Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21" (Gamper, Kehl).

Matthew Kannookadan, Trichur: „Carl Rogers client-centered Therapy and its application to Kerala Family counselling" (Sbandi, Rotter).

Aloysius Koch SJ: „Reduktion des Humanum? Zur ethisch-moralischen Wertung des Hochleistungssports" (Rotter, Groce).

Markus Roussos, L-Th Syros: „Leon XIII (1878–1903) et les rites Orientaux. Tentatives de rapprochement aux Eglises orientales a travers rites" (Mühlsteiger, Meyer).

Kapita Mwewa, Lusaka: „Traditional Zambian Eschatology and Ethics confronting the Advent of Christianity" (Rotter, Vass).

Stephan Wyss, L-Th Basel: „Das emanzipatorische Interesse in J. G. Hamanns trinitarischem Sprach/Geschichts-Denken" (Czuma, Muck).

Salzburg:

Johann Paarhammer, Salzburg: „Das Salzburger Offizialatskonsistorium von seinen Anfängen bis zum Konzil von Trient (1300–1569)" (Strigl, Hermann).

Anton Schachner, St. Pölten: „Barockes eucharistisches Leben in der Diözese Passau" (Nikolasch, Hermann).

Josef Aussermair, Salzburg: „Das Verhältnis von Kirche und Sozialdemokratie am Beispiel des Bundes der religiösen Sozialisten Österreichs (1926–1934)" (Hermann, Griesl).

Erich Häring, Molters, (Schweiz): „Die Schilderung des Todes von Jesus unter Berücksichtigung der Grablegungs- und Auferstehungsperikope" (Beilner, Stubhann).

Emmanuel Ifesieh, Oreri/Ostnigeria: „The Ibo family in a changing society. (Socio-cultural and pastoral-anthropological contributions to the aggiornamento of mission's pastoral activities" (Griesl, Läpple).

Dieter Katte, München: „Wort und Antwort. Eine Untersuchung der Predigten, die Kardinal Faulhaber in der Zeit zwischen dem 1. Januar 1933 und dem 30. April 1945 gehalten hat" (Läpple, Griesl).

Felix Gradl OFM: „Ernst Bloch und das Alte Testament" (Füglister, Schmölz).

Leonhard Kofler SOC: „Sittliche und religiöse Einstellungen von Jugendlichen. – Ein Feldforschungsbeitrag aus dem Lande Salzburg" (Griesl, Rehrl).

Wien:

Emmerich Benedek: „Die Kriegsführung und die Organisation des Heeres Davids" (Kornfeld, Braulik).

Franz Gansrigler: „Neue Linke in Österreich" (Weiler, Hörmann).

Anton Hochrainer: „Das Knabenseminar der Diözese Bozen-Brixen, Vinzentinum" (Loidl, Frank).

Johann Hisch: „Die liturgischen Bestimmungen der Basler Statuta für den Benediktinerorden aus zwei Salzburger Handschriften (Emminghaus, Weismayer).

Leopold Mathias, Wien: „Das Wiener Priesterseminar. Seine Entstehung im Jahre 1758 und sein Wandel durch die Jahrhunderte" (Loidl, Weiler).

Leo Stubits, Eisenstadt: „Martin Mersich sen., der große Seelsorger, Organisator, Kulturförderer u. Politiker der burgenländischen Kroaten" (Loidl, Weiler).

Franz Schmatz: „Ansätze zum sittlichen Leben aus sakramentaler Christusverbundenheit im Lichte des II. Vatikanischen Konzils" (Hörmann, Emminghaus).

Johann Tomaschek O.Cist.: „Die Krise im Stift Zwettl unter Abt Berthold Gamerith (1808–1828)" (Lenzenweger, Frank).

Fribourg (Schweiz):

Paul Hinder OFM-cap.: „Grundrechte in der Kirche. Eine ekklesiologisch-kanonistische Untersuchung zur Begründung von Grundrechten in der Kirche" (Corecco, Stirnimann).

Thasséo Caloz OFM-cap.: „Étude sur la LXX origénienne. Les relations entre les leçons des psaumes du manuscrit coislin 44. Les fragmentes des hevaples et le texte au psaulier gallican" (Barthélémy, Venetz).

John Geoffrey Jago SM, Australien: „Newman, Freedau of Conscience and Vatican II" (Mieth, Pinckaers).

Pietro Selvatico SJ: „Die Glaubensgewißheit nach G. Ebeling. Eine genetisch-systematische Untersuchung" (Stirnimann, Mieth).

Joannis Spiteris OFM-cap.: „La Formazione e la suiluppo della critica bizantina contro il primato della chiesa romana nel secofo XII" (Siegwart, Erui).

Hans Bissig, Altdorf/UR: „Das Churer Rituale 1503–1927. Geschichte der Agende-Feier der Sakramente" (Baumgartner, Siegwart).

Guy Bedouelle OP, France: „Le quincuplex psalterum de Lefèvre d'Etaples" (Vicaire, Barthélémy).

Erwin Koller, Appenzell: „Christliche Botschaften unter den Bedingungen der Fernsehkommunikation, dargestellt aufgrund einer Analyse der religiösen Sendungen des Schweizer Fernsehens" (Schüepp, Saver).

Alberto Bondolfi, Ti Poschiauol: „Teoria critica ed etica christiana. Il pensiero etico-religioso di M. Horkheimer, di Th. W. Adorno e da sua rilezione teologica" (Mieth, Compagnani).

Luzern:

Constantin Gyr, Basel: „Der Gewissensentscheid in der klinischen Krankenpflege. Ein moraltheologischer Beitrag zur Frage der Berufsethik des Krankenpflegepersonals" (Burger, Bommer).

Imelda Abbt, Basel: „Tradition-Christus-Existenz. Das Christus-Verständnis Fritz Buris" (Christen, Furger).

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

Weg in die Zukunft. Festschrift für Anton **Antweiler** zu seinem 75. Geburtstag. Hrsg. von Adel-Theodor Khoury und Margot Wiegels. – Lei: Brill 1975. VII, 270 S. = Studies in the history of religions [Suppl. Numen] XXXII; hfl 64,–.

Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Volumes publiés à l'occasion du cinquantenaire de l'École des Sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr Henri van **Camp**. Vol. I. II. – Brux: Facultés Universitaires Saint-Louis 1976. 829 p., 2 tableaux = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis V.

Herrmann, Wolfgang: Theologische Ausbildung und ihre Reform. – Mstr: Comenius-Institut 1976. V, 204 S. = Reihe „Zur Diskussion gestellt".

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Biblical Studies. Essays in honour of William **Barclay**. Ed. by Johnston R. McKay and James F. Miller. – Lo: Collins 1976. 223 p.; p. 221–223: Books by William Barclay.

Nineham, Dennis: The use and abuse of the Bible. A study of the Bible in an age of rapid cultural change. – NY: Barnes & Noble (1976). XI, 295 p. = Library of philosophy and religion; $ 17,–.

Freedman, David Noel: Pottery, poetry, and prophecy: An essay on biblical poetry. – JBL XCVI, 1977, 5–26.

2. Altes Testament

Merode, Marie de: «Une aide qui lui corresponde». L'exégèse de **Gen. 2,18–24** dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament. – RTL VIII, 1977, 329–352.

Cortés, Enrico: Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13–17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía. – Barc: Ed. Herder; Factultad de Teología de Barcelona ‹Sección de San Paciano› 1976. 549 p.= Institución San Jerónimo V; pes 1200,–.

Knight, A[gnus] F[ulton]: Theology as narration. A commentary on the Book of **Exodus**. – GrR/Mich.: Eerdmans (1976). XIV, 209 p.; $ 4.95.

Seebass, Horst: Die Stämmeliste von **Dtn. XXXIII**. – VT XXVII, 1977, 158–169; p. 170–177: Waard, J. de: The chiastic structure of **Amos V 1–17**.

Langlamet, F., OP: Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de **I Rois I-II**. – RB LXXXVII, 1977, 321–379. 481–526.

Miller, Patrick D., Jr. – J. J. M. Roberts: The hand of the Lord. A reassessment of the "Ark Narrative" of **1 Samuel**. – Baltimore, Lo: The John Hopkins Univ. Pr. (1977). VIII, 119 p. = The John Hopkins Near Eastern Studies; $ 11.–.

Irwin, William Henry: **Isaiah 28–33**. Translation with philological notes. – R: Biblical Institute Pr. 1977. XVII, 211 p. = Biblica et Orientalia XXX; Lire 9200 [Diss., Roma. Inst. Biblicum]

Beaucamp, Evode: Le **Psautier**. Vol. I: Ps **1–72**. – P: Lecoffre-Gabalda 1976. V, 330 p. = Sources bibliques; F 148,–.

Loretz, Oswald: Die Psalmen **8** und **67**. Psalmenstudien V. – Ugarit-Forschungen VIII, 1976, Kev 1977, 117–121; ~ S. 123–127: Ugaritisch-hebräisch in **Job 3,3–26**. Zum Disput zwischen M. Dahood und J. Barr; ~ S. 129–131: Ugaritisch-hebräisch hb/pt, bt hptt – ḫpšj, bjt ḫḫpšj/wt; ~ S. 133–136: Der kanaanäische Mythos vom Sturz des Sahar-Sohnes Hêlēl ‹Jes. 14, 12–15›.

Hanson, Paul D.: Rebellion in heaven. Azazel, and euhemeristic heroes in **I Enoch 6–11**. – JBL XCVI, 1977, 195–233.

Manzanera, Miguel: Koinonía en **Hch 2,42**. Notas sobre su interpretación y origen histórico-doctrinal. – EE LII, 1977, 307–329.

Mínguez, Dionisio: Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2. – R: Biblical Institute Pr. 1976. 217 p., 2 fig., 7 diagr. = Analecta biblica LXXV; Lire 10 700. [Diss., Roma. Inst. Biblicum]

Schreiner, Josef: Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts ‹zu Hos **1,2–2,3; 3,1–5**›. – BZ, N.F. XXI, 1977, 163–183; S. 23–44. 184–199: Seidl, Theodor: Datierung und Wortereignis. Beobachtungen zum Horizont von **Jer 27,1**.

Charlesworth, James H.: The Pseudepigrapha and modern research. Assisted by P. Dykers. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). XIV, 245 p. = Society of Biblical literature. Septuagint and Cognate Studies VII.

Reiterer, Friedrich Vinzenz: Gerechtigkeit als Heil. צדק bei **Deuterojesaja**. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition. – Graz: Akad. Druck- und Verlagsanstalt 1976. 226 S.; öSch 950.– [Diss., Salzburg]

Seebass, Horst: Landverheißung an die Väter. – EvTh XXXVII, 1977, 210–229; S. 230–247: Schmidt, Ludwig: Überlegungen zum Jahwisten; S. 247–260: Klein, Hans: Ort und Zeit des Elohisten; S. 260–272: Schmidt, Werner H.: Die Einheit der Verkündigung Jesajas. Versuch einer Zusammenschau; S. 273–284: Wolff, Hans Walter: Obadja – ein Kultprophet als Interpret; S. 284–304: Müller, Hans-Peter: Altes und Neues zum Buch Hiob.

Springer, Bernard: Die Landverheißung im deuteronomistischen Geschichtswerk. – Laurentianum VIII, 1977, 116–157.

Dietrich, Walter: Jesaja und die Politik. – Mchn: Kaiser Verl. 1976. 328 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXIV; kart. DM 45,–.

Raitt, Thomas M.: A theology of exile. Judgment/deliverance in **Jeremiah** and **Ezekiel**. – Phil: Fortress Pr. (1977). X, 271 p.; $ 16.95.

Savoca, Gaetano: Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia. – R: Herder 1976. 214 p. = Aloisiana XI; Lire 6000.

Johnston, Robert K.: "Confessions of a workaholic". A reappraisal of **Quoheleth**. – CBQ XXXVIII, 1976, 14–28.

Maillot, Alponse – André Lelièvre: Actualité de **Michée**. Un grand «petit prophète». – Gen: Labor et Fides (1976). 141 p.; sfr 24,–.

Jeremias, Christian: Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 248 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXVII; Lw. DM 48,–.

Wolf, Herbert: **Haggai** and **Malachi**. – Chic: Moody Pr. (1976). 127 p.

Peretto, Elio: Loghia del Signore e Vangelo di Tommaso. – RBibl XXIV, 1976, 13–56.

Laperrousaz, E.-M.: **Qoumrân**. L'établissement Essénien des bords de la Mer Morte. Histoire et archéologie du site. – P: Picard 1976. XII, 257 p., 2 cartes, 16 tabl., 6 pl.; F 120,–.

Bardtke, Hans: Zur Nachgeschichte der Qumrangemeinde. – Theologische Versuche VII, 1976, 11–40; S. 41–60: Wallis, Gerhard: Natur und Ethos. Erwägungen zur Ethik des Alten Testaments.

Davies, Philip R.: **IQM**, the War Scroll from Qumran. Its structure and history. – R: Biblical Institute Pr. 1977. 131 p. = Biblica et Orientalia XXXII; Lire 5600.

Davidson, Robert: The Old Testament. – A question of theological relevance. – Biblical studies. Essays in honour of W. Barclay, Lo 1976, 43–55; p. 56–71: Anderson, Hugh: A future for Apocalyptic?; p. 72–86: Caird, George B.: Eschatology and politics: Some misconceptions; p. 87–98: Scobie, Charles H. H.: North and South: Tension and reconciliation in biblical history.

Parker, Simon B.: The historical composition of KRT and the cult of EL. – ZAW LXXXIX, 1977, 161–175; p. 176–204: Carroll, R. P.: Rebellion and dissent in Ancient Israelite society.

Chenderlin, Fritz: Distributed observance of the passover – A preliminary test of the hypothesis. – Biblica LVII, 1976, 1–24.

Polzin, Robert: Late biblical Hebrew toward an historical typology of Biblical Hebrew prose. – (Missoula. Montana:) Scholars Pr. (1976). XII, 170 p. = Harvard Semitic Monographs XII. [Diss., Cambridge, Mass.]

3. Neues Testament

Derrett, J. Duncan M.: Studies in the New Testament. Vol. I. – Lei: Brill 1977. XXVI, 220 p.; hfl 80,–.

Berger, Klaus: Exegese des Neuen Testaments. – Heid: Quelle & Meyer 1977. 288 S.

Salas, Antonio: La infancia de Jesús **Mt 1–2**. ¿Historia o teología? – Madr: Ed. «Biblia y Fe» Escuela Bíblica 1976. 250 p. = Biblioteca Escuela Bíblica I; pes 350.

Bartnicki, Roman: Il carattere messianico delle pericope di Mc. e Mt. sull'ingresso di Gesù in Gerusalemme. ‹**Mc 11,1–10, Mt 21,1–9**›. – RBibl XXV, 1977, 5–27.

Catchpole, David R.: The Son of Man's search for faith ‹**Luke XVIII** 8 b›. – NovT XIX, 1977, 81–104.

Sabugal, Santos: La curación del ciego de nacimiento ‹Jn 9,1–41›. Análisis exegético y teológico. – Madr: Ed. «Biblia y Fe» 1977. 140 p. = Biblioteca Escuela Bíblica II.

Kilgallen, John: The Stephen speech. A literary and redactional study of **Acts 7,2–53**. – R: Biblical Institute Pr. 1976. XIII, 187 p. = Analecta biblica LXVII; Lire 7200.

Hughes, Philip Edgcumbe: A commentary on the Epistle to the **Hebrews**. – (GrR/Mich:) Eerdmans (1977). XV, 623 p.; $ 14,95.

Cope, O. Lamar: Matthew. A scribe trained for the Kingdom of Heaven. – Wash: The Catholic Biblical Ass. of America 1976. IX, 142 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series V; $ 3.

Best, Ernest: **Mark 10: 13–16**: The child as model recipient. – Biblical studies. Essays in honour of William Barclay, Lo 1976, 119–134; p. 135–146: Black, Matthew: Some Greek words with 'Hebrew' meanings in the Epistles and Apocalypse; p. 147–156: Hunter, A. M.: Apollos the Alexandrian; p. 157–171: Neil, William: Five hard sayings of Jesus; p. 172–177: O'Neill, J. C.: Glory to God in the highest. And on earth?; p. 178–193: Johnston, George: New Testament Christology in a pluralistic age; p. 194–198: McHardy, W. D.: Cambridge Syriac Fragment XXVI.

Perrin, Norman: The Resurrection according to Matthew, Mark and Luke. – Phil: Fortress Pr. (1977). 85 p.; $ 2,95.

Sahlim, Harald: Zum Verständnis der christologischen Anschauung des Markusevangeliums. – StTh XXXI, 1977, 1–19; S. 21–32: Brown, Schuyler: The two-field representation of the mission in Matthew's Gospel.

Tröger, Karl-Wolfgang: Ja oder Nein zur Welt. – Theologische Versuche VII, 1976, 61–80; S. 81–89: Rohden, Wilhelm von: Die Handlungslehre nach **Joh. 13**.

Kysar, Robert: John, the maverick Gospel. – Atlanta, Georgia: John Knox Pr. (1976). VI, 118 p.; $ 4,95.

Metzger, Bruce M.: The early versions of the New Testament. Their origin, transmission, and limitations. – Oxf: Clarendon Pr. 1977. XIX, 498 p.; £ 10,–.

Beaude, Pierre-Marie: Jésus oublié. Les évangiles et nous. – P: Ed. du Cerf 1977. 208 p.; F 35,–.

Solages, [Bruno] de: Christ est ressuscité. La résurrection selon le Nouveau Testament. – (Toul:) Privat (1976). 167 p.; F 36,–.

Jeremias, Joachim: Jesus und seine Botschaft. – Stu: Calwer Verl. (1976). 95 S. = Calwer Paperback; kart. DM 9,80.

Synofzik, Ernst: Die Rechts- und Vergeltungsaussagen bei **Paulus**. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 167 S. = Göttinger theologische Arbeiten VIII.

Fischer, James A.: Pauline literary forms and thought patterns. – CBQ XXXIX, 1977, 209–223.

Lestapis, S. de: L'énigme des pastorales de Saint Paul. – P: Lecoffre-Gabalda 1976. 462 p.; F 140,–.

Penna, Romano: Lo spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina. – Brescia: Paideia (1976). 358 p. = Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica VII; Lire 7000. [Diss., Roma. Inst. Biblicum]

Horton, Fred L.: **Melchizedek** tradition. A critical examination of the sources to the fifth century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. – Cambr, Lo [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). XI, 191 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XXX.

Bof, Giampietro: Una antropologia cristiana nelle lettere di San Paolo. – (Bresc:) Morcelliana (1976). 124 p.; Lire 3000.

Merklein, Helmut: Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen. – BZ, N. F. XXI, 1977, 88–101. 235–244.

Das kirchliche Amt im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977. VII, 574 S. = Wege der Forschung MDXXXIX.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Gilkey, Langdon: Reaping the whirlwind. A Christian interpretation of history. – NY: The Seabury Pr. (1976). IX, 446 p. = A Crossroad Book; $ 17,50.

Repertorium Biblicum **Medii Aevi**. Collegit, disposuit, edidit Fredericus Stegmüller. Tomus VIII: Supplementum. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1976. 410 p.

Storiografia ed ermeneutica. Atti del XIX Convegno dei Assistenti Universitari di Filosofia, Padova 1974. – Pdv: Ed. Gregoriana 1975. 353 p. = Pubblicazioni a cura di «Studia Patavina, Rivista di scienze religiose» = Collana di Studi Filosofici XXVIII; Lire 11 000.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Victory, Siân: The Celtic Church in **Wales**. – Lo: SPCK (1977). XII, 146 p.; 4 pl.; £ 2,95.

Wackenheim, Charles: Les **évêques** de **Strasbourg** – témoins de leur temps. – Strasb: Culture Alsacienne (1976). 226 p. = L'Alsatique de Poche XI; F 22,–.

Geurs, H.: Te bevrijden vrijheid. Een dogmenhistorische beschouwing over het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Bernard van Clairvaux en Luther. – Assen, Amst: van Gorcum 1976. 212 p. = van Gorcum's Theologische Biblioteek LI; hfl 35,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Studia patristica XIII. Papers presented to the Sixth international Conference on patristic studies held in Oxford 1971. II: Classica et hellenistica, theologica, liturgica, ascetica. Edited by Elizabeth A. Livingstone. – B: Akademie-Verl. 1975. 490 S. = TU CXVI; kart. DM 96,– [enth. u. a.:] p. 3–8: Bieler, L.: Christian Ireland's Graeco-Latin heritage; p. 9–18: Chaffin, C. E.: Christ as Emperor. Interpretations of the fourth eclogue in the circle of St. **Ambrose**; p. 19–28: Des Places, E.: **Numénius** et **Eusèbe** de **Césarée**; p. 29–34: Lausberg, Marion: Christliche Nächstenliebe und heidnische Ethik bei **Laktanz**; p. 35–45: Małunowiczówna, Leokadia: Les éléments stoïciens dans la consolation grecque chrétienne; p. 46–51: Saffrey, H. D.: Les extraits du Περὶ τἀγαθοῦ de Numénius dans le livre XI de la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée; p. 52–56: Viarre, Simone: L'image du naufrage dans le *De consolatione philosophiae* de **Boèce**; p. 57–59: Whittaker, Molly: **Tatian**'s educational background; p. 63–68: Altermath, F.: The purpose of the incarnation according to **Irenaeus**; p. 69–76: Alvarez, J.: Apostolic writings and the roots of Anti-Semitism; p. 77–89: Armstrong, A. H., The escape of the one. An investigation of some possibilities of apophatic theology imperfectly realised in the West; p. 90–106: Bakhuizen van den Brink, J. N.: Reconciliation in the Early Fathers; p. 107–130: Bentivegna, J.: A Christianity without Christ by **Theophilus** of **Antioch**; p. 131–137: Brändle, R.: Das Mysterium des christlichen Gottesdienstes. Anmerkungen zur Ethik des sogenannten **Diognet**briefes; p. 138–144: Cavalcanti, Elena: Y a-t-il des problèmes eunomiens dans la pensée trinitaire de **Synésius**?; p. 145–153: Dalmais, I. H.: Théologie de l'église et mystère liturgique dans la Mystagogie de S. **Maxime le Confesseur**; p. 154–168: Hall, S. G.: The Christology of **Melito**: A misrepresentation exposed; p. 169–184: Hanson, R. P. C.: Dogma and formula in the Fathers; p. 185–188: Heck, E.: Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktanz; p. 189–197: Holland, D. L.: The third article of the Creed: A study in second- and third-century theology; p. 198–203: Jacobs, J. W.: The Western roots of the Christology of St **Hilary** of **Poitiers**: A heritage of textual interpretation; p. 204–209: Jansma, T.: The establishment of the four quarters of the universe in the symbol of the Cross. A trace of an Ephraemic conception in the Nestorian inscription of Hsi-an fu?; p. 210–226: Krivochéine, B.: «Essence créée» et «Essence Divine» dans la théologie spirituelle de St. **Syméon** le **Nouveau Théologien**; p. 227–231: Louth, A.: The concept of the soul in Athanasius' *Contra Gentes – De Incarnatione*; p. 232–238: McGinn, B. J.: Negative theology in **John** the **Scot**; p. 239–243: Montserrat-Torrents, J.: **Methodius** of **Olympus**, Symposium III, 4–8: An interpretation; p. 244–249: Noakes, K. W.: Melito of Sardis and the Jews; p. 250–254: Noll, R. R.: The search for a Christian ministerial priesthood in **I Clement**; p. 255–268: Norris, R. A.: Christological models in **Cyril** of **Alexandria**; p. 269–272: Piédagnel, A.: L'angoisse du salut des Juifs dans l'âme de l'Apôtre Paul, d'après le *De Laudibus Pauli* de **Jean Chrysostome**; p. 273–279: Savon, H.: Saint Ambroise: critique de **Philon** dans le *De Cain et Abel*; p. 280–285: Squire, A. K.: Universal compassion in **Leo** the **Great**; p. 286–294: Studer, B.: Consubstantialis Patri – consubstantialis Matri, une antithèse christologique chez Léon le Grand; p. 295–305: Tuilier, A.: Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe siècle; p. 306–321: Turner, H. E. W.: **Nestorius** reconsidered; p. 322–329: Lof, L. J. van der: Die Gotteskonzeption und das Individuum bei **Salvianus**; p. 330–333: Young, Frances M.: Atonement and theodicy: Some explorations.

Willis, John R.: A history of Christian thought. ‹From Apostolic times to Saint Augustine›. – Hicksville, NY: Exposition Pr. (1976). 410 p.; $ 16,–.

Biblica patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. T. II: Le 3e siècle ‹Origène excepté›. Ed. J. Allenbach [e. a.] – P: Editions du CNRS 1977. 468 p.; F 130,–.

Beyschlag, Karlmann: Zur Geschichte der **Bergpredigt** in der Alten Kirche. – ZThK LXXIV, 1977, 291–322.

Koschorke, Klaus: Eine gnostische Pfingstpredigt. Zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum am Beispiel der „Epistula Petri ad Philippum" ‹NHC VIII, 2›. – ZThK LXXIV, 1977, 323–343.

Riggi, Calogero: Lo scontro della letteratura cristiana antica e della cultura Greco-Romana. – Sales XXXIX, 1977, 431–452.

Meijering, E. P.: **Tertullian** contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I–II. – Lei: Brill 1977. X, 183 p. = Philosophia patrum III; hfl 44,–.

Unnik, W. C. van: An interesting document of second century theological discussion ‹**Irenaeus,** Adv. Haer. 1. 10. 3.›. – VigChr XXXI, 1977, 196–228.

Winden, J. C. M. van: Le portrait de la philosophie grecque dans **Justin**, Dialogue I 4–5. – VigChr XXXI, 1977, 181–190.

Vögtle, Anton: Kirche und Amt im Werden. – MThZ XXVIII, 1977, 158–179.

Sanders, J.: Un manuel de prières populaire de l'Eglise syrienne. – Muséon XC, 1977, 81–102.

Sevrin, Jean-Marie: L'Évangile selon **Thomas**. – RTL VIII, 1977, 265–292.

Green, Henry Alan: Suggested sociological themes in the study of **gnosticism**. – VigChr XXXI, 1977, 169–180.

Lange, N. R. M. de: **Origen** and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Press (1976). X, 240 p. = University of Cambridge Oriental Publications XXV.

Auf der Maur, H. J.: Das Psalmenverständnis des **Ambrosius** von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesverständnis der Alten Kirche. – Lei: Brill 1977. XXI, 645 p.; hfl 164,–.

Lucchesi, Enzo: L'usage de Philon dans l'œuvre exégétique de saint Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux commentaires d'Ambroise sur la Genèse. – Lei: Brill 1977. XII, 140 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums IX; hfl 40,–.

Tigcheler, Jo: **Didyme l'Aveugle** et l'Exégèse allégorique. Etude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie. – Nijm: Dekker & van de Vegt 1977. XIII, 196 p. = Graecitas Christianorum Primaeva VI; Ppb. hfl 75,–.

Allard, Jean-Bernard: La nature du «De catechizandis rudibus» de saint **Augustin**. – R: Pontifica Università Lateranense 1976. 79 p.

Becker, Aimé: L'appel des béatitudes. A l'écoute de saint Augustin. – P, Frb/S: Ed. Saint-Paul (1977). 262 p.

Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire Byzantin ‹Ve–VIe siècles›. Documents par Michel Kaplan. – P: Ed. de la Sorbonne 1976. 87 p. = Publications de la Sorbonne. Univ. de Paris le Panthéon Sorbonne – Série Byzantina-Sorbonensia II.

Courreau, Joël: L'Exégèse allégorique de Saint **Césaire d'Arles**. – BLE LXXVIII, 1977, 181–206.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kutzli, R.: Die **Bogumilen**. Geschichte – Kunst – Kultur. – Zü: Urachhaus 1977. 256 S., 122 Abb., 269 Zeichnungen, 11 Karten 4°; DM 86,–.

Facultas S. Theologiae Lovaniensis **1432–1797**. Contributions à son histoire. Ed. Edmond J. M. van Eijl. – Lv: University Press 1977. 569 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLV; FB 1500; [cont. e. a.:] p. 19–38: Eijl, Edmond J. M. van: De stichting van de theologische faculteit te Leuven; p. 37–38: Ijsewijn, Jozef: Novum documentum fundationem illustrans S. Theologiae Facultatis Lovaniensis; p. 39–51: Brandt, Hans-J.: Aktenstück zur Errichtung der theologischen Fakultät Löwen ‹**1432**› aus dem Vatikanischen Archiv in Rom; p. 69–153: Eijl, Edmond J. M. van: De theologische faculteit te Leuven in de XVe en XVIe eeuw. Organisatie en opleiding; p. 299–311: Vinken, Leopold: **Jacobus Latomus** en **Maarten Luther**: de botsing van twee visies op theologie; p. 381–431: Ceyssens, Lucien: Les débuts du jansénisme et de l'antijansénisme à Louvain; p. 433–494: Roegiers, Jan: De Leuvense Faculteit der theologie in de eeuw van de Verlichting ‹**1730–1797**›.

Kresten, Otto: Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals Isidors von Kiew. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1976. 126 S. = Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Denkschriften CXXIII.

5. Mittelalter

Waldmüller, Lothar: Die ersten Begegnungen der **Slawen** mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom **VI.** bis **VIII.** Jahrhundert. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland. – Amst: Hakkert 1976. XIV, 712 S. = Enzyklopädie der Byzantinistik LI.

Angenendt, Arnold: **Bonifatius** und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung. – RömQu LXXII, 1977, 133–183.

Études **Ligériennes** d'histoire et d'archéologie médiévales. Mémoires et exposés présentés a la Semaine d'études médiévales de Saint-Benoît-sur-Loire du 3 au 10 juillet 1969 et publiés sous la direction de René Louis. Plans et relevés de Pierre Rousseau. – Auxerre: Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne; P: Libr. Clavreuil 1975. 539 p., fig. 4°; F 250,–.

Becquet, J., Collégiales et sanctuaires de canoines séculiers en **Limousin** aux **X**e**–XII**e siècles. – Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin CIII, 1976, 75–106, 5 cartes.

Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'**Hugues** de **Saint-Cher** ‹Ms. Douai 434, Question 481›. Édition critique avec introduction et commentaire par Jean-Pierre Torrell O.P. – Lv: Spicilegium sacrum Lovaniense 1977. XL, 304 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents XL.

Famulus Christi. Essays in commemoration of the thirteenth centenary of the birth of the Venerable **Bede**. – Lo: SPCK (1976). VII, 404 p.; [cont.:] p. 5–18: Cramp, Rosemary: Monkwearmouth and Jarrow: The archaeological evidence; p. 19–39: Whitelock, Dorothy: Bede and his teachers and friends; p. 40–69: Meyvaert, Paul: Bede the scholar; p. 70–76: Ward, Benedicta: Miracle and history. A reconsideration of the miracle stories used by Bede; p. 77–92: Mackay, Thomas W.: Bede's hagiographical method: His knowledge and use of Paulinus of Nola; p. 93–105: Hill, Rosalind: Bede and the Boors; p. 106–124: Barnard, L. W.: Bede and Eusebius as Church historians; p. 125–140: Ray, Roger D.: Bede, the exegete, as historian; p. 141–169: Wormald, Patrick: Bede and Benedict Biscop; p. 170–192: Crépin, André: Bede and the vernacular; p. 193–209: Lucas, Peter J.: Old English Christian poetry: The cross in *Exodus*; p. 210–228: Bieler, Ludwig: Ireland's contribution to the culture of Northumbria; p. 229–238: Chatháin, Próinséas Ní: Some early Irish hymn material; p. 239–260: Blair, Peter Hunter: From Bede to Alcuin; p. 261–285: Jones, Charles W.: Bede's place in medieval schools; p. 286–324: Kirby, D. P.: ... per universas Pictorum provincias; p. 325–333: Douglas, Jain M.: Bede's *De Templo* and the commentary on Samuel and Kings by Claudius of Turin; p. 334–343: Benedikz, Benedikt S.: Bede in the Uttermost North; p. 344–350: Godfrey, John: The place of the double monastery in the Anglo-Saxon Minster system; p. 351–356: Harrison, Kenneth: Woden; p. 357–365: Towers, Terence: Smith and Son, Editors of Bede; p. 366–385: Wallace-Hadrill, J. M.: Bede and Plummer.

Orlandis, José: La iglesia en la España Visigótica y Medieval. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1976. 399 p. = Colección Historia de la Iglesia VIII.

Geuenich, Dieter: Die Personennamen der Klostergemeinschaft von **Fulda** im früheren Mittelalter. – Mchn: Fink 1976. 300 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften V; Lw. DM 70,– [Diss., Münster]

Durany Castrillo, Mercedes: San **Pedro** de **Montes**. El Dominio de un Monasterio Benedictino de El Bierzo. ‹Siglos IX al XIII›. – León: Institución "Fray Bernardino de Sahagún" de la Excma. Diputación Provincial, Patronato "José María Quadrado" (1976). 193 p., 12 fig.; pes 300,–.

Fleischer, Wolfgang: Untersuchungen zur Palmbaumallegorie im Mittelalter. – Mchn: Fink (1976). 351 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Philosophische Fakultät = Münchener Germanistische Beiträge XX. [Diss., München]

Harvey, Barbara: **Westminster Abbey** and its estate in the Middle Ages. – Oxf: Clarendon Pr: (Lo: Oxford Univ. Press) 1977. XI, 499 p.

Milz, Joseph: Die Vögte des Kölner Domstiftes und der Abteien **Deutz** und **Werden** im **11.** und **12.** Jahrhundert. – RhV XXXXI, 1977, 196–217.

Fenske, Lutz: Adelsposition und kirchliche Reformbewegung im östlichen Sachsen. Entstehung und Wirkung des sächsischen Widerstandes gegen das salische Königtum während des Investiturstreites. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 401 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XLVII; DM 85,– [Diss., Frankfurt/M. Überarb.]

Frankl, Karlheinz: **Papstschisma** und Frömmigkeit. Die „Ad-instar-Ablässe". – RömQu LXXII, 1977, 57–124. 184–247.

Bell, David N.: The commentary on the song of songs of Thomas the Cistercian and his conception of the image of God. – Cît XXVIII, 1977, 5–25.

Vázquez, Isaac: ¿De quién fue hija la princesa Berenguela que fundó el monasterio de Santa Clara de Toro y en él reposa? – Antonianum LII, 1977, 359–394.

Field, P. J. C.: Sir Robert **Malory**, Prior of the hospital of St. John of Jerusalem in England ‹**1432–1439/40**›. – JEH XXVIII, 1977, 249–264.

Tillinghart, Pardon E.: An aborted reformation: Germans and the papacy in the midfifteenth century. – Journal of medieval history II, 1976, 57–79.

6. Gesamte Neuzeit

In het spoor van Arminius. Schetsen en studies over de Remonstranten in verleden en heden aangeboden aan G. J. **Hoenderdaal** ter gelegenheid van zijn 65e verjaardag. – Nieuwkoop: Heuff 1975. 231 blz.; hfl 21,50; p. 227–230: Blaauer, J. W. H. en E. H. Cossee: Bibliografie van G. J. Hoenderdaal; [cont.:] p. 9–14: Meijering, E. P.: Opmerkingen naar aanleiding van de 'Arminiaanse probleemstelling' in de patristische theologie; p. 15–22: Bangs, C. O.: Regents and Remonstrants in Amsterdam; p. 23–29: Hall-Nijhoff, E. van: Het handschrift van Arminius; p. 31–47: Postumus Meyjes, G. H. M.: Richard Jean de Nerée en zijn 'inventaire général' ‹1610›; p. 49–59: Heering, H. J.: Een godsdienstgesprek in de 17e eeuw; p. 61–74: Cossee, E. H.: Doopsgezinden en Remonstranten in de 18e eeuw; p. 75–83: Rasker, A. J.: Een vroeg-negentiende-eeuwse polemiek tegen de Remonstrantse Catechismus van 1640; p. 85–97: Adriaanse, H. J.: Abraham des Amoire van der Hoeven jr. of Over het woordje 'm.i.'; p. 99–110: Gaarlandt, J. G.: Tussen réveil en modernisme – Aantekeningen bij het leven en dichten van P. A. de Génestet; p. 111–129: Poortman, E. B. A.: Karel Hendrik Roessingh ‹1886–1925›; p. 131–141: Holk, L. J. van: De Remonstrantse Broederschap in de laatste halve eeuw; p. 143–149: Groot, J. C.: Rome en de Remonstranten; p. 151–158: Berkhof, H.: De ware ring van Arminius; p. 159–168: Leeuwen, Th. M. van: Remonstrantse theologie als hermeneutiek; p. 169–180: Royen, J. F. van: Remonstrantse spiritualiteit; p. 181–184: Mehrtens, F. A.: Een ongeschreven artikel; p. 185–201: Hille, J. J. van: Pastorale impressies; p. 203–210: Voltelen, N. H.: Verkondiging en communicatie; p. 211–221: Peski, A. M. van: De Remonstranten en de œcumene.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Voondrau, Rolf: Südslawische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen. Eine Beschreibung der vorhandenen glagolitischen, kyrillischen u. anderen Drucke der **„Uracher Bibelanstalt"**. – Tü: Mohr 1977. VIII, 108 S., 22 Abb. = Contubernium XXIV; kart. DM 38,–.

Damerau, Rudolf: Das Gutachten der Theologischen Fakultät Erfurt 1452 über „Das heilige Blut von Wilsnak". – (Gießen: Selbstverlag) 1976. 90 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation XIII.

Oberman, Heiko A.: Werden und Wirkung der **Reformation**. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. – Tü: Mohr 1977. XX, 500 S., 13 Tafeln, 2 Karten = Spätscholastik u. Reformation II.

Moeller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 214 S. = Deutsche Geschichte IV = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1432; kart. DM 15,80.

Ebeling, Gerhard: Disputatio de homine. Teil I: Text u. Traditionshintergrund. – Tü: Mohr 1977. XIV, 225 S. = Lutherstudien II/1.

Meinhold, Peter: Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther. Der Ansatz des reformatorischen Denkens und Handelns in seiner Theologie. – Wiesb: Steiner 1977. 62 S. = Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXVII; br. DM 6,20.

Baylor, Michael G.: Action and person. Conscience in late Scholasticum and the young Luther. – Lei: Brill 1977. X, 288 p. = Studies in Medieval and Reformation thought XX; hfl 68.–.

Gloege, Gerhard: Freiheit und Bindung im Umgang mit der heiligen Schrift nach Luther. – KuD XXII, 1976, 237–249.

Dülmen, Richard van: Reformation als Revolution: soziale Bewegung u. religiöser Radikalismus in d. dt. Reformation. – Mchn: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1977. 386 S. = dtv 4273: Wissenschaftl. Reihe.

Kaudler, Karl-H.: Reformation und Bauernkrieg = Frühbürgerliche Revolution? – Luther XLVIII, 1977, 100–117.

Schrader, Franz: Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften **Magdeburg** und **Halberstadt** von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. – Mstr: Aschendorff (1977). 104 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXVII; kart. DM 18,–.

Stauffer, Richard: Un Calvin méconnu: le prédicateur de Genève. – Bulletin Historique et Littéraire CXXIII 1977, 184–203.

Preus, J. Samuel: **Zwingli, Calvin**, and the origin of religion. – ChH XLVI, 1977, 186–202.

Deetjen, Werner-Ulrich: Die Reformation der Benediktinerklöster **Lorch** und **Murrhardt** unter Herzog Ulrich und das »Judicium de votis monasticis« vom Dezember 1535. – BlWtbKG LXXVI, 1977, 62–115.

Smolinsky, Heribert: **Domenico** de' **Domenichi** und seine Schrift "De potestate pape et termino eius". Edition und Kommentar. – Mstr: Aschendorff (1976). VIII, 494 S. = Vorreformationsgeschichtliche Forschungen XVII; kart. DM 118,–.

Kunst, Hermann: Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherren u. seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens. – Stu: Evang. Verlagswerk 1977. 402 S.; Lw. DM 32,–.

Sutherland, N. M.: The cardinal of **Lorraine** and the colloque of **Poissy**, 1561: A reassessment. – JEH XXVII, 1977, 265–289.

Roberg, Burkhard: Päpstliche Politik am Rhein. Die römische Kurie und der Jülich-Klevische **Erbfolgestreit**. – RhV XXXXI, 1977, 63–87.

Wallmann, Johannes: Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen **Helmstedter Theologie** unter besonderer Berücksichtigung Georg **Calixts**. – ZThK LXXIV, 1977, 344–370.

8. Neuere Zeit

Andrés, Melquiades: La teología española en es siglo **XVI**. Vol. I–II. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos – La Ed. Católica 1976–1977. XIII, 426 p.; VIII, 669 p. = Biblioteca de Autores Cristianos. Declarada de interés nacional XIII/XIV; pes 1790.

Ceyssens, Lucien: Nicolas **Cornet** ‹**1592–1663**›, promoteur des Cinq Propositions jansénistes. – Antonianum LII, 1977, 395–495.

Sallaberger, Johann: Die **Augustiner-Eremiten** im Erzstift **Salzburg** im **17.** Jahrhundert. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1977. XII, 243 S. = Institutum Historicum Ord. S. Augustini, Romae = Studia Augustiniana Historica V.

Krumweide, Hans-W.: Geschichte des Christentums III: Neuzeit: **17.–20.** Jahrhundert. – Stu: Kohlhammer 1977. 240 S. = Theol. Wissenschaft VIII; kart. DM 24,–.

Penning, Wolf-D.: Familienpolitik des kurkölnischen Hofadels im 18. Jahrhundert. Die Äbtissinnenwahl in Vilich im Jahre **1727**. – RhV XXXXI, 1977, 88–102.

Widmer, Eric: The **Russian** ecclesiastical mission in **Peking** during the eighteenth century. Publ. by East Asian Research Center, Harvard University. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Press in Komm. 1976. XI, 262 p. = Harvard East Asian monographs LXIX; $ 15.–.

Mieck, Ilja: Kontinuität im Wandel. Politische und soziale Aspekte der **Santiago-Wallfahrt** vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. – Geschichte und Gesellschaft III, 1977, 299–328.

Gerbod, Paul: L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours. – P: Pr. Univ. de France (1977). 384 p. = Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes XXXIX; F 69,–.

Das Erzbistum **Freiburg 1827–1977**. Dokumentations- u. Jubiläumsband zum 150jährigen Bestehen des Erzbistums Freiburg. Hrsg. v. Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg. – Frb/B: Herder 1977. 260 S., 260 Abb., 14 Karten, 16 Tafeln; geb. DM 25,–.

Arnold, Helmut: Schreibweise u. Funktion der **ultramontanen** Tradition in **Frankreich 1848–1851**. Zur Kritik der Ideologie des bürgerlichen Ausnahmestaates. – Bern/Ffm: Lang 1976. 151 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 34; brosch. sfr 39,60.

Marrus, Michael R.: Pilger auf dem Weg. Wallfahrten im Frankreich des 19. Jahrhunderts. – Geschichte und Gesellschaft III, 1977, 329–351.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Um die Selbständigkeit der protestantischen Kirche in Bayern gegenüber dem Staat. Ein Versuch zur Kirchenverfassungsreform ‹1869–1881›. – ZBKG XL, 1977, 163–189.

Un opusculo cattolico di polemica teologica in Tigrino del XIX secolo. [Ed. di] Yaqob Beyene. – Nap: o.V. 1976. 76 p. = Istituto Orientale di Napoli = Supplemento n. 6 agli Annali XXXVI, 1.

Senestrey, Ignatius von: Wie es zur Definition der Päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hrsg. und kommentiert von Klaus Schatz SJ. – Ffm: Knecht 1977. 162 S. = Frankfurter theologische Studien XXIV; kart. DM 29,–.

Norris, Thomas J.: **Newman** and his theological method. A guide for the theologian today. – Lei: Brill 1977. XXIV, 214 p.; hfl 48,–.

Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim **Campo Santo Teutonico. 1876–1976.** Beiträge zu seiner Geschichte. Hrsg. v. Erwin Gatz. – R, Frb/B, Wien: Herder 1977. 252 S. = Röm. Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte XXXV. Supplementheft XXXV; DM 58,–; [enth.:] S. 9–38: Gatz, Erwin: Der Campo Santo Teutonico seit dem Tode Anton de Waals ‹**1917**›; S. 39–51: Surchat, Pierre L. u. Klinkenberg, Norbert: Verzeichnis der Kollegsmitglieder **1928–1977**; S. 52–68: Angenendt, Arnold: Mensa Pippini Regis – Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in St. Peter; S. 69–85: Hoberg, Hermann: Die Einnahme der Apostolischen Kammer am Vorabend der Glaubensspaltung; S. 86–92: Kraus, Andreas: Das Archiv **Magalottis,** Staatssekretärs **Urbans VIII.** von **1623** bis **1628**; S. 93–107: Raab, Heribert: Die Romreise der Kurfürstin-Witwe **Maria A. W. von Sachsen 1772**; S. 108–138: Thomas, Alois: Studium Trierer Theologen in Rom in der ersten Hälfte des **19. Jahrhunderts**; S. 139–159: Bäumer, Remigius: Die Erforschung des **Konzils von Trient** und der Campo Santo; S. 160–173: Dassmann, Ernst: Joseph **Wilpert** und die Erforschung der römischen Katakomben; S. 174–186: Jedin, Hubert: Was nicht in den Akten steht: Erinnerungen an das Priesterkolleg unter dem Rektorat David; S. 187–203: Schulz, Winfried: Der Grenzverlauf des Vatikanstaates und die Frage nach dem Rechtsstatus des Campo Santo Teutonico; S. 204–208: Iserloh, Erwin: **Gertrud von Le Fort** in Sorge um den „Kranz der Engel"; S. 209–246: Hagedorn, Gerd: Postbyzantinische Ikonen im Campo Santo Teutonico.

Wiegand, Brigitte: Krieg und Frieden im Spiegel führender protestantischer Presseorgane Deutschlands und der Schweiz in den Jahren **1890–1914.** – Bern/Ffm: Lang 1976. 431 S. = Moderne Geschichte u. Politik IV; brosch. sfr 46.20.

Neufeld, Karl H.: Adolf von **Harnack**. Theologie als Suche nach der Kirche. „Tertium Genus Ecclesiae". – Pad: Bonifacius-Druckerei 1977. 369 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLI; Lw. DM 42,– [Diss., Rom]

Ross, Ronald: Beleagered Tower: the dilemma of political Catholicism in **Wilhelmine Germany**. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame Press 1976. XX, 218 p.

Müller-Büchi, Emil F.-J.: Philipp Anton von **Segesser.** Das Konzil, die Revision der Bundesverfassung u. der Kulturkampf. – Frb/S: Univ. Verl. 1977. 416 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche u. Staat XVIII.

9. Neueste Zeit

Gutteridge, Richard: Open thy mouth for the dumb! The **German Evangelical Church** and the Jews **1879–1950**. – Oxf: Blackwell (1976). 374 p.; £ 10.–.

Brunnotte, Heinz: Bekenntnis und Kirchenverfassung. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. X, 261 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte III; geb. DM 45,–.

Morsey, Rudolf: Der Untergang des politischen Katholizismus 1932/33. Das **Zentrum** zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung". – Stu: Besler 1977. 256 S.; Lw. DM 32,–.

Die Bekennende Kirche in **Schlesien 1933–1945**: Geschichte und Dokumente. [Hrsg.] von Ernst Hornig. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XXIV, 381 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Erg.-Reihe X; kart. DM 58,–.

Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Band I: Der Kampf um die „Reichskirche". II: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe". – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. XV, 670 S.; VII, 470 S.; Lw. 64,–; 48,–.

Riplinger, Thomas: An American version of the church: the church in **American Protestant** theology **1937–1967**. – Ffm, Bern: Lang 1976. VI, 320 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 76; sfr 52,– [Diss., Tübingen]

Alexeev, Wassilij – Theofanis G. Stavrou: The great revival. The **Russian Church** under German occupation. – Minneapolis, Minnesota: Burgess Publ. Comp. (1976). XVI, 229 p.; $ 21,95.

Papeleux, L.: Le Vatican et le problème **juif** II. 1941–1942. – Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale XXVII, 1977, 75–84.

Meinhold, Peter: Der beispiellose Friede. Schriften, Vorträge und Briefe Reinhold **Schneiders** zum Friedensgedanken. – Saeculum XXVIII, 1977, 241–252.

Dobraczynski, Jan: Maximilian **Kolbe**. Mit einer Ansprache von Julius Kardinal Döpfner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 112 S.

Fleischer, Eva: **Judaism** in German Christian theology since 1945: Christianity and Israel considered in terms of mission. – Metuchen, N.J.: The Scarecrow Pr. 1975. XVI p., p. 19–205. = The American Theological Library Association. Monograph Series VIII; $ 7.50.

Hermet, Joseph: Albert **Camus** et le christianisme. L'espérance en procès. Préface de Jean-Marie Domenach. – P: Éd. Beauchesne (1976). 163 p.; F 27,–.

Documents: La situation religieuse en **Lituanie**. – Istina XXII, 1977, 360–410; p. 330–359: Documents: Nouvelles dispositions gouvernementales concernant l'Église catholique en **Pologne**.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliography of the theology of religions in relation to dialogue with Non-Christians. – Secretariatus pro non christianis. Bulletin XII, 1977, 65–79.

Dissertationen mit missionswissenschaftlichem Bezug an Hochschulen im deutschen Sprachraum, 1967–1976. – Zeitschr. f. Mission (Bas/Korntal b. Stu) III, 1977, 193–199.

Joinet, Bernard: Le soleil de Dieu en **Tanzanie**. – P: Ed. du Cerf 1977. 164 p.; F 29,–.

Schlyter, Hermann: Der China-Missionar Karl **Gützlaff** und seine Heimatbasis. – Lund: Gleerup 1976. 262 S. = Studia Missionalia Upsaliensia XXX; skr 55,–.

Schütte, Josef Franz, SJ: Sado-shima. Die Insel **Sado** im Lichte christlicher Geschichte ‹1604–1605; 1619–1625›. – AHSJ XLVI, 1977, 49–72.

Vannini, Fulgentius, OFMCap: Christian settlements in Nepal during the 18th century. – New Delhi: Devarsons' Stylish Printing Pr. 1977. XV, 145 p.

Bourdillon, M. F. C., SJ (Ed.): Christianity South of the **Zambesi**. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Pr. 1977. 219 p.; Rhod. $ 3,–.

Burrows, William R., SVD: Theologizing in the **Melanesian** context today. – Verbum SVD XVIII, 1977, 89–109.

Libânio, J. B.: Teologia no **Brasil**. Reflexões crítico-metodológicas. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasil) IX, 1977, 27–79.

Ntedika, Konde: La théologie au service de l'Afrique. – Revue Africaine de Théologie (Kinshasa-Limete) I, 1977, 5–30.

Peters, George W.: Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag. Eine Theologie der Mission. (A biblical theology of mission, dt.). – Bad Liebenzell: Missionshaus 1977. 392 S. = Telos 1800.

Segundo, Juan Luis, SJ: Perspectivas para uma teologia latino-americana. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasil) IX, 1977, 9–25.

Füchtenhaus, Margoretti, SSpS: Die **Frau** in der Mission. – Verbum SVD XVIII, 1977, 32–42.

The Church and Melanesian marriage. – Point. Magazine of the Melanesian Institute for Pastoral Service (Goroka, Papua New Guinea) V, 1976, N. 2, 1–158.

Afrique du **Sud**. – Eglise et Mission (Bruxelles), n° CCVI, juin 1977, 17–54.

The Bahamas: Past and present. – Scarboro Missions (Scarborough, Ontario) LVIII, June 1977, 1–31.

Conférence épiscopale de Colombie: Menace du marxisme en Amérique latine. – Le Christ au Monde XXII, 1977, 279–294.

Harding, Leonhard [u.a.:] Die Südafrikapolitik der UNO und der Kirchen. – Mz: Grünewald; Mchn: Kaiser 1977. XVII, 252 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XIII; DM 28,50.

Hardowirjono, Robert, SJ: Service of the Faith in East Asia. – Teaching all Nations (Manila) XIV, 1977, 36–58.

Lange, Claude, MEP: L'Eglise catholique au **Vietnam** (Sud). – Echos de la Rue du Bac (Paris) 1977, 193–209. 225–237.

Mosca, Giulio: Esperienza missionaria in **Venezuela**. – Mondo e Missione CVI, 1977, 365–388.

Verstraelen, Frans J.: Enkele aantekeningen over Kerk en samenleving in Costa Rica en Colombia. – Lei: Interuniversitair Institut voor Missiologie en Oecumenica 1977. 52 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Exploration in the anthropology of religion. Essays in honour of Jan van Baal. Ed. by W. E. A. van Beek and J. H. Scherer. – The Hague: Nijhoff 1975. VI, 295 p. = Verhandelingen van het Ko-

ninklijke Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde LXXIV; hfl 25,–; [cont.:] p. 8–24: Burridge, K. O. L.: Other peoples' religions are absurd; p. 25–28: Baaren, Th. P. van: Religions of faction and community-religions; p. 29–45: Hoens, D. J.: Rites of initiation; a contribution to the methodology of comparative religion; p. 46–54: Köbben, A. J. F.: Opportunism in religious behavior; p. 55–70: Beek, W. E. A. van: The religion of everyday life; an ethnoscience investigation into the concepts of religion and magic; p. 71–78: Lévi-Strauss, Cl.: Histoire d'une structure; p. 80–111: Pouwer, J.: Structural history: a New Guinea case study; p. 112–121: Nieuwenhuijsen, J. W. van & C. H. Nieuwenhuijsen-Riedeman: Eclipses as omens of death; the socio-religious interpretations of a cosmoloical phenomenon among the Suki in South New Guinea; p. 121–146: Berndt, R. M.: Life in death; a Lungga (Gidja) mythic corollary; p. 147–166: Leeden, A. C. van der: Nunggubuyu Aboriginals and Marind-Anim: Preliminary comparisons between South-Eastern Arnhem Land and Southern New Guinea; p. 165–189: Schoorl, J. W.: Salvation movements among the Muyu-Papuas of West-Irian; p. 190–212: Ploeg, A.: Wok kako and wok bisnis; p. 215–233: Thoden van Velzen, H. U. E. & W. van Wetering: On the political impact of a prophetic movement in Surinam; p. 234–246: Locher, G. W.: Myth, ideology and changing society; p. 247–279: Waardenburg, J. D. J.: Religion and the Dutch tribe; p. 280–295: Vrijhof, P. H.: Religion and Christian faith: some sociological comments; p. 298–303: Bibliography of publications by J. van Baal up to 1975.

Denny, Frederick Mathewson: Some religio-communal terms and concepts in the **Qur'ān**. – Numen XXIV, 1977, 26–59.

Vidyarthi, P. B.: Early Indian religious thought. A study in the sources of Indian theism. With special reference to Ramanuja. – New Delhi: Oriental Publ. & Distributors 1976. V, 239 p.; $ 13.50.

Carter, John Ross: A history of early **Buddhism**. – Religious studies XIII, 1977, 263–287.

Ergardt, Jan T.: Faith and knowledge in early Buddhism. An analysis of the contextual structures of an Arahant-formula in the Majjhima-Nikāya. – Lei: Brill 1977. XII, 182 p. = Studies in the history of religions [Suppl. to Numen] XXVII; hfl 48,–.

Sopa, Geshe Lhundup – Jeffrey Hopkins: Practice and theory of Tibetan Buddhism. – NY: Grove Pr. (1976). VIII, 164 p. = Evergreen Book DCLXXII.

Beane, Wendell Charles: Myth, cult and symbols in **Śākta Hinduism**. A study of the Indian mother goddess. – Lei: Brill 1977. XIII, 288 p.; 1 fig.; hfl 64,–.

O'Flaherty, Wendy Doniger: The origins of the **evil** in **Hindu** mythology. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1976). XI, 411 p. = Hermeneutics. Studies in the history of religions; $ 15.–.

Jones, Kenneth W.: Arya Dharm. Hindu consciousness in 19th-century Punjab. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1976). XVI, 343 p.; $ 14.–.

Overmyer, Daniel L.: Folk Buddhist religion. Dissenting sects in late traditional **China**. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1976. XI, 295 p. = Harvard East Asian Series LXXXIII; $ 12.50.

Maringer, Johannes: **Schamanismus** und Schamanen in vorgeschichtlicher Zeit. – ZRGG XXIX, 1977, 114–128.

Naumann, Nelly: Zu einigen religiösen Vorstellungen der **Jômon**-Zeit. – ZDMG CXXVII, 1977, 398–425; 42 Abb.

VI. Religionsphilosophie

Trouillard, Jean: Les fondements du mythe chez **Proclos**. – Le mythe et le symbole, P 1977, 11–37; p. 39–52: Thiliette, Xavier: **Schelling**: la mythologie expliquée par elle-même; p. 55–92: Marty, François: Symbole et discours théologique chez **Kant**: le travail d'une pensée; p. 93–124: Greisch, Jean: Versions du mythe; p. 125–153: Yon, Ephrem Dominique: Le symbole et la croix; p. 155–167: Marello, Jacques-Raoul: Symbole et réalité – Réflexion sur une distinction ambiguë; p. 169–199: Breton, Stanislas: Mythe et imaginaire en théologie chrétienne; p. 201–242: Dubarle, Dominique: Pratique du symbole et connaissance de Dieu.

McLelland, J. C.: God the Anonymous. A study in Alexandrian philosophical theology. – Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation 1976. IX, 209 p. = Patristic monograph series.

Elsas, Christoph: Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. – B, NY: de Gruyter 1975. XV, 356 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXIV; Lw. DM 92,– [Diss., Göttingen]

Evans, Gillian R.: The Cur Deus Homo: The nature of **St. Anselm**'s appeal to reason. – StTh XXXI, 1977, 33–50.

Hartmann, David: **Maimonides**: Torah and philosophic quest. Foreword by Shlomo Pines. – Phil: The Jewish Publ. Society of America 1977. 214 p.; $ 7.95.

Maurer, Armand: **Ockham** on the possibility of a better world. – MSt XXXVIII, 1976, 291–312.

Breton, Stanislas: **Spinoza**. Théologie et politique. – (P:) Desclée (1977). 178 p. = Collection "Théorème"; F 45.–.

Dalton, Peter C.: Pascal's Wager: The first argument. – International Journal for philosophy of religion VII, 1976, 346–368.

Mokrosch, Reinhold: Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung **Schellings** und in den Anfängen **Tillichs**. – Ffm: Klostermann (1976). X, 391 S. = Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts XXIX; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Budd, Susan: Varieties of unbelief. Atheists and Agnostics in **English Society 1850–1960**. – NY: Holmes & Meier; (Lo: Heinemann 1977). VII, 307 p.; $ 20.–.

Meyer, Arno Heinrich: Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl **Löwiths**. – Wü: Augustinus-Verl. 1977. XVIII, 361 S.; kart. DM 30,80 [Diss., Würzburg]

Martinetti, Piero: Scritti di metafisica e di filosofia della religione. A cura di Emilio Agazzi. Vol. I–II. – Mil: Ed. di Comunità 1976. 798 p.; 688 p.; Lire 24 000.

Pacho, G. Julián: Reflexiones en torno al tema "Teología y Metafísica" y su incidencia en la teología contemporánea. – ScriptVict XXIII, 1977, 241–274.

Proudfoot, Wayne: God and the self. Three types of philosophy of religion. – Lewisburg: Bucknell Univ. Pr.; Lo: Associated Univ. Pr. (1976). 241 p.; $ 13,–.

Des Menschen Frage nach Gott. Bernhard Casper [Hrsg.] – Dnwth: Auer 1976. 192 S. = Theologie interdisziplinär I; kart. DM 16,80.

Dilley, Frank B.: Foot-Proof proofs of God? – International Journal for philosophy of religion VIII, 1977, 18–35.

VII. Fundamentaltheologie

Hemmerle, Klaus: Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Theologische Perspektiven. – PhJ LXXXIV, 2, 1977, 228–241; S. 242–256: Oeing-Hanhoff, Ludger: Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Geschichtliche Perspektiven.

Religious experience and process theology. The pastoral implications of a major modern movement. Ed. by Harry James Cargas and Bernard Lee. – NY, Paramus, N.J.: Paulist Press (1976). XVI, 338 p.; $ 9,95.

Hartt, Julian N.: Theological method and imagination. – NY: The Seabury Press (1977). XVI, 268 p. = A crossroad book; $ 12,95.

Wacker, Bernd: Narrative Theologie? – Mchn: Kösel 1977. 102 S.

Scheffczyk, Leo: Die Frage nach der „Erfahrung" als theologischem Verifikationsprinzip. – Dienst der Vermittlung. Festschrift z. 25jährigen Bestehen des phil.-theol. Studiums ... Erfurt, Lpz 1977, 353–373; S. 375–393: Feiereis, Konrad: Voraussetzungen natürlicher Theologie. Eine Rückbesinnung auf Peter **Wust**.

Laun, Andreas: Theologie – „Dogmatismus" oder Wissenschaft. – MThZ XXVIII, 1977, 217–240.

Scharrer, Siegfried: Theologische Kritik der Vernunft. Vorwort von Helmut Thielicke. – Tü: Katzmann (1977). 156 S. = Theologische Beiträge I; kart. DM 28,– [Diss., Hamburg]

Jenkins, Daniel: Christian maturity and the theology of success. – (Lo:) SCM Press (1976). 84 p.; £ 0,90.

Schillebeeckx, Edward: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 895 S.

Figl, Johann: **Atheismus** als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1977). 287 S. = Tübinger Theologische Studien IX; kart. DM 42,– [Diss., Tübingen]

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. – Tü: Mohr 1977. XVI, 564 S.; kart. DM 49,–.

Pannenberg, Wolfhart: Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis. – NZSTh XVIII, 1976, 133–148.

Houlden, J. L.: Patterns of **faith**. A study in the relationship between the New Testament and Christian doctrine. – (Lo:) SCM Press (1977). 87 p.; £ 0.90.

Hiltner, Seward: Tiefendimensionen der Theologie. Grundbegriffe des Glaubens aus psychodynamischer Sicht. Mit einer Einführung von Richard Riess. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 165 S.

Power, David N., OMI: The sacramentalization of **penance**. – HeythrJ XVIII, 1976, 5–22.

VIII. Dogmatik

De promotione humana et salute christiana. Commissio theologica internationalis. – Greg LVIII, 1977, 413–430.

Wipfler, Heinz: Grundfragen der **Trinitäts**spekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie. – Rgb: Habbel (1977). 222 S.

Mondin, Battista: Antropologia teologica. Storia problemi prospettive. – (Alba:) Ed. Paoline (1977). 333 p. = Theologia XVIII; Lire 4000.

Bühler, Pierre: Le problème du mal et la doctrine du péché. – Gen: Labor et Fides 1976. 91 p. = Nouvelle série théologique; sfr 16,50.

Moule, C(harles) F(rancis) D(igby): The origin of **Christology**. – Cambr, Lo (e.a.): Cambridge Univ. Pr. (1977). X, 187 p.; £ 7.50.

Breidert, Martin: Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 332 S. [Diss., Marburg]

Baudler, Georg: Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narritaven Christologie. – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 271 S.; DM 32,–.

Schaeffler, Michael – Peter Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über **Kult** und **Sakrament**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 87 S. = Quaestiones disputatae LXXVII.

Realtà e valori del sacramento del matrimonio. Convegno di aggiornamento, Roma, Facoltà di Teologia della Università Pontifica Salesiana, 1–4 novembre 1975. A cura di A. M. Triacca e G. Pianazzi. – R: LAS 1976. XVI, 455 p. = Biblioteca di Scienze Religiose XV; Lire 6800.

Sayes, José Antonio: La presencia real de Cristo en la eucaristía. – Madr: La Ed. Católica 1976. XIV, 316 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXXVI; pes 570.

Alszeghy, Zoltán – Maurizio Flick: Il sacramento della riconciliazione. – (To:) Marietti (1976). 215 p. = Teologia attualizzata XIIa.

Valabek, Redemptus Maria, OCarm: Dogmatic dimensions of the new rite of **Penance**. – Carmelus XXIII, 1976, 185–222.

Ratzinger, Joseph: **Eschatologie** – Tod und ewiges Leben – Rgb: Pustet (1977). 206 S. = Kleine katholische Dogmatik IX; kart. DM 16,80.

Beinert, Wolfgang: Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. – ThpQ CXXV, 1977, 348–367.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Die evangelisch-lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart. Hrsg. von Vilmos Vajta. – Stu: Evang. Verlagswerk (1977). 443 S. = Die Kirchen der Welt XV; Lw. DM 47,50.

Grulich, Rudolf: Die unierte Kirche in **Mazedonien** ‹1856–1919›. – Wü: Echter-Verl. 1977. XX, 136 S. = Das östliche Christentum N.F. XXIX; brosch. DM 26,80.

Katholische Anerkennung des **Augsburgischen Bekenntnisses**? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen kathol. und luther. Kirche. Hrsg. von Harding Meyer [u.a.] Vorworte von Johannes Willebrands und Gerhard Heintze. Mit dem Text des Augsburgischen Bekenntnisses nach einer Übersetzung von Heinrich Bornkamm. – Ffm: Lembeck/Knecht (1977). 250 S. = Ökumenische Perspektiven IX; kart. DM 25,–.

Olivier, Daniel: Die Confessio Augustana und das lutherische Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. – OekRu XXVI, 1977, 417–425; S. 426–450: Manns, Peter: Zum Vorhaben einer katholischen Anerkennung der CA: Ökumene auf Kosten Martin Luthers?

Klug, Eugene F.: Getting into The Formula of Concord. A history and digest of the formula. Historical notes and discussion questions. Translation of the Epitome by Otto F. Stahlke. – St. Louis, Miss.: Concordia Publ. House (1977). 120 p.; $ 1,95.

Karlström, Nils: Kyrkan och Nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934. Zusammenfassung: Kirche und Nationalsozialismus. Ökumenische Aktionen gegen den Nationalsozialismus 1933–1934: – Sto: Almqvist & Wiksell in Komm. 1976. 280 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia XXIX.

Unitatis redintegratio: **1964–1974**. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismus-Dekrets. Hrsg. von Gerard Békés u. Vilmos Vajta. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht 1977. 176 S.; kart. DM 24,–.

Trevisan, Alberto: Rapporti tra Comunione Anglicana e chiesa Cattolica Romana ‹1960–1976›. – Oikoumenikon XVII, 1977, 163–184.

Degenhardt, Johannes Joachim: Ökumenisches Gespräch – wohin? – Ökumenisches Gespräch – wohin?, Gö 1976, 5–19; S. 20–30: Heintze, Gerhard: Ökumenisches Gespräch – wohin?; S. 31–53: Grote, Heiner: Grenzen von heute und Wege von morgen. Ein Bericht von der Arbeitstagung 1976 des Evangelischen Bundes in Goslar/Hessenkopf; S. 57–91: Schmidt, Martin: Sichtbare Einheit und kirchliches Amt. Die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses für die kirchliche Einheit; S. 92–109: Mülhaupt, Erwin: Ist Luther heute noch aktuell?

Mélia, Elie: Het kerkelijk **ambt** in Oosters perspectief. – HCO XXIX, 1977, 245–262.

Mund, Hans-Joachim: Das Bild von der Kirche als Schiff und Fels im Neuen Testament oder Kirche zwischen Anpassung und Beharrung. – Das Petrusamt in der gegenwärtigen theol. Diskussion, Pad 1976, 9–19; S. 20–28: Ries, Johannes: Neue Aspekte zum Petrusamt?; S. 39–56: Echternach, Helmut: Unerfüllte ekklesiologische Motive im Ansatz der Reformation; S. 57–84: Kretschmar, Georg: Erwägungen eines lutherischen Theologen zum „Petrusamt"; S. 85–99: Felmy, Karl Christian: Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie.

Camps, Arnulf: Christendom en godsdiensten der wereld. Nieuwe inzichten en nieuwe activiteiten. – Baarn: Bosch & Keuning 1976. 104 blz. = Oekumene; hfl 8,90.

X. Moraltheologie

Morale et Ancien Testament par M(aurice) Gilbert. J(ean) L'Hous, J(oseph) Scharbert. Introduction par Ph(ilippe) Delhaye. – Louv: Univ. Catholique de Louvain – Centre Cerfaux-Lefort (1976). 184 p. = Lex Spiritus vitae I.

Hasenstab, Rudolf: Modelle paulinischer Ethik: Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist. – Mz: Grünewald-Verl. 1977. 336 S. = Tübinger theologische Studien XI; DM 42,–.

Halter, Hans: Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 735 S. = Freiburger theologische Studien CVI; kart. DM 79,–.

D'Agostino, Francesco: La tradizione dell'Epieikeia nel medievo latino. Un contributo alla storia nell'idea di equità. – Mil: Giuffrè 1976. VIII, 315 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma III, 15; Lire 7500.

Renker, Joseph: Christliche **Ehe** im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutsch-sprachigen Raum in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. – Rgb: Pustet (1977). 243 S. = Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie XXIII; kart. DM 46,–.

Manaranche, André: L'esprit de la loi. Morale fondamentale. – P: Ed. du Seuil (1977). 249 p.

Dijon, Xavier, SJ: L'Église peut-elle imposer sa morale à la société? – NRTh, A. CIX = T. XCIX, 1977, 722–738.

Hirschmann, Johannes B., SJ: Wandelbarkeit sittlicher Normen. – Theologische Akademie XIII, (1976), 43–61.

Ruf, Ambrosius Karl: Grundkurs Moraltheologie. II: Gewissen und Entscheidung. – (Frb/B:) Herder (1977). 168 S.; kart. DM 17,80.

Giers, Joachim: Das Ethos der Norm. Sittlichkeit zwischen normativer und empirischer Erkenntnis. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des phil.-theol. Studiums in ... Erfurt, Lpz 1977, 395–415: S. 417–444: Ernst, Wilhelm: Zur Begründung christlicher Sittlichkeit; S. 445–476: Müller, Otfried: Persönliche Heiligkeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 477–493: Ducke, Karl-H.: Erziehung zur Entscheidung. Zur ethischen Zielrichtung der Priesterausbildung.

Proudfoot, Wayne: Mysticism, the numinous, and the moral. – Journal of religious ethics IV, 1976, 3–28; p. 29–36: Wainwright, William J.: Morality and mysticism; p. 37–46: Danto, Arthur C.: Ethical theory and mystical experience: A response to professors Proudfoot and Wainwright.

XI. Theologie christlicher Spiritualität

Consejos evangélicos en la tradición monástica. XIV Semana de Estúdios Monásticos, Santo Domingo de Silos, 1973. IX centenario de la muerte de Santo Domingo de Silos. Silos: Abadía de Santo Domingo de Silos 1975. 419 p. = Studia Silensia I.

Bhaldraithe, E. de: Obedience to Christ in the rules of Benedict and the Master. – Studia patristica. XIII papers presented to the sixth internat. Conf. on Patristic Studies ... 1971. Part II, B 1975, 437–443; p. 444–460: Canivet, P.: Contributions archéologiques à l'histoire des moines de Syrie ‹IV°–V°s›. À propos de l'*Histoire de Philothée* de Théodoret ‹444 env.›; p. 461–470: Frank, K. S.: Isidor von Sevilla, Regula monachorum und ihre Quellen; p. 471–478: Knowles, M. D.: The monastic life of the Master's Rule; p. 479–486: Linage Conde, A.: Isidoro de Sevilla, *De monachis ‹Etymologiarum*, VII, 13›; p. 486–490: Meyer, R. T.: Palladius and the study of scripture.

Coman, Joan: Les Pères et la spiritualité orthodoxe **roumaine**. – Kleronomia VIII, 1976, 127–148.

Rosa, Gabriel de: Sainteté, clergé et peuple dans le Mezzogiorno italien au milieu du XVIIIe siècle. – Revue d'histoire de la spiritualité LII, 1976, 245–264.

Ott, Elisabeth: Thomas **Merton** – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. – (Wü:) Echter Verl. (1977). 208 S. = Geist und Leben; kart. DM 19,80.

Sullivan, Lawrence: The «Moralia» of Pope St. Gregory the Great and its influence on St. John of the Cross. ‹A general approach›. – EphCarm XXVII, 1976, 453–488; p. 59–103: XXVIII, 1977 ~ Saint Gregor's "Moralia" and Saint John of the Cross. Commentary on Job's chapters one and three.

Ejercicios – Constituciones, unidad vital. Congreso Ignaciano, Loyola, Setiembre 2–7. 1974. – Bilbao: Mensajero (1975). 363 p. = Facultad de Teología – Universidad de Deusto. Centro de Espiritualidad Ignaciana, Loyola ‹Azpeitia›; pes 375.

Wehr, Gerhard: Veränderung beginnt innen. Gestalten und Dimensionen christl. Spiritualität. – Stu: Steinkopf 1977. 198 S.; kart. DM 19,80.

La Preghiera. Atti del VI Convegno Nazionale delle Suore Agostiniane d'Italia, Roma 1–4/XI/1975. – R: U(nione) S(uperiore) M(aggiori) A(gostiniane) d'I(talia) (1976). XIII, 203 p.; Lire 3500.

Schroeder, Hans-Werner: Das Gebet. Übung und Erfahrung. – (Stu:) Urachhaus (1977). 115 S.; kart. DM 17,–.

Siegwelt, Gérard: Das Gebet und die physikalisch-technische Welt. – KuD XXIII, 1977, 256–276.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Lynch, Joseph H.: Simoniacal entry into religious life from 1000 to 1260. A social, economic, and legal study. – Columbus, Ohio: Ohio State Univ. Pr. (1976). XIX, 266 p.; $ 15,–.

Falcke, Heino: Theologie und Philosophie der Evolution. Grundaspekte der Gesellschaftslehre F. **Schleiermachers**. – Zü: Theol. Verlag 1977. 28 S. = Theologische Studien CXX; geh. DM 6,40.

Senge, Angelika: Kirche und Staat als Träger sozialer Reorganisation bei Friedrich **Pilgram**. – JbChrSozWiss XVIII, 1977, 101–180.

Lemmen, M. M. W.: De goddienstsociologie van Max Weber. Haar methoden en inhoud aan de hand van het rationaliteitsbegrip. – Nijm: Dekker & van de Vegt 1977. 231 blz.; hfl 29,50.

Religion and social change in Southern Africa. Anthropological essays in honour of Monica **Wilson**. Ed. by Michael G. Whisson and Martin West. – Cape Town: Philip; Lo: Collings 1975. XII, 223 p.

Ermecke, Gustav: Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre. Hrsg. von Rudolf Padberg und Monika Pankoke-Schenk. – Pad: Bonifacius-Dr. (1977). 340 S.; DM 15,80.

Wallisch-Prinz, Bärbel: Religionssoziologie. Eine Einführung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1977). 120 S. = Urban-Taschenbücher CCLVIII; kart. DM 10,–.

Herms, Eilert: Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften. Überlegungen zur Konkretisierung der Ekklesiologie. – ZevE XXI, 1977, 276–299.

Prieto Gil, Francisco A.: Die **Aus-** und **Einwanderungsfreiheit** als Menschenrecht. Zur Geschichte dieses Rechtes und zu seiner christlichen Begründung heute. – Rgb: Pustet (1976). 224 S. = Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie XXII; kart. DM 42,–. [Diss., München]

Spülbeck, Volker: Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in kritischer Theorie und Politischer Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 312 S. = Freiburger theologische Studien CVII; kart. DM 52,– [Diss., Roma. Gregoriana]

Hebblethwaite, Peter: The Christian-Marxist dialogue. Beginnings, present status, and beyond. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Pr. (1977). 122 p.; $ 3,95.

Hebblethwaite, Peter: Mehr Christentum oder mehr Marxismus? – Ffm: Knecht (1977). 186 S.; kart. DM 24,–.

XIII. Kirchenrecht

Eugui Hermoso de Mendoza, Julio: La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos. Siglos I–V. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1977. 231 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 875.

Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem cum notis bibliographicis et indicibus. Collegerunt I. Gordon – Z. Grocholewski. – R: Libr. Ed. Gregoriana 1977. 458 p. = Pontifica Universitas Gregoriana. Cursus renovationis canonicae pro iudicibus.

Spinelli, Lorenzo: Diritto ecclesiastico. Parte generale. – (To:) Unione Tipogr.-Ed. Torinese (1976). XV, 384 p.; Lire 12 000.

Coccopalmerio, Francesco: De conceptu et natura iuris Ecclesiae animadversiones quaedam. – PerRMCL LXVI, 1977, 447–474; p. 475–497: Hera, Alberto de la: Liquet ius canonicum esse ius sacrum prorsus distinctum a iure civili; p. 499–512: Müller, Hubert: De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam ‹L. G. 8 a›; p. 521–533: Vela, Luis: De conceptu specifico legis ecclesiasticae; p. 535–547: Fransen, Gérard: De analogia legis apud canonistas; p. 549–560: Fedele, Pio: Utrum definiri possit lex ecclesiastica ex ordinatione ad bonum commune; p. 567–582: Bertrams, Wilhelm: De natura iuris Ecclesiae proprii notanda; p. 583–616: Bonnet, Piero Antonio: Eucharistia et ius; p. 617–620: Dombois, Hans: Observationes quaedam circa naturam theologicam iuris ecclesialis; p. 621–655: Ghirlanda, Gianfranco: De caritate ut elemento iuridico fundamentali constitutivo iuris ecclesialis; p. 657–681: Sobański, Remigiusz: De theologicis et sociologicis praemissis theoriae iuris ecclesialis elaborandae; p. 682–704: Vera Urbano, Francisco: De natura iuris canonici.

Corral, Carlos: La vía española de los convenios específicos. – EE LII, 1977, 165–195; p. 197–221: Echeverría, Lamberto de: La recíproca renuncia de la Iglesia y del Estado a los privilegios del Fuero y de Presentación de Obispos; p. 223–255: Mostaza, Antonio: Sistemas estatales vigentes de dotación a la Iglesia Católica; p. 257–280: Martín Jiménez, Santiago: La formación religiosa y la libertad de enseñanza en los países miembros de la Comunidad Europea.

Sebott, Reinhold, SJ: Kirche und Staat. – Theologische Akademie XIII, Ffm 1976, 83–120.

Sorauf, Frank J.: The wall of separation. The constitutional politics of Church and State. – Princ, NJ: Princeton Univ. Pr. (1976). XIII, 394 p.; $ 15,–.

Steiner, Udo: Die Rechtsstellung der Orden und Kongregationen im ehemaligen preußischen Staatsgebiet. – AkKR CXLV, 1976, 423–458.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

L'evangelizzazione nel mondo. I documenti principali della III Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi ‹27 settembre–26 ottobre 1974›. – Leumann ‹Torino›: Elle Di Ci (1976). 150 p.; Lire 1900.

Evangelization in the American context. By David B. Burrell and Franzita Kane. – (Notre Dame, Indiana:) Univ. of Notre Dame (1976). XIII, 181 p.; $ 7,95.

Creating an intentional ministry. Ed. by John E. Biersdorf. – Nashv: Abingdon (1976). 237 p.; $ 2,95.

Pattison, E. Mansell: Pastor and parish. A systems approach. – Phil: Fortress Pr. (1977). VIII, 87 p.

Natale, Samuel M.: Pastoral counselling: Reflections and concerns. In collaboration with Richard J. Wolff. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. (1977). V, 117 p. = An Exploration Book; $ 3,95.

Kirchliche Erwachsenenarbeit. Hrsg. von Jürgen Lott. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1977. 138 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCXXXIII; kart. DM 12,–.

Mayer-Scheu, Josef: Seelsorge im Krankenhaus. – Mz: Grünewald-Verl. (1977). 110 S. = Grünewald Praxis; kart. DM 12,80.

Steinkamp, Hermann: **Jugendarbeit** als soziales Lernen. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Mit e. Nachwort v. Christof Bäumler. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1977). 126 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XXVII; kart. DM 18,50.

Ehe- und Familienpastoral. Konkrete Aufgaben und spirituelle Grundlegung. Hrsg. von Vinzenz Platz. – Kev: Butzon & Bercker (1977). 88 S.

Bockwoldt, Gerd: Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1977). 155 S. = Urban-Taschenbücher CLXXXIII; kart. DM 12,–.

Haidl, Manfred – Valentin Hertle – Margot Saller: Religionsunterricht. Planen, protokollieren, auswerten. Eine Einführung in die Praxis. – Dnwth: Auer 1977. 77 S.; kart. DM 8,80.

Hofinger, Johannes: Wirksamer verkünden (Evangelization and catechism, dt.) Neue Impulse für Glaubensverkündigung u. Katechese. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. 1977. 189 S.; kart. DM 14,80.

Rentmeister, Karl Heinz: Religiöse Erziehung. Lernintentionen für die Religionspädagogik in der Fachschule für Sozialpädagogik. – Ffm, Bern: Lang 1977. IV, 370 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 85; sfr 60,– [Diss., Bonn]

Meyer zu Utrup, Klaus: Die Bibel im Unterricht. Wege zur Vergegenwärtigung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 194 S.

XV. Liturgiewissenschaft

Leisibach, Josef: Die liturgischen Handschriften der Kantons- und Universitätsbibliothek Freiburg. Beschrieben. – Frb/S: Universitätsverlag 1976. 254 S. = Iter Helveticum I = Spicilegii Friburgensis Subsidia XV; sfr 50,–.

Bernard, L. W.: Some liturgical elements in **Athanasius**' festal Epistles. – Studia patristica. XIII. Papers presented to the sixth Internat. Conference on Patristic Studies ... 1971. Part. II, B 1975, 337–342; p. 343–355: Bates, W. H.: The composition of the anaphora of Apostolic Constitutions VIII; p. 356–359: Coless, G.: Theological levels of the **Sacramentarium Veronense**; p. 360–363: Ferguson, E.: The liturgical function of the **'Sursum Corda'**; p. 364–374: Hamman, A.: Valeur et signification des renseignements liturgiques de **Justin**; p. 375–381: Miller, R. H.: Liturgical materials in the Acts of John; p. 382–386: Moreton, M. B.: The *liber secundus* of the eighth century **Gelasian** sacramentaries: a reassessment; p. 387–390: Palachkovsky, V.: S. **Théodore** le **Confesseur** et l'office choral; p. 391–396: Rutherford, R.: Psalm 113 ‹114–115› and Christian burial; p. 397–408: Segelberg, E.: The ordination prayers in **Hippolytus**; p. 409–421: Smulders, P.: The *Sitz im Leben* of the Old Roman Creed. New conclusions from neglected data; p. 422–424: Taylor, T. F.: Sursum Corda: No dialogue; p. 425–429: Thompson, J. D.: The contribution of Vaticanus Reginensis 316 to the history of Western Service Books; p. 430–433: Mensbrugghe, A. van der: The "Trecanum" of the *Expositio Missae Gallicanae* of S. **Germanus** of **Paris** ‹VIthc.›: Its identification and tradition.

Anschriften der Mitarbeiter

DDr. Barbara Albrecht, Astruper Weg 51, 4501 Belm; DDr. Manfred Brandel, Kirchengasse 32, A-4221 Steyregg; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Wiesbaden; Doz. Dr. Jost Eckert, Ernst-Reuter-Str. 19, 5503 Konz-Trier; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, Gesamthochschule Bamberg, Feldkirchenstr. 21, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Ernst Feil, Hainweg 9, 8031 Gilching; Dr. Kuno Füssel, Zumsandestr. 28, 4400 Münster; Prof. Dr. Jean Galot SJ, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Rom; Prof. Dr. Joachim Giers, Veterinärstr. 2, 8000 München 22; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Hubert Jedin, Am Paulshof 1, 5300 Bonn-Venusberg; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Birkhamerstr. 18, 8390 Passau; Dr. Bernhard Lang, Burgholzweg 147, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4400 Münster; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Dr. Annemarie Ohler, Ringstr. 2 a, 7801 Hochdorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Friedrich-Wilhelm-von-Steuben-Str. 90/At II, 6000 Frankfurt; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 179, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Johannes Gerhardus Remmers, Piusallee 151, 4400 Münster; Prof. Dr. Konrad Repgen, Saalestr. 6, 5300 Bonn-Ippendorf; Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Dr. Helmuth Rolfes, Sieboldstr. 4 a, Ursulinenkloster, 4800 Bielefeld 1; Prof. DDr. Heribert Schauf, Leonhardstr. 22, 5100 Aachen; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3 a, 8000 München 19; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, Ruhruniversität Bochum, Kath.-Theol. Fachbereich, Kollegstr. 10, 4630 Bochum; Prof. Dr. Günter Stachel, Van-Gogh-Str. 34, 6500 Mainz 31; Dr. Norbert Trippen, Priesterseminar, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln; Claus Urban, Böcklerstr. 14, 4422 Ahaus; Dr. Walter Ziegler, Deckbettener Str. 17 a, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Albert Zimmermann, Thomas-Institut der Universität Köln, Universitätsstr. 22, 5000 Köln-Lindenthal 41.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Frommann-Holzboog, Stuttgart, bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1977 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine 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.

ISSN 0040-568 X