

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. Zusammen-
gestellt 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. Botter-
weck und H. Ringgren. Bd II, Lfg. 1-6
(G. Krinetzki)

W. Gross: Bileam (M. Görg)

Ch. Barth: Diesseits und jenseits im Glau-
ben des späten Israel (J. Maier)

L. Goppelt: Theologie des Neuen Testa-
ments. 2. Teil (K. H. Schelke)

K. H. Schelke: 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. Stuiher)

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

Origenes: Das Gespräch mit
Herakleides und dessen
Bischöfsskollegen über Vater,

Sohn und Seele; Die Aufforde-
rung zum Martyrium. Übers. von
E. Früchtel (E. Schadel)

Aurelius Augustinus: Die Retrac-
tationen in zwei Büchern. In deut-
scher Sprache von C. J. Perl (C. Mayer)

Arbeitsbuch Geschichte. Neu-
zeit 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 Früh-
sozialismus 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 Latei-
nischen Kirche. Band I: Grundfragen
(M. Kaiser)

H. Zeimentz: Ehe nach der Lehre der Früh-
scholastik (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. Loren-
zetti / G. Mattai: Messaggio cristiano
ed economia (A. Rauscher)

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

Die Wiedergewinnung des Huma-
nen. 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 Theo-
logie (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. Hagemeier)

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 geht¹, 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 Klug² und Theodor Müncker³ 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 1953).

22. APR. 1977

Gd 128.4°

210

Schriftauslegung“ referierten mit Exegeten auch ein Kunsthistoriker, ein Soziologe und ein Tiefenpsychologe⁴.

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 „patriarchalisch-hierarchischen Kulturstufe“ zu einer „demokratisch strukturierten Gesellschaft“ heute zu überspringen und diese Geschichte für die Gegenwart zu aktualisieren, bedürfte 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 Lebenserfahrung⁶, 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 Jona⁷. Zudem ist zu sehen, daß die Konfrontation zwischen Archetypen und heilsgeschichtlichen Schlüsselbegriffen nicht immer gradlinig verläuft, sondern die archetypischen Ergebnisse durch die Offenbarung eine Art „Brechung“ erfahren, ja

eine Korrektur durchmachen müssen⁸. 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-Stiftung 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 Jung'scher 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 „Sinngelalt 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 –

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 Zurücktretenden 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).

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.

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 Patriarchat über das Patriarchat heute zu entfalten sucht in neuer Humanität¹¹. Auch C. G. Jung nennt Jesus einen Erstling, das Vorbild des integralen Menschen¹². Hanna Wolff sagt von Christus, er sei „der erste Anima-integrierte Mann der Weltgeschichte“ (70), er sei der „erste Mann, der die Androzentrisk 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 „binahe 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 zugehört 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 Barz¹³ behauptet in seinem Buch, daß nur Selbsterfahrung zu Religiosität führen könne. Diese seine psychotherapeutische Erfahrung spezifiziert 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 Grundsicht, 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 Bewußtseinssebene 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

¹³ Helmut Barz, Selbsterfahrung – Tiefenpsychologie und christlicher Glaube (Stuttgart 1973).

¹⁴ Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit (Stuttgart 1953). – Vgl. dazu auch Philipp Dessauer, Wahrheit als Weg (Freiburg 1948).

¹¹ Vgl. Jean Gebser, Die Welt in neuer Sicht (München 1959) 110–114.

¹² C. G. Jung, Briefe II, 219.

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), seine „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 pneumatischen¹⁶. Taufe ist deshalb kein psychischer Individuationsritus, sondern Einweihung und Inkorporierung 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 und 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 eben-

falls 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, ahnt, 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. Hier 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 Gerhard Wehr, *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 und 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.

Hochzeit in Kana: Natürlich „keine naive, vom Aberglauben“ durchsetzte Verwandlung, aber auch nicht bloßes „Sprachereignis“ (Existentialinterpretation), sondern Zeichen für die „verwandeln Erlösung des Menschen im Kosmos“ (78) in die Zukunft hinein. (Aber zu solcher Exegese braucht man keine Tiefenpsychologie.)

Nikodemusgespräch: Es ist Nacht, „die nächtliche Tiefe hat andere Bewußtseins-Dimensionen als die Höhe des Mittag“, „das Unbewußte redet“ (82). Wiedergeburt ist „Initiierung

¹⁵ Dieses Kapitel ist emotional in Bekenntnisform geschrieben, was sich stilistisch – in einer bei wissenschaftlichen Darlegungen 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 „zweifelloso" die Ganzheit mitkonstituieren helfen. Jesus bejahet 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 leibhaftige Realität dessen, der den Tod überwunden hat und deshalb auch im Sinnesbereich 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 projiziert, 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 projizierten 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 Reinigungsprozeß¹⁸. 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 Nein¹⁹. 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 Neubestimmung. 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 hat¹, nimmt mit großen Erwartungen auch Band 2 und 3 dieses ökumenisch orientierten Sammelwerkes² 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 Curriculararbeit (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 Nach-

druck 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 „Wirkwarr“ 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 Selbstbestimmung 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 Wegmann. 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 sozialetischen 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 Orthopraxis“ 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 ThZS 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 Gemeintem: „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 Examenkandidaten anleitet, den Lernstoff sinnvoll zu organisieren, ohne doch die entsprechenden Lehrbücher zu ersetzen. Angesichts der Stofffülle 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. Kapiteleitkarten 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 Rollenspielsvorschläge 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 verkürzten 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 Examenkandidaten eher verwirren. Kaum präziser ist die Verwendung der Termini Traditionsgeschichte und Tradition (In L 2.5 unterteilt sich die „Wüstenüberlieferung“ in „Wüsten Erzählungen“, „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 aus-

baufähigen 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: gillälīm – 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 ersten¹ 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 *gillāh*, Sp. 12) wäre zu ergänzen, daß das Schneiden einer Glatze letztlich ein Kastrationssymbol ist²; 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 *maʿjān ḥatīm* im gleichen Vers!).

Das *gan*-Symbol im Hohenlied (Stellen Sp. 38 – Jacobs-Hornig) versinnbildet das weibliche Enthalten³. 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. Westermann⁴.

Zur Problematik der Interpretation von *ganab* in Ex 20,15 (Sp. 44f. – Hamp) wäre neuerdings auf die Arbeit von H. Klein, Verbot des Mensehndiebstahls 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 Bräutigam⁶ 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 Zefanijatext 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 unmotiviert⁷. Schlicht falsch ist die Behauptung: „Kein einziges Mal ist [im Hld]... von Ehe die Rede“ (Sp. 166); vgl. den Ausdruck *jōm ḥatunnātō* 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 *hōrah* und *'em* 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 *ōrartik*, der parallel-gegensätzliche Terminus zu *hibbelatekā* (lies *hibbelātaek*) // *hibbelāh* in Hld 8,5, scheint zu besagen, daß die „Wehen“ der Mutter des Mädchens das Ziel seiner eigenen sexuellen „Erweckung“ – die Mutterschaft! – andeuten.

Die *haberim* 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 tritt 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 kanaänischen 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 1975, 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, anmerkwürdigweise 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 Sichtweise der Literarkritik aus überzeugend geleistet werden kann. Auf eine den Kritebenen vorausgehende 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 Ausein-

andersetzung 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 mdy*). 7a* (*wzqny mdy*). 7b.36c* (*šr l gbwl 'rnn*); 23,2c* (*blq wblem*). 4bcd.5a* (*yhw h + blem*). 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 Semiotologie auf der Ebene der Literarkritik (Elischa in den Kriegen, StANT 37, München 1974, 181ff.) wäre eine Verhältnisbestimmung von GWR und QWŠ hilfreich. Eine Steigerung der Bedeutungseinheit von GWR oder einer sonstigen zu QWŠ 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 semiotischer 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 skizzieren wissen (vgl. in diesem Sinne S. 375). Es sei angemerkt, daß das wohl entsprechende akk. *kāsimu* „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 *pnyim 'l pnyim* (Ri 6,22) um einen Nominalsatz (Häl-Satz) oder — mit G. — um eine „zweipolige adverbelle 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 Strukturhebung 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 strukturaler 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 1963, 46) werden mit „Injunktiv“ zeitlich und modal indifferente 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 „Gebefehl“ (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 „Beispielerzählung 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) andererseits, sichtbar verdorbenem Äon einerseits und sichtbar erneuerter Schöpfung andererseits.

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 hineinwirke 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 befahdeten 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 Rede 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 schmerzlichen frühen Tod des Autors 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. Hauptteil 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 persönlichem 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 Judentum und dem Heidentum. 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. Vor-

behalte 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 Überschnitt 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 werthafte 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 nach paulinischen 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 vorbereitet.

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 her stammt. 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 Testaments. 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 (daneben) 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 Pharisäismus 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 Glaubenserkennt-

nis 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 Gesamtregister 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 Hebräerbrieff durch A. Strobel eine völlige Neubearbeitung 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 unbeteiligt 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 stehen blieb (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 Fälschkritik 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 ehemals „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 Echtheiterklärung 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), das 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 Christugeschehen 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 denknwendigerweise 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 könnte, 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, *Épître 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 Stuißer

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 Gesel (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 „Gesprächs 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. 141, 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 Todesdefinitionen 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 auszubürgeren“ (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 Matthäuskommmentar 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 Retraktionen 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 Retraktionen 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 Retraktionen 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 Zitatengabe 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 (*inventae*) 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 ver-

steht 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 Büssel/Michael Neher. Bearb. von Eberhard Büssel, Anselm Faust, Hermann-Friedrich Kopp, Michael Neher. Bibliographische Mitarbeit: Ulrike Schiller. – München: Dokumentation Saur 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, Staatsexamens Themen 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 beigegeben.

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 Seuling, BSLK, CT oder der Melancthon-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 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 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 beigelegt 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 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 Täuferturns 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 Melanchthon, 1967/1969; W. Hammer, Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte, 1967/1968; S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, 1976. – Zu S. 354 ist zu ergänzen: Meyers Enzyklopädisches Lexikon; Dictionnaire de spiritualité. 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 abend-

ländischen 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 Melanchthon 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 beigegebenen 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 Predikanten (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 Domprediger 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). Ebenso sehr 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 Reformationgeschichte 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. („Súl 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 thesianischen 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 überraschende 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 „facción 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 thesianische 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 festgefügt 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 thesianischen „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 Gratzter Konvent verbracht hatte. Sie wurde zur Vikarin sämtlicher in Prag weilenden Karmelittinnen 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 Karmelittinnen, 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 thesianische 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 Eleka 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 Ordnungsprinzip, mochte sie auch aus nichtnationaler Motivation geborg 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 Elekas 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 (Hamartologie). 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 Denksätze 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 zweite historische Wissen des Vfs 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 Weltansicht 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 Teilhards 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 Problems 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 „konzendentale Begründung der Ich-Person“ (304f.).

Anschließend entwirft Vf. eine Skizze existenzphilosophischer Sicht des Menschen. Die existenzphilosophische Aufarbeitung des Schöpfungsproblems im Blickfeld der Philosophie 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 positive 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 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

Loneragan, 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

Loneragan, 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. Erkenntnistheoretische 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 herausgegebenen Aufsatzsammlung L's „Collection“. Sie behandeln die „Dimensionen der Bedeutung“ – „meaning“, ein Wort, das außer mit „Bedeutung“ auch mit „Sinn“, „Sinngabe“, „Sinngelalt“ 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 Neubestimmung. 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 Intendierten (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 Eingangssatz 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 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. Sennay („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 Nutzenanwendung 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 „transzendente 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 Theologumenon 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 Theologumenons 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 zugestanden 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 „Transzendente Erfahrung und geschichtliche Begegnung“, welche die These ins Philosophische, näherhin ins Transzendente übersetzen möchten, worin sie offenbar auch wurzelt. Ihr Sinn wird hier als die transzendente 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 Transendentalem 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 Theologumenons, 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 anonym 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 Paragraphen 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 Hirten-gewalt, 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* = *ἐξουσία 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*, ἱερά 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 zusammenfällt. 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 Heilungsvermittlung und nicht eine naturrechtliche Körperschaftsgewalt für Gesetzgebung, Rechtsprechung und Regierung. Soweit solche Funktionen im Dienste der Heilungsvermittlung auch in der Kirche notwendig sind, sind sie nicht selbst Heilungsvermittlung 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 Heildienst 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 Hirten Gewalt“ 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 Tagelohnen 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 Benefiziaten 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 kirchlichen 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 Sedevakanz 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 (Beispruchrecht). 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 Anerkennung 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 Ehezwicken (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 Nutzenwendungen 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 solchen 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 Eheheologie 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 Jeremiade 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 zugewiesenen normativen Verantwortung. Von daher sieht er sich nicht nur in eine „Gehorsamsverantwortung vor Normen“, sondern darüber hinaus in eine „Gestaltungsverantwortung für 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 Aufgelegenheit 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 affirmiert. 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 Verschälichung darf dennoch nicht unterschlagen werden, daß die einzelnen eruierten materialen Sachver-

halte 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 Individuellen 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, soweit 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 definitive 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 Systemsätze 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 Systemsätzen 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 „thomastische 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 evangelischen 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 den 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 ethischer Grundwerte zu sozialetischen Forderungen sieht Vf. im „Leitbild der Verantwortlichen Gesellschaft“ (S. 93ff), das als sozialetisches 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); c) 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 gesellschaftlichen 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 (Nichtgläubenden) 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 sozialetischen 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 sozialetische 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 cristiano ed economia*. — Bologna: Edizioni 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 „gemischt-wirtschaftlichen 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, wozu 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 welchem großen 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. Czempel, 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. Czempel) 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 zutage tretenden 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 Sozialisationsender“ 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 Sozialisations-elemente der Kirche die einzigen oder auch nur die entscheidenden wären, dann müßte die Kirche, da ja nirgendwo ein Wandel zu neuen Sozialisationsendern oder Sozialisations-elementen, 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 vergrößern und zu vereinfachen.

Es ist höchst eindrucksvoll und – was die jüngere Priester-generation 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 Schmidthen (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 Grundaussprägungen 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 Analyseebenen 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 „Erwachsenensozialisation“ 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/Problemgebiete“ (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 religiöser vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ (75–89) stellt das Verständnis des Vfs. 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 kurzgerateten 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 praxis-transzendenten 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 Praxisver zweckung 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 Internalisierung. „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 charakteristischen 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 Sinnlichkeit entstanden ist. Die Aporie zeige sich im Auseinander von subjektiver Sinnlichkeit 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 Handlungs rationalität herausarbeitet (vgl. 137ff und 87).

Johannes Beutler skizziert das „Theorie-Praxis-Problem in neutestamentlicher Sicht“ (149–178), indem er sich den Problem-begriff 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 Praktischgewordenen 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 Situationsbeschreibungen 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 Intimissphäre 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. Wohl gemerkt: 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 Krankensalbungen (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 vollständige 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 optimistischen 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 „Phänomenologie 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 wohlthuend 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 (gegenüber 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 charakteristischen 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 Spenderformeln“, 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“] Spenderformeln!). 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 Gegensatz 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 Todesakraments 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 Verun-eigentlichungen (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: Almqvist & 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. Thurmayr; 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 Sequenzhandschriften (*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 Weihnachtmesse (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 Weihnachtmesse 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 Transkriptionen von N. Silvestre über die Musik einiger der verbreitetsten Tropen zum Introitus der dritten Weihnachtmesse (275–304).

Was ist von der Gesamtedition der ältesten Tropen zu erhoffen? Zunächst ist die 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 Entstehungs-orten, 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 Kärnerarbeit 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: Eingangsgesang, Begrüßung, Einladung zur Buße und Kyrie-rufe (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, Kommunionsausteilung, 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 Ideenfe-

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 Eucharistiefeyer 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 Eucharistiefeyer 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 Gläubenden.

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 Gruhn, 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 Märtyrertum 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: Ed. de l'Institut Biblique et de Mission Orthodoxe 1974. 528 p. = L'Eglise 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 jego pracy naukowej. Praca zbiorowa pod redakcją 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, André 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 'eglā 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.
- Böhrer, 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 Jakobüberlieferung. — ZAW LXXXVIII, 1976, 165–190; S. 191–205: Zuckerschwerdt, Ernst: Zur literarischen Vorgeschichte des priesterlichen Nazir-Gesetzes (Num 6, 1–8).
- Wüthwein, 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 Propheteninterpretation. Anfragen und Überlegungen. — KuD XXII, 1976, 191–220.
- Jacobsen, Richard: Prophecy and paradox. Jeremiah'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'apocryphe juive. Histoire des traditions. — RHRel CX, 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,—.
- Standert, 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/sādāq) 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.
- Venez, 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 missionnaire 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'Évangile 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, François 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 traditionsgehistorische Untersuchung zur Leidenstheologie des ersten Petrusbriefes. — 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 préréactionnelle; 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 Θεός πατήρ; p. 337–350: Le grand, 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 Ingall 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. — Mdn: 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. Grundlagen 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, (Mdn 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-Iréné: 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 Geschehens 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 teológica 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'Eglise 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 4^e 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 pseudocristostomici 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: Airoidi, Norberto: Sulle fonti della Genesi antico-sassone.
- Faivre, Alexandre: Les fonctions ecclésiastiques dans les écrits Pseudo-Clémentins. Proposition de lecture. — RevSR L, 1976, 97–111.
- Quacquarelli, Antonio: La «Vita sancti Severini» di Eugippius: etopeia e sentenze. — Vetera christianorum XIII, 1976, 229–253; p. 255–268: Ferrua, Antonio: SI: Sigilli su calce nel Coemeterium 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 Münstair. — SZG XXVI, 1976, 273–287.
- Parayre-Kuntzel, Marguerite: L'Eglise 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.
- Vaughan, Sally N.: St Anselm of Canterbury: the philosopher-saint as politician. — Journal of medieval history I, 1975, 279-305.
- Gautier, Paul: Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charismatique. — RÈB XXXIII, 1975, 77-132.
- Maddux, J. S.: St. Bernard as hagiographer. — Cit XXVII, 1976, 85-108.
- Halfants, 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. — Cit XXVII, 1976, 109-121.
- Berg, Ludwig: Die Mainzer Kirche und die heilige Hildegard. — AMrhKG XXVII, 1975, 49-70.
- Frazer, 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,-.
- Eber, 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, Luchsius: 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. Bonaventura'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 zeichnerhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras. — Mchn, Pad. Wien: Schönigh 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 Bonaventura and reform; p. 137-185: Odoardi, Giovanni: L'evoluzione istituzionale dell'Ordine codificata da san Bonaventura; p. 187-196: Postestà, 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, Michèle: 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 medievale; p. 355-363: Andreozzi, Gabriele: San Bonaventura e l'Ordo Penitentiae; 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 attualità 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 teología 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 perfectior".
- 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 Aquinas'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 XIVe 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 Generalis 1357-1358. Edidit Albericus de Meyer. — R: Institut Historicum Augustinianum 1976. XVIII, 421 p.
- Dufner, Georg: Geschichte der Jesuiten. — 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. — MIOG 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 Böhmisches Brüderunität. Abriss ihrer Geschichte; S. 35-54: Vácovský, 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, Harald: 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 Gemeinde Herrnhau.

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. – RSPTh LX, 1976, 419–445.
- Guth, Klaus: Volksfrömmigkeit im Urteil des Erasmus von Rotterdam. – ZSKG LXX, 1976, 168–192.
- Meylan, Henri: D'Erasmus 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 XVI^e 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 CXCI; 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. – Cit 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: Jesuitas 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 enlightenment 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: Mönchtum als Willenssache. Das Mönchtum des Reformators von La Trappe, Abt Armand-Jean le Bonhillier 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 Ketzehistorie 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 eighteenth-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 Weyerner 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. Winges 1975. 289 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie XVIII; kart. DM 34.– [Diss., Bonn]
- Halgouët, M.-Jérôme du: Pierres d'attente pour une histoire de l'ordre dans la première moitié du XIX^e siècle. II Série: Le procès de Dom Augustin de Lestrange. – Cit 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 Burzyński, 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. – Mhn: 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-Grünwald-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. – OstSt XXV, 1976, 3–42. 105–137.
- Kelly, Geoffrey 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 Mellinshoff 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. — Mdn: 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: CEDIA 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.
- Pettersen, 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: Hin-nells, 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 Nahuatl 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 ateísmo contemporáneo; p. 299–306: González Alonso, Andrés: Sobre la coherencia de la argumentación en las vías de Santo Tomás; p. 307–320: González Pola, Manuel: Dios en la problemática del «De ente et essentia» de Santo Tomás; p. 322–328: Jammarrone, 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: Moanan, 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 «dialectici» 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. LXXXVI, 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. — Heythorpe 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. — (Mdn: 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.
- Miskey, 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,—.

- Werbeck, Jürgen: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings. — Mchn, Pad, Wien: Schönigh 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'Eglise et à chacun dans l'Eglise. — Nova et Vetera LI, 1976, 188–209.
- Ganoczy, Alexandre: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes. — Mz: Matthias-Grünwald-Verl. (1976). 200 S. = Grünwald 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. — MonEcl 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. — Besc: 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 Salbungsgebotes.
- Schmalenberger, 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. Nietlisbach sulla teologia delle religioni protestante e cattolice. — (Catania): Ed. Paoline (1975). 120 p.; Lire 1000.
- Hotz, R.: Tot stilzwijsen 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 evangelischen, 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, Stanislaw: 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.
- Pförtner, Stephan H.: Die *Menschenrechte* in der römisch-katholischen Kirche. — ZeV 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 kontrovers-theologische 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 visioenboek van Hadewijch. — OGE L, 1976, 225–259.
- Ruiz 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 XVIII^e 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 soziolethische 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 Lemerminier: 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'Épinay, 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 propiedad 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 XVII^e et XVIII^e 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 XVII^e au XX^e siècle.
- Rodes, Robert E., Jr.: Natural law and the marriage of Christians. - Jurist XXV, 1975, 409-430.
- Dombois, Hans: Unschiedbarkeit 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 Ehekatheumenat 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, commento, 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 (Profil 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.
- Seelsorgeausbildung. 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 Ordenschulen 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 kath. 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 Marcussen. — 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 levensbeseef en liturgie. Een verkenning van godsdienstwijzgerige en liturgische aspecten der randkerkelijkheid. — 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 Bergh, 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 kantenkeningen; 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 Schwarzhach/Main; Pater René Dumont, Couvent des Dominicains, 41, Boulevard de la victoire, F-67000 Strasbourg; Prof. Dr. Antonellus Elsässer, Pfalzpoint 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, Gröbeneseweg 6, 8124 Seeshaupt; Prof. Dr. Martin Greschat, Teigel-sch 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, Bürgerstr. 16, CH-3063 Ittigen/Bern; Prof. Dr. Dr. Johann Maier, Erlenweg 13, 5000 Köln 30; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Stein-bachtal 2a, 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. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Dr. Karl Hermann Schelkle, Osterbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustedtring 65, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Alfred Stuibler, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Dr. Hans Walden-fels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Reinhold Weier, Kl. Eulnpfütz 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.