4 f 6 Bu V
f

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 60,–**

Nummer 2 **1977** **73. Jahrgang**

Leitartikelthema: Studien zur Christologie . . . . . Spalte 89

I. E. Schillebeeckx: Jesus (W. Breuning)
II. H. Dembowski: Einführung in die Christologie (W. Löser)
III. Grundfragen der Christologie heute. Hrsg. von L. Scheffczyk (J. Galot)
IV. Jesus, Ort der Erfahrung Gottes. Mit Beiträgen von B. Casper u. a. (J. Galot)
V. H. Frankemölle: Jesus von Nazareth (W. Radl)
VI. L. Bouyer: Das Wort ist der Sohn (Ch. von Schönborn)
VII. L. Oberlinner: Historische Überlieferungen und christologische Aussage (O. Knoch)
VIII. O. H. Schumann: Der Christus der Muslime (A. Th. Khoury)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 103
P. Weimar / E. Zenger: Exodus (R. Smend)
Das Buch der Preisungen. Verdeutscht von M. Buber (H. Gross)
J. Becker: Wege der Psalmenexegese (H. Gross)
K. Seybold: Bilder zum Tempelbau (J. Maier)
S. Heine: Leibhafter Glaube (K. H. Schelkle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 107
R. Brändle: Die Ethik der ‚Schrift an Diognet' (O. Knoch)
A. G. Hamman: Jacques-Paul Migne (A. Stuiber)
L. I. Scipioni: Nestorio e il concilio de Efeso (L. Abramowski)
K. Hemmerle: Theologie als Nachfolge (H. Schalück)
D. Gutiérrez: Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 1518–1648 (H. Jedin)
E. Paul: Matthias Scheeben (H. Schauf)
G. Heinz: Das Probleme der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (O. Knoch)
R. Appel / H. Vorgrimler: Kirche und Freimaurer im Dialog (H. Raab)
P.-W. Scheele: Nairobi - Genf - Rom (I. Riedel-Spangenberger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 124
F. Schupp: Glaube - Kultur - Symbol (M. Schmaus)
J. Splett: Konturen der Freiheit (A. Grabner-Haider)
H. Haag: Teufelsglaube (L. Scheffczyk)
H. Schütte: Amt, Ordination und Sukzession (H. J. Urban)
K. Krenn: Die wirkliche Wirklichkeit Gottes (A. Ganoczy)
L. Scheffczyk: Neue Impulse zur Marienverehrung (R. Lettmann)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 143
J. Ratzinger: Prinzipien christlicher Moral (B. Schüller)
W. Ruf: Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie (W. Fürst)
P. Sardi: L'aborto ieri e oggi (G. Ermecke)
E. Wolf: Sozialethik (V. Eid)
A. Gläßer: Kirche kontra Gesellschaft? (P. Zulehner)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaften . . . . . Sp. 153
Corpus Troporum II. Porsules de la messe 1: Tropes de l'alleluia. Edition critique des textes par O. Marcusson (E. J. Lengeling)
Religiöse Gruppen. Hrsg. von J. Lell und F. W. Menne (V. Eid)
Katechese in der Gemeinde. Hrsg. von A. Kalteyer (R. Dumont)
V. Di Chio: Didaktik des Glaubens (E. Rolinck)
Grundfragen des katholischen Religionsunterrichts. Hg. Deutsches Institut für Bildung und Wissen (G. Biemer)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 160
Lexikon der Islamischen Welt. Hrsg. von Kl. Kreiser, W. Diem und H. G. Majer (A. Th. Khoury)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Studien zur Christologie

I.

Schillebeeckx, Edward: **Jesus.** Die Geschichte von einem Lebenden. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 670 S. geb. DM 84.–

Schillebeeckx charakterisiert sein in der deutschen Übersetzung mehr als 600 Seiten umfassendes Jesus-Buch selbst wiederholt als „Prolegomenon" und nennt es am Schluß eine „begründete Einleitung" für eine Christologie. Das mag Entschuldigung und Rechtfertigung in einem sein. Auffallend sind die Gewichte des Werkes verteilt. Annähernd 400 Seiten stellen in zwei Teilen im wesentlichen den Ertrag intensiver exegetischer Studien vor. Einmal versucht Schillebeeckx Botschaft, Lebenspraxis und Schicksal Jesu bis zum Kreuz sowie die Daten neutestamentlicher Osterfahrungen zu erheben, sodann geht er vor allem überlieferungsgeschichtlich den christologischen Deutungsleitbildern unter möglichst weiter Ausschöpfung ihres gesamten zeitgeschichtlichen Spektrums und bewußter Betonung der frühesten, der neutestamentlichen Textabfassung bereits vorliegenden Schichten nach. Vor allem dieser methodischen Entscheidung wird man Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Sch. begründet sie mehrfach. Einmal heißt es: „Ich beschränke mich hier auf eine Besinnung auf die ‚Dogmengeschichte' innerhalb des Beginns des Urchristentums bis zur Bildung der Evangelien und der Bücher des Neuen Testaments, eine Epoche, die uns am nächsten zu Jesus bringt und selbst noch sehr zurückhaltend ist im Identifizieren des Jesus von Nazaret, in dem Jünger Jesu, nach seinem Tod, entscheidend und definitiv Heil gefunden haben" (29). Der Akzent einer „originalen" Nähe zu Jesus ist unüberhörbar. Der systematischen Fragestellung widmet Sch. je einen knapp 100seitigen Teil am Anfang und Ende des Buches. Reflektiert der Anfangsteil Methoden, Hermeneutik und Kriterien einer durch die frühesten Zeugnisse legitimierten heutigen Christologie, so versucht der Schlußteil eine Antwort auf die entscheidende Frage: „Für wen halten wir ihn?"

Trotz des langen exegetischen Teils ist das Buch von dieser Frage bestimmt. Schon im Einführungsteil stellt Sch. ein „christologisches Grundbekenntnis" (53) vor, das zwar sprachlich variiert, aber inhaltlich gleichbleibend im ganzen Buch wiederkehrt: „Gottes endgültiges Heilshandeln in unserer Geschichte durch und in Christus oder Jesus als definitiver Sinn der menschlichen Geschichte" (53). Im biblischen Teil korrespondiert das mit der These, Jesus sei von seinen Jüngern zuerst als der „endzeitliche Prophet" gedeutet worden, freilich nicht nur aufgrund seiner Predigt, sondern unter Einbeziehung seines Lebens und Leidensschicksals und seiner Auferstehung.

„Gottes endgültiges Heilshandeln" mag nun gerade manchen heutigen Lesern zu leer klingen. Was ist Heilshandeln? Warum ist es endgültig? Sch. weicht diesen Fragen gewiß nicht aus. Aber die „leere" Formulierung weist auch auf eine Mühe des Vermittlungsproblems, mit dem Sch. eigentlich von der ersten bis zur letzten Seite ringt. Letztlich geht es um die Frage, wie Jesus sich selbst als Lebenden mitteilt – (vgl. den Untertitel). „Gottes endgültiges Heilshandeln" ist im Sinn Sch.' keine Abstraktions-

UB TUB
25 MAI 1977
210

formel, die als kleinster gemeinsamer Nenner aus schon weiter- und auseinanderentwickelten Christologien gebildet wird, sondern es geht umgekehrt zuerst einmal um die Priorität Jesu vor aller Christologie. Das Leben Jesu selbst muß der eine Quell aller Entfaltung bleiben. Daher auch der Akzent auf dem „irdischen" Jesus. Daher aber auch die fast unübersichtliche Komplexheit der exegetischen Teile: „Gottes Heilshandeln" kann nur aufgrund einer breiten Darbietung des konkret-geschichtlichen Verhaltens Jesu Profil gewinnen. Die Leerstelle des Grundbekenntnisses reflektiert in Wirklichkeit also auf etwas sehr Konkretes, das gerade durch keinen Begriff und Titel zusammenfaßbar ist, weil es sich um die Originalität der Lebensganzheit einer geschichtlichen Person handelt (2. Teil). Sch. weiß natürlich auch, daß diese Originalität uns nur über das Glaubenszeugnis der Gemeinde zugänglich ist, deren Glaubensaussagen bereits Christologie sind. Daher auch das Interesse Sch.', wie aus der Wirkung Jesu selbst an der frühesten greifbaren Stelle „Christologie" wird (3. Teil). Die Priorität kommt dem wirklichen Angebot zu, das Jesus ist; aber dieses ist eingebettet in die gläubige Bejahung der christlichen Gemeinde, die wir mitten unter uns in unserer Geschichte erfahren. Wir dürfen sagen: „Jesus war so beschaffen, daß er eben diese typische, gläubige Reaktion hervorrief, welche durch Gemeindeerfahrungen bestätigt wurde" (49). Das Problem der „Einbettung" bildet ein Spannungsmoment, das sich durch das ganze Werk durchzieht: Einerseits handelt es sich um die typische Wirkung, die von Jesus ausgeht und zwar gerade als seine Tat: die Bildung seiner Bewegung. Andererseits will Sch. den Überschuß betonen, der in Jesus bleibt. Er ist die Stelle, an der Gottes Transzendenz heilschaffend durchbricht. Ihm gegenüber sind schon alle Äußerungen der Gemeinde, die bestimmten Christologien, sekundär. Das erste kann Sch. so ausdrücken: „Was er – allein durch das, was er war, tat und gesagt hatte, bloß durch sein Auftreten als dieser bestimmte Mensch – hinterlassen hat, war eine Bewegung, eine lebendige Gemeinschaft von Gläubigen, die sich bewußt wurden, das neue Gottesvolk zu sein:... eine eschatologisch befreiende Bewegung, um alle Menschen zu sammeln... Ein universales Schalom" (41). Die Gemeindebildung samt deren Praxis ist hier also einbezogen in das, was Sch. als „endgültiges Heilshandeln" bezeichnen will, und eben diese lebendige Wirkung Jesu – die Auferstehungstheologie des 4. Abschnitts macht über alle Zweifel erhaben deutlich, daß Sch. Jesu Wirkungsgeschichte als personale Gegenwart des Auferweckten versteht – ist auch der Grund, der der Artikulation der Christologie durch die Gemeinde noch vorausliegt. Das Geschehen des Glaubens an die Person Jesu und aufgrund dieser Person gewinnt gegenüber der inhaltlichen Artikulation dieses Glaubens noch einmal einen Überschuß. Die theologische Reflexion spaltet sich in gewisser Beziehung in Aussagen primärer und sekundärer Ordnung (vgl. 482ff). Die wichtigste Aufgabe besteht darin, die Legitimität dieses als verantworteten Vertrauensakt gegenüber der Person Jesu vollzogenen Glaubens in eben ihrem Grund, der heilschaffenden Gottesoffenbarung Jesu, aufweisbar zu machen. Dabei ergibt die Struktur dieses Glaubens den uneinholbaren Überschuß von seiten Jesu, der aber einer rationalen Wegbereitung nicht im Weg steht, sondern diese insofern fordert, als der Glaubende darlegen kann und muß, worin denn die universale Heilsbedeutung Jesu liegt (vgl. die Ausführung bei Sch. 527–554). Das ist jedoch zugleich die Stelle, an der die „Endgültigkeit" Jesu immer wieder neu ausgesagt werden muß. „Zusammen mit dem Wirklichkeitsangebot Jesu, wie es in und durch Jesus in der Gemeinde mit ihrer lebendigen Erinnerung an Jesus von Nazareth lebendig ist, ist auch die Interpretation aus der heutigen Situation mit ein konstitutives Element für das, was wir Gottes Heilsoffenbarung in Jesus Christus nennen" (53f). Deuten wir Sch. richtig, wenn wir in diesem Bereich ein Gefälle in der Authenzität der Aussagen wahrzunehmen glauben? Sch. stößt auf dieses Gefälle in verschiedenen Richtungen, ohne daß er selbst die verschiedenen Figuren miteinander ausgleicht. Einmal sagt er: „Vor allem in einer modernen Situation tun wir gut daran, zwischen Jesus von Nazaret als (der) katalysierenden Frage und Einladung und der christologischen Antwort der christlichen Kirchen auf diese Frage zu unterscheiden" (565). Hier geht es um die bleibende Priorität Jesu. Dann macht er die schon kurz angedeutete Unterscheidung zwischen first order und second order assertions (485). Sie fallen nicht mit der lehramtsbezogenen Unterscheidung zwischen Dogmen und etwa theologischen Sentenzen zusammen. Die aus der alten Kirche überlieferten Dogmen sind bereits – wie auch vieles im NT – second order assertions. Sie tragen den Charakter einer „zweiten Reflexion". Sie bieten keine „völlig neuen Einsichten", sondern „eine gläubige Vertiefung der Einsicht in den schon interpretierten und identifizierten Jesus". Eine gewisse Unausgeglichenheit bleibt: Second order assertions bedeuten keine Glaubensaussagen „zweiten Ranges". Dennoch gilt: „Die primäre und grundlegende christliche Orthodoxie ist vor allem an den „first-order-Aussagen zu messen" (485).

Hier scheint aber noch eine Schwierigkeit hereinzuspielen, die Sch. folgendermaßen ausdrückt: „Die neutestamentlichen und späteren Interpretationen Jesu (stehen) immer wieder in einem sehr bestimmten Erfahrungs- und Verstehenshorizont, die als solche historisch-kontingent sind und nicht unbedingt der notwendige Verstehenshorizont, in dem der christliche Glaube an Jesus gedacht werden muß" (504). Auch hier wird man eine gewisse Unausgeglichenheit konstatieren. Kann man sich einerseits so stark auf die lebendige Überlieferung Jesu in der von ihm ausgehenden Bewegung stützen und gleichzeitig andererseits den Ausformungen dieser Überlieferung in einem solchen Schwebezustand gegenüberstehen? Vielleicht mag die Art der existentiellen Situationsschilderung des eigenen Unternehmens diese Spannung als mutig und gläubig durchgehaltene Zerreißprobe erklären: „Glaubend, aber mich identifizierend mit den Zweifeln über den ‚kirchlichen Christus', die ich um mich herum... scharf ausgesprochen sah, manchmal aggressiv, dann wieder voller Trauer, bei anderen aufgrund eines existentiellen Nicht-mehr-Könnens wie früher, habe ich ‚metadogmatisch', das heißt vom Dogma absehend... Spuren suchen und ihnen folgen wollen, ohne vorher zu wissen, wohin mich das bringen würde..." (28). Die Denkfigur, mit deren Hilfe nun doch wieder Kontinuität in Veränderung aufweisbar gemacht wird und in der wieder das Gefälle von Primärem zu Sekundärem auftaucht, ist die Unterscheidung von drei einander umgreifenden und sich durchdringenden Ebenen, auf denen sich menschliche Geschichte ereignet. Die ephemere oder Tatsachengeschichte verläuft in einem kurzen Rhythmus. „Ereignisse kommen und gehen". Die konjunkturelle Geschichte greift weiter aus, hat deshalb tiefere Wirkungen und kennt „einen viel trägeren Zeitverlauf". Sie läuft lange mit. Schließlich gibt es die strukturale Geschichte mit einer sehr langen Dauer, „die fast an den toten Punkt zwischen dem Wandelbaren und Unwandelbaren grenzt, allerdings auch nicht außerhalb der Geschichte steht". Solche „Grundstrukturen überleben sogar die radikalsten Revolutionen". Der jeweilige Verstehenshorizont ist von der konjunkturellen Geschichte geprägt. Deren epochale Veränderungen spielen sich aber immer noch „innerhalb kaum beweglicher, bleibender Grundstrukturen des menschlichen Denkens" ab. Diese bringen sich also in den konjunkturellen Umschwüngen zur Geltung. Zwischen beiden herrscht somit ein dialektisches Verhältnis. „Vor allem diese Spannung macht jede Geschichte ambivalent, zu einem ständigen Auftrag zu Sinngebung, die selbst wieder in der Ambiguität der Geschichte steht". Durch unser Zeitbewußtsein transzendieren wir die gelebte Zeitlichkeit der ineinandergreifenden Ebenen, „zwar nicht in einer ‚conscience survolante', aber doch in einer ‚Offenheit' für das Mysterium, das alle ‚Geschichte' umfaßt" (511f).

Dieses Modell gibt der konjunkturellen Schicht in der Glaubenssprache einen zweifachen Aspekt. Einmal bedrohen die hier eintretenden Wandlungen nicht die Geltung der tieferen Grundstruktur, andererseits entscheidet sich aber auch in ihr, ob die tieferen Grundstrukturen der jeweiligen Epoche entsprechend aussagbar werden. „Gottes endgültiges Heilshandeln" im christologischen Grundbekenntnis deutet dann gerade auf ein sich durchhaltendes Moment, christologische Titel – bis zu den biblischen – bleiben im jeweiligen Zeitindex. Aber läßt sich „endgültiges Heilshandeln" auch inhaltlich so füllen, daß etwas von dieser „Endgültigkeit", wenn auch je in konjunktureller Konstellation, zum Ausdruck kommt? Man wird verstehen, daß das nicht durch eine „Formel" geschehen kann. Dennoch ringt Sch. in seinem Schlußteil ständig um eine Ausdrucksmöglichkeit. In einer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Problemgeschichte arbeitet Sch. an Voraussetzungen für eine inhaltlich gefüllte Antwort. Es gibt einen „wesentliche(n) Zusammenhang zwischen der Person Jesu und seiner Botschaft von Gottes kommender Herrschaft" (520). Das richtet sich gegen einen Rationalismus, der Jesus nur als Beispiel für eine grundsätzlich auch von andern auffindbare Idee sähe. Die geschichtliche Partikularität Jesu, seine Einmaligkeit hindert nicht seine universale Bedeutung. Wenn gilt: „Die tiefste Verantwortung und Fundierung der Universalität einer Religion liegt in der vom religiösen Menschen bekannten Wirklichkeit der universalen Menschenliebe Gottes oder in dem Bekenntnis, daß die Sache des Menschen irgendwie mit der Sache

Gottes zusammenfällt" (539), weist das auf den Inhalt der Botschaft und des Lebens Jesu, „die Sache des Menschen als Sache Gottes" zu verkünden und zu vertreten. Die Transzendenz des Wirkens Jesu erfahren zu können, schließt weiter die Kontingenzerfahrung mit ein. Sie bleibt letztlich der entscheidende Ansatz bei Sch. Die Geschichte zwingt nicht zum Urteil ihrer Sinnlosigkeit, aber sie weist aus sich heraus auch nicht die Möglichkeit auf, ihrem ungelösten Rätsel eine letzte sinnvolle Antwort zu geben. Eine Antwort wird jedoch „in der Sprache des Glaubens" angeboten. Sch. bemüht sich, diese Antwort nicht als Deus ex machina vom Himmel fallen zu lassen. Die Verbindung, die Geschichte und Gott zusammenhalten läßt, ohne Gott in weltlicher Wirkungsweise aufgehen zu lassen, aber auch ohne die Offenheit der weltlichen Wirklichkeit für Gott zu verschweigen, ist bei Sch. letztlich die Kontingenzerfahrung, in der die Endlichkeit auf Gottes Transzendenz verweist. „Es muß in der Geschichte selbst Spuren geben, um auf berechtigte Weise in Glaubenssprache vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte sprechen zu dürfen und zu können" (557). Hier weicht Sch. gerade nicht dem Charakter der Geschichte als Leidensgeschichte aus.

Auf solche, teilweise bohrend vorangetriebenen Vorüberlegungen gestützt, die den Zusammenhang von Glaubenssprache und historischer Sprache und zugleich ihren nicht durch bloße Theorie überwölbbaren Unterschied herausprofilieren sollen, kann Sch. dann versuchen, „dem endgültigen Heilshandeln" Gottes in Jesus eine inhaltliche Füllung zu geben, die sich als Glaubenssprache ausweist, aber eine Glaubenssprache, die mit der Wirklichkeit Jesu zugleich in die Sprache geschichtlicher Realität hineinweist und dort die Zeichen aufscheinen läßt, die die Glaubensantwort wagen lassen. „Dieses Leben Jesu ruft uns zu einer Metanoia auf, die lautet: Was auch geschehen mag, vertraut weiter auf Gott; dann wird – wie? ‚ich weiß es nicht', schaut auf das Kreuz! – Befreiung, eschatologisch vollendetes Heil für Menschen realisiert" (566). Das Entscheidende läßt sich aufgrund einer Alternative sagen: „Ist ‚menschliches Leben' nicht ein Leben voller Illusionen und... ein Sterben in Illusionen?" Aber dann stellt Sch. die christliche Alternative gegenüber: Er glaubt daran, „daß gegenüber dem historischen Fiasko Jesu von Nazaret nicht die Geschichte, sondern... Gott das letzte Wort hat... Das historische Scheitern Jesu von Nazaret ist für den, der an einen ‚Gott der Schöpfung und des Bundes' glaubt, unmöglich das letzte Wort. Ist damit die neutestamentliche, ‚christliche Antwort' nicht – auch rational, wenn auch nicht rationalistisch zwingend! – tief menschlich und real sinnvoll, damit ihr nicht trauert wie andere, die keine Hoffnung haben" (1 Thess. 4,13)? Menschliche Geschichte – mit ihren Erfolgen, Mißerfolgen, Illusionen und Desillusionen – wird transzendiert vom lebendigen Gott. Das ist der Kern der christlichen Botschaft" (567). Hier schlägt auch deutlich durch, was Sch. verschiedentlich anklingen läßt: ein gewisser Primat der Theologie vor der Christologie. Sicher ist richtig: „Glaube an Jesus ist nicht anders als in der Form dieses Gottesbekenntnisses möglich" (570). Aber ist es richtig, die Existenz Jesu, der seine Identität nur im Vater findet, als Beleg dafür heranzuziehen, eine „Christologie" sei weniger bedeutend als eine „Theologie Jesu" (486)? Ich würde daraus schließen, die Christologie gehöre in die Trinitätslehre, wie es faktisch auch Sch. besonders gegen Ende seines Schlußteils in einer trinitarischen Begründung des christologischen Personbegriffs ausführt. In wenigen Strichen scheint mir Sch. einen interessanten und gehaltvollen Beitrag zum Personverständnis zu leisten, wenn man auch einiges gerne weiter ausgeführt sähe. (Versprechend scheint mir sein Versuch, den Eigenstand der Person auf ihre Relationalität zu gründen und zwar vom Modell der Relationalität in Gott her.) Die Grundbedingung für eine solche meines Erachtens nicht weniger „theologische" Christologie als Sch. das ansetzt, was er „Theologie Jesu" nennt, hat er selbst klar erfaßt: „Wenn Person und Botschaft in Jesus wesentlich miteinander verknüpft sind, wie die Analyse gezeigt hat, was bedeutet dies dann eben für die Person Jesu?" (486). Er bezeichnet das als legitime Frage und spricht wenig später von ihrer Unvermeidlichkeit. Im Sinn seiner Unterscheidung von struktureller und konjunktureller Geschichtsebene mag er die chalkedonische Problemlösung noch einmal nach ihrer (strukturalen) Unumgänglichkeit und der (konjunkturellen) Nichtnotwendigkeit ihres Verstehenshorizontes (486) hin durchleuchten, aber „Christologie" im Sinn von Aussagen über Jesu Person, und zwar gerade in ihrer letzten und entscheidenden Relation zu „Gott", gehören dann doch mit zu den first-order-assertions. Auch in Sch.' „Theologie Jesu" handelt es sich nicht um Aussagen aus Erfahrungen, die ohne tiefgreifende Reflexion aussagbar wären. Man nehme die ganze Mühe Sch.' als Beweis. Umgekehrt hindert das stark reflexive Moment der Frage nach der Person Jesu nicht, daß es in mächtigsten Erfahrungen gründet. Insofern sehe ich – angesichts dessen, was Sch. wirklich vermittelt –, seine Unterscheidung von first- und second-order-assertions als nicht durchgehend geeignet, um die Wirklichkeit Jesu „ursprünglicher" zu vermitteln, sozusagen in gewisser Distanz von klassischer Christologie. Im Grund hat doch auch der Systematiker Sch. – trotz mancher verbaler Wiederholungen augenblicklicher gängiger kritischer Einwände betreffs der Einseitigkeit späterer Christologie und ihrer angeblichen johanneischen Alleinprägung (504) – viel eher das Gegenteil bewiesen: nämlich die Kohaerenz von Anfang an auf eine Christologie hin, wie sie in der Kirche geglaubt wird. Die Abschwächung eines Ergebnisses, das im Schlußteil eben doch – wie mir scheint zu recht – konsequent von den Anfängen her einen Platz in der überlieferten Christologie einnimmt, durch die Beteuerung, hier handle es sich um Theologie dritten Grades, scheint mir gerade angesichts des Ergebnisses nicht ganz konsequent. Hier rächt sich vielleicht auch, daß Sch. von der gängigen Abneigung gegen die Christologie der Konzilien nicht so leicht loskam, weil er sich im Rahmen seiner Prolegomena zu wenig mit ihren authentischen Problemen auseinandergesetzt hat. Man kann das nur bedauern, denn die wenigen Bemerkungen, die er darüber dann doch macht, zeigen, daß er von Natur aus nicht zu Kurzschlüssen neigt.

Mit der Ursprünglichkeitsintention hängt auch, wie ganz zu Beginn schon hervorgehoben, die Beschränkung im Bereich der neutestamentlichen Quellen zusammen. Zugegeben, daß es aus historisch-kritischer Sicht notwendig ist, die Epoche, die uns zeitlich am nächsten an Jesus heranbringt, auch besonders zu beachten. Aber wenn Sch.' Konzeption der von Jesus getragenen Bewegung seiner gläubigen Annahme richtig ist, gibt es auch noch andere Zeichen der Jesus-Authentizität als die der zeitlich ältesten Schichten, wie er selbst weiß. Sch. hat gewiß ein lebendiges und ein m. E. vielseitiges Jesusbild gezeichnet, manchmal vermutlich unter starker Nachhilfe von systematischer Synthese mehr oder weniger sicherer Hypothesen aus der exegetischen historisch-kritischen Forschung, aber die Beschränkung, die er sich auflegt, scheint mir letztlich doch ein Nachteil, wenn sie z. B. kaum noch Platz für paulinische Christologie gefunden hat.

Eine letzte Frage, die mich bewegt, sei angesprochen. Sch. kennt die Wichtigkeit des „Gnadenmoments" für die heutige Theologie. Er sieht gewiß richtig, wenn er eine Sensibilität für das darin angezielte Verhalten Gottes als den wesentlichen Unterschied zum Pantheismus anspricht (560). Auch die communiostiftende Kraft Jesu gehört in diesen Bereich. Von diesem Gedanken her ist auch, es war schon angedeutet, die Ostertheologie durchgeprägt: Ostern ist die Wiedergewährung Jesu für seine Kirche. (Es sei nicht verschwiegen, daß die Ostertheologie im systematischen Teil besser gelungen ist als im exegetischen Teil, der sich mit der sog. Bekehrungshypothese zu sehr identifiziert und mit deren Unerprobtheit belastet.) Als theologisches Motiv tritt der Gnadengedanke oft im Zusammenhang einer disclosure-Erfahrung auf. Disclosure ist einer der sehr oft verwandten Begriffe. Hier ist zweifelsohne eine wichtige Erfahrungskategorie für „Gnade" angesprochen. Ist die kritische Frage berechtigt, daß gerade wegen dieser Bedeutung, die der disclosure-Erfahrung in Sch.' Jesusbuch zukommt, eine stärkere systematische Reflexion über sie wünschenswert gewesen wäre? An dieser Stelle kreuzen sich natürliche und „übernatürliche" – die Theologie hat leider nur diesen im heutigen Kontext viel zu nichtssagenden Namen dafür! – Gottesoffenbarung und -mitteilung. Könnte nicht in einer Christologie, die trotz ihres Prolegomena-Charakters durchweg so anspruchsvoll arbeitet, der gnadentheologische Aspekt dessen, was als „disclosure" bezeichnet wird, stärker theologisch, – letztlich trinitätstheologisch, und dann müßte auch die pneumatologische Komponente artikuliert werden – zum Nutzen des Ganzen durchgearbeitet sein? Daß „disclosure" an der geschöpflichen Kontingenzerfahrung auch ansetzt, ist keine Frage. Aber „disclosure" schließt doch auch gerade die Erfahrung ein, daß Kontingenz zwar Berührungspunkt auf Gott hin sein kann, daß aber das

„Maß" der Mitteilung Gottes doch nicht die Sinnbedürftigkeit des Menschen ist, sondern gerade über diese hinausgeht. In gewisser Beziehung liegt doch hier gerade die Zumutung der Geschichte Jesu als des Sohnes.

Ein abschließendes Urteil? Sch.' Jesusbuch hat kein billiges Lob nötig. Ganze Passagen liest man mit großer Freude. Bei aller Kompliziertheit von widerstrebenden Gesichtspunkten – wir hoffen, einiges deutlich gemacht zu haben – spürt man, daß sie aus einem irgendwo schlichten Glauben kommt. Bei aller Kompliziertheit und bei der Fragwürdigkeit mancher Kombinationen scheint mir ein lebendiger Jesus und nicht nur ein Jesusbild vermittelt zu sein. Man mag manchmal lächeln, wieviel Kompliziertheit verwandt wurde, um zu einem vermeintlich ursprünglich-offenen Jesusverständnis zu kommen in der Hoffnung, für heutige kirchenentfremdete Menschen den ganzen Jesus ohne unnötige dogmatische Verpackung erschließen zu helfen. Wenn es darauf ankommt, die Priorität der Vermittlung Jesu in der Tat seiner Selbstüberlieferung zu erfassen vor aller Artikulation seiner Kirche, dann ist Sch.' Intention richtig: Er schrieb die Geschichte eines Lebenden. Wenn Jesu Selbstüberlieferung allerdings als Stiftung einer Bewegung, sprich seiner Kirche, geschieht, wie Sch. das so deutlich herausarbeitet, dann liegt eben darin eine Spannung, die spekulativ nicht auflösbar ist. Ihr hat sich Sch. redlich ausgesetzt. Liegt darin auch die Unausgeglichenheit, daß Sch.' ein wenig romantische Ursprungschristologie auf einem so komplizierten Weg eben doch sehr stark in die christologische Tradition der Kirche eingemündet ist? Aber vielleicht hat er in dieser redlich aufgenommenen Spannung doch auch vielen, die Schwierigkeiten haben, gezeigt, daß das christologische Bekenntnis nicht nur eine Sache des Denkens, sondern ein Eingehen und Mitgehen mit dem ist, den das Johannesevangelium von sich sagen läßt, er sei der Weg.

Bonn Wilhelm Breuning

II.

Dembowski, Hermann: **Einführung in die Christologie.** Mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. IX, 221 S. 1 Faltblatt (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften) kart. DM 38.50, Mitglieder-Preis: DM 22.–

Vf. versteht die Christologie als eine je neu zu leistende Bemühung, „Jesus von Nazareth recht zu verstehen, sich untereinander über ihn zu verständigen und ihn angesichts mannigfachen Widerspruchs anderen verständlich zu machen" (9). Wie sich Christologie nicht überhaupt und im allgemeinen, sondern jetzt zu verstehen und zu vollziehen hat, ist Thema dieser Einführung. Der Vf. entfaltet es in drei Teilen.

Der erste Teil („Christologie", 1–53) deckt die verschiedenen Dimensionen des Sprechens über Jesus von Nazareth auf. Insofern das Auftreten Jesu von Nazareth zum Sprechen über ihn „provoziert", ist Christologie kein beliebiges Unterfangen, auf das man auch verzichten könnte. Das Christologie provozierende Auftreten Jesu wird vom Vf. immer wieder als die Trias von Wirken, Sterben und Leben (= Auferstehen) charakterisiert. „Keines dieser Momente fehlt und darf übersehen werden. Nicht sein Wirken oder sein Sterben oder sein Auferstehen fordern gesondert die Antwort der Christologie, sondern er selber im ganzen seiner Wirksamkeit, die diese drei Momente umfaßt, von denen keines ganz ausgeschlossen werden darf. Provokation zur Christologie ereignet sich daher nur nachösterlich" (20). Aber noch in einem anderen Sinn ist Christologie keine beliebige Unternehmung: sie hat ihr Maß an einer weiteren Trias: sie kann nur dann als geglückte Gestalt von Christologie gelten, wenn es ihr gelingt, Jesus von Nazareth, Gott und Heil zusammenzusprechen. Christologie als Reden über Jesus von Nazareth, das seinen Anlaß und sein Maß im beschriebenen Sinn festhält, kann sich in immer neuen Gestalten ereignen.

Christologie ist primär stets Bekenntnis. Soll sie wissenschaftlich betrieben werden, so kann sie dennoch nicht als voraussetzungslose Wissenschaft begriffen werden. „Wissenschaftliches Fragen und Antworten setzt sich selber etwas voraus. Von solcher Voraussetzung kommt wissenschaftliches Fragen und Antworten erst in Gang. An ihm mißt es sich. Solche Voraussetzung ist vorwissenschaftlich. Vorwissenschaftliche Setzung macht Wissenschaft erst möglich" (37). Die einer Christologie als Wissenschaft vorgegebene Voraussetzung ist das Bekenntnis zu Jesus, in dem Gott und Heil zugänglich sind.

Heutige Christologie kann und braucht nicht beim Punkt Null zu beginnen. Ihr geht eine fast zweitausendjährige Geschichte der Christologie vorauf. Der Blick auf diese Geschichte kann ihr helfen, die gegenwärtigen Aufgaben genauer wahrzunehmen und differenzierter zu lösen.

Der zweite Teil der „Einführung in die Christologie" bietet einen Gang durch die Geschichte, die im Neuen Testament anhebt und bis in die Gegenwart hineinreicht („Christologie als Vorgabe", 54–211). Die Vielzahl der christologischen Entwürfe wird durch die Konstante zusammengehalten, die in dem bald mehr, bald weniger gelungenen Versuch besteht, den Menschen Jesus auf Gott und das Heil hin auszulegen. Die aufeinanderfolgenden Phasen der Geschichte der Christologie unterscheiden sich dadurch voreinander, daß innerhalb der genannten Trias Jesus, Gott, Heil mal dieses, mal jenes Element deutlicher herausgehoben oder auch in Frage gestellt worden ist. Die gegenwärtige Situation christologischen Bemühens ist dadurch gekennzeichnet, daß das Menschsein Jesu in seinen vielfältigen Aspekten ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt ist, während die Versuche, im Blick auf Jesus auch Gott und das Heil zur Sprache zu bringen, problematisch, ja aporetisch erscheinen.

Und doch gilt es auch heute, Jesus von Nazareth und Gott und das Heil miteinander vermittelt zu begreifen. Diese Aufgabe formuliert Vf. im dritten Teil („Christologie als Aufgabe", 212–221).

Da Vf. seinen christologischen Ansatz bereits früher in einem eigenen Werk vorgelegt hat („Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi, München 1969, [2]1971), konnte er im vorliegenden Buch darauf verzichten, diesen deutlich in den Vordergrund zu rücken. Dieser Umstand erlaubte es ihm, die Vielzahl der die Geschichte der Christologie ausmachenden Bemühungen sine ira et studio darzustellen, sie in ihrer Eigenart zu würdigen und dann auch auf ihre Grenzen aufmerksam zu machen. Die Vorstellung des verwirrend komplexen Ganges der Geschichte der Christologie ist erfreulich klar und durchsichtig geraten.

Dem Buch ist als Kapitel XI im zweiten Teil ein Beitrag von W. Breuning eingefügt: „Christologische Bemühungen in der katholischen Theologie" (191–211). Er setzt ein mit Überlegungen zur Frage, ob und inwiefern es konfessionsspezifische Unterschiede in der Entfaltung der Christologie gab und gibt. Diese Reflexionen münden in die Feststellung ein, daß die evangelische und die katholische Theologie sich bezüglich der Christologie weitgehend „auf einem gemeinsamen Boden" befinden. In einem weiteren Schritt charakterisiert Vf. die neueren christologischen Entwicklungen innerhalb der katholischen Theologie. Das Verständnis des Kreuzes und der Auferstehung Christi erweisen sich als die Konstruktionspunkte der neueren Entwürfe. Vf. läßt dabei erkennbar werden, daß er selbst sich der Gruppe der Theologen zuzählt, die die Christologie in einer trinitarischen Kreuzes- und Ostertheologie kulminieren lassen.

Frankfurt Werner Löser

III.

Grundfragen der Christologie heute. Hrsg. von Leo Scheffczyk. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 183 S. (Quaestiones disputatae 72) kart. lam. DM 29.80

Heute sei die Christusfrage wiederum in ein Stadium der Entscheidung getreten, wie sich dies schon öfter in der Geschichte des christlichen Glaubens und Dogmas ereignet habe, am eindrucksvollsten wohl in den christologischen Auseinandersetzungen der Alten Kirche, schreibt L. Scheffczyk in der Einführung. In den philosophischen Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses will A. Halder den grundsätzlichen Sinn der Geschichte erhellen: was kann „Geschichte" heißen? Geschichtlichkeit kann nicht auf das Moment des gerade herrschenden Gemeinbewußtseins reduziert werden: und im Ereignis wird unableitbar Neues an das überlieferte Alte angeschlossen. H. Fries beschreibt zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen: in der Jesus-People Bewegung, in den Büchern von R. Augstein und J. Lehmann, in der Literatur, in der Philosophie, besonders in der marxistisch geprägten (R. Garaudy, E. Bloch, M. Machoveč, L. Kolakowski) und endlich im zeitgenössischen jüdischen Denken. Von Fr. Mußner lesen wir einen Beitrag über Ursprung und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Die vorösterliche Bedeutungserfahrung der Jünger konnte nicht unmittelbar zum christologischen Sohnesprädikat führen, aber die Prophetenchristologie der Evangelien führte von ihrem Wesen her in der weiteren christologischen Reflexion der Urkirche konsequent zur Sohneschristologie. In seinem „Sehakt",

hatte der Jüngerkreis letztlich an Jesus von Nazareth eine bis zur Deckungsgleichheit gehende Aktionseinheit Jesu mit Jahwe erfahren.

1954 hatte Bernhard Welte einen Artikel über die theologische Problematik der Kategorien von Chalkedon geschrieben. P. Hünermann folgt diesem Weg, und will zeigen, wie die hypostatische Union treu und ursprünglich für heutiges Denken aufgefaßt werden kann.

„Christologie von unten?" fragt W. Kasper in einer Kritik gegenwärtiger Christologie. Nach der Problemstellung in der liberalen Theologie und der Diskussion in der protestantischen Theologie, legt er die Neuansätze in der katholischen Theologie dar. An die Christologie von K. Rahner stellt er zwei kritische Fragen. Die erste zum transzendentalen Ansatz: kann die Geschichte über das bloße Faktum hinaus, daß sich die transzendentale Idee eben in Jesus Christus verwirklicht hat, eigentlich noch etwas bringen, und ist damit die Geschichte noch ernst genommen? Die zweite zum christologischen Ansatz von unten: wenn das Verhalten Jesu zu Gott kreatürlich ist, kann man dann noch sagen, daß Jesus der Logos ist, oder muß man nicht sagen, daß der Logos auf unüberbietbar einmalige und endgültige Weise mit ihm geeint ist? Die Christologie wird nicht in der Relation von Vater und Sohn entwickelt.

An H. Küng richten sich mit Recht andere kritische Fragen, die noch wichtiger sind, besonders: Wer war Jesus Christus, ein Mensch, in dem und durch den Gott gnädig und menschenfreundlich handelnd gegenwartig war und ist, oder Gottes „eingeborener Sohn?" Die Anmerkungen von Küng bringen nichts Neues; das Buch endet mit der Replik von Kasper auf diese Anmerkungen.

Der Leser findet in diesen „Quaestiones disputatae" viele klärende Hinweise und die richtige Orientierung in der theologischen Reflexion über die Christusfrage.

Rom Jean Galot

IV.

Jesus, Ort der Erfahrung Gottes. Mit Beiträgen von B. Casper, E. de Guereñu, Kl. Hemmerle, P. Hünermann, K. Lehmann, R. Pesch, H. Riedlinger, Th. Schulz, M. Theunissen. Bernhard Welte gewidmet. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 247 S. geb. DM 29.80

Die vorliegenden Beiträge wurden auf einem Symposium, im Herbst 1974, im Pfarrhaus von Hinterzarten vorgetragen, an dem Bernhard Welte teilnahm.

M. Theunissen zeigt die Beziehung zwischen dem Gebetsglauben Jesu und der Zeitlichkeit des Christseins. Um das Sprechen Jesu besser zu verstehen, scheint es B. Casper sinnvoll, eine Besinnung über die menschliche Sprache als Geschehen vorauszuschicken. Die Grunddimensionen der Sprachen erleuchten das Evangelium. Jesu Sprechen ist ursprüngliches Sprechen in dem Sinn daß das, was durch Sprachhandlungen in die Wirklichkeit tritt, das Unerhörte ist, das, was vorher niemand sagte. Es ist das Wort – und das endzeitliche Wort – des Lebens.

Die Frage nach der Wahrheit Jesu fordert die Frage über den Vorbegriff von Wahrheit und über die Kriterien der Wahrheit; Kl. Hemmerle nennt unter diesen Kriterien die Negation, die Stimmigkeit, die Integration, die Steigerung, und unterstreicht die Ursprünglichkeit der theophanischen Wahrheit.

Wie kann das Leben Jesu, sein Werk als freies menschliches Handeln und zugleich als Handeln Gottes verstanden werden? In einem Ausblick auf die Inkarnation des Handelns Gottes im Menschsein, spricht Th. Schulz von einer unendlichen Selbstentäußerung und einem unendlichen Selbstvollzug.

In einer Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15, 11–32), gibt R. Pesch eine wichtige theologische Interpretation: in der Figur des Vaters hat Jesus seine eigene Autorität investiert, die Jesus nie direkt, sehr wohl aber indirekt als göttliche Autorität reklamiert; Jesus erscheint als der Exeget Gottes.

Die Dogmenhermeneutik stellt die Frage ob in den christologischen Entscheidungen der alten Kirche eine hellenistische Verfremdung der biblischen Botschaft stattgefunden hat. In seinem Beitrag über den Artikel von B. Welte „Homoousios", antwortet K. Lehmann: Das Konzil von Nikaia bezeugt durch die Ablehnung des arianischen „Systems" den geistigen Widerstand des kirchlichen Christusbekenntnisses gegen eine Überfremdung durch hellenistisches Denken; nicht nur bleibt es der apostolischen Überlieferung treu, sondern bildet ein ursprüngliches Glaubensdenken aus.

Der Beitrag von P. Hünermann „Gottes Sohn in der Zeit" wurde auch in den „Grundfragen der Christologie heute" veröffentlicht.

Schöpfung und Eschatologie werden nicht vergessen. Zum biblischen Schöpfungsbericht, stellt E. de Guereñu 32 Thesen auf (aber ohne Beziehung mit der Christologie). Endlich beschreibt H. Riedlinger den Weg des Glaubens zum Herrn der Zukunft.

Einige Beiträge werden systematisch entwickelt, andere wollen nur die Frage stellen und die Richtung der Lösung andeuten. Jesus, Ort der Erfahrung Gottes, bietet eine unerschöpfliche Quelle für Forschung und Überlegung.

Rom Jean Galot

V.

Frankemölle, Hubert: **Jesus von Nazareth.** Anspruch und Deutungen. – (Mainz): Grünewald (1976). 192 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung Bd 4) kart. DM 24.80

Dieses Buch aus der Hand eines Exegeten möchte (wie das Vorwort sagt und der Inhalt tatsächlich zeigt) vor allem Informationen für die Arbeit in der theologischen Erwachsenenbildung und in den Religionskursen der Gymnasien bieten.

F. hat das Buch in strenger Systematik aufgebaut und bis ins einzelne durchkonstruiert. Es wird eröffnet von einer Einführung in das Projekt (11–26) und abgeschlossen von einer Materialsammlung für die Teilnehmer, bestehend aus Texten zu den behandelten Themen (159–188), sowie einem Sachwortverzeichnis als Anhang (189–192). Der Hauptteil (27–157) enthält „Die einzelnen Einheiten" des Projekts: I. Welcher Jesus? Der irdische Jesus oder der Christus des Glaubens? II. Der Anspruch Jesu. Die indirekte Christologie in Jesu Verhalten. III. Der Anspruch Jesu. Die indirekte Christologie in Jesu Verkündigung. IV. Die Ethik Jesu – Menschsein wie Jesus. V. Tod und Auferweckung. Der Anspruch Jesu in nachösterlichen Deutungen.

Jede Einheit ist dreifach gegliedert in „Vorüberlegungen" (1. Didaktische Aspekte. 2. Ziele. 3. Methodische Hinweise), „Thematische Darstellung" und „Arbeitsmaterialien" (1. Gesprächsanregungen – jeweils „Impulse und Fragen" sowie „Kontrastthesen". 2. Medien. 3. Literatur).

Der formalen Beherrschung des Stoffes entspricht die sachliche Bewältigung des umfangreichen Themas. F. informiert souverän und ausgeglichen vom heutigen Stand der historisch-theologischen Jesusforschung aus. Das schließt Akzentsetzungen nicht aus. So die Herausarbeitung des Verhaltens Jesu als Äußerung seines Anspruchs neben seiner Verkündigung. Die Behandlung der letzteren enthält Beherzigenswertes zur Frage der Hoheitstitel Jesu (94–99) und eine aufschlußreiche Charakterisierung der Jesusnachfolge im Vergleich mit rabbinischer „Jüngerschaft" (99f). Die Betrachtung von Jesu Tod und Auferweckung gewinnt vor allem durch den nicht gerade geläufigen Hinweis, daß dabei „der von Jesus verkündigte Gott zur Debatte stand" (137). „In der Auferweckung Jesu hat zunächst und zuallererst Gott sich als derjenige erwiesen, als den Jesus ihn verkündigte" (138). Die Frage des Grabes Jesu ist zwar ein Nebenproblem, kann aber – gerade in der Erwachsenenbildung – heftige Diskussionen auslösen. F. geht darüber zu schnell hinweg (137). Und das angeführte traditionelle Argument für das leere Grab (137) ist spätestens mit der differenzierten Erörterung von A. Vögtle, die F. selbst erwähnt (137 Anm. 10) und vorstellt (157), fragwürdig geworden.

Die Konzentration auf eine Reihe von Schwerpunkten im ganzen und bei den Einzelthemen ist ansonsten aber ein Vorzug dieses Buches. Der Praktiker wird sich über die „handlichen" und übersichtlich gestalteten Einheiten freuen. Seiner didaktischen Aufgabe dienen sowohl die brauchbare Benennung der Ziele – in der Schule werden auch abfragbare Ergebnisse verlangt – wie die konkreten methodischen Hinweise für die verschiedensten Situationen (z. B. 57). Auch die „thematische Darstellung" ist didaktisch aufbereitet. Bei der Durchführung des Nachfolgethemas z. B. wird sich jeder Referent mit Freuden der griffigen Punkte des schon erwähnten Vergleichs zwischen Jesus und den Rabbinen (99f) bedienen. Schätzen wird man auch die vorgeschlagenen Tafelskizzen. Sie könnten noch zahlreicher sein; in den Einheiten II, III und IV fehlen sie ganz. Dafür nennt F. aber eine Fülle von sonstigen Arbeitsmaterialien wie Filme, Dia-Serien, Schallplatten

und dgl. Die angegebene Literatur wird nicht nur aufgezählt, sondern Titel für Titel kurz charakterisiert und eventuell auch kritisiert.

Schließlich dürften auch der gut lesbare Stil und die ansprechende äußere Form mit dem gefälligen, sorgfältig gearbeiteten Satzspiegel diesen Projektentwurf empfehlen.

Bochum Walter Radl

VI.

Bouyer, Louis: **Das Wort ist der Sohn.** Der Weg der Christologie. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1976. 542 S. (Theologia Romanica Bd VIII) geb. sfr/DM 79.–

Romanica non leguntur! Diese Klage vieler Verleger, die es mit dem Übersetzen französischer Theologen versuchen, möge sich, so kann man hoffen, für dieses Werk nicht bewahrheiten. Bouyer, der bekannte französische Oratorianer, legt hier, als eine Art Summe seines umfangreichen schriftstellerischen Schaffens, eine Christologie vor, die im Konzert der neueren Jesusbücher nicht nur bestehen kann, sondern in mancher Hinsicht ergänzend und weiterführend ist. Die Stärke dieses Buches – und damit zugleich seine Angriffsflächen – liegt in der synthetischen Kraft des Vf. Zugleich verfügt Vf. über eine umfassende Kenntnis nicht nur der deutschen und französischen, sondern vor allem auch der skandinavischen und angelsächsischen exegetischen und theologischen Literatur. Das alles rechtfertigt es, diesen christologischen Entwurf eingehender zu besprechen.

Das Werk behandelt 1. die Vorbereitungen des Christusgeschehens (AT), 2. dessen Verkündigung (NT) und 3. den theologiegeschichtlichen Weg der Christologie. Dieser in etwa klassische Rahmen wird nicht einfach mit historischen Daten gefüllt, er wird als klar formuliertes theologisches Programm durchgeführt, das Vf. in der Einleitung situiert: Es geht darum, den traditionellen Traktat De Revelatione und die systematische Christologie wieder zu vermitteln, indem die Christologie „auf dem Weg einer Lehre vom Wort Gottes" angenähert wird (11). B.s Christologie setzt als Theologie des Wortes an, eines Wortes, das „jeder, auch einer totalen menschlichen Erfahrung gegenüber transzendent" bleibt (57), das also aus keiner Erfahrung ableitbar ist. Wahrung der radikalen Transzendenz des Gotteswortes heißt aber nicht Reduktion aller Theologie auf das Wort bzw. auf Christus. Vf. lehnt den Versuch ab, „Jesus sich durch sich allein erklären" zu lassen (16). Wort Gottes geht den Menschen an und geht in seine Geschichte ein. So ist das Grundpostulat der Christologie, „daß man Christus nicht isoliert", sondern ihn „in der Gesamtgeschichte der Menschheit" situiert (17). „Dies besagt nicht, daß Offenbarung auf Geschichte reduziert wird, wohl aber, daß das Wort Gottes mit Geschichte, in der es sich ausdrückt und durchsetzt, so eng verknüpft ist, daß Geschichte und Offenbarung untrennbar werden" (59).

Dieser Ansatz versteht sich nicht nur als Position zwischen Barth und Pannenberg, sondern auch als Korrektur des christologischen Erbes der katholischen Schultheologie. Wie Vf. im sehr anregenden 3. Teil zeigt, gibt es nicht nur in der protestantischen Christologie eine „christologische Engführung" als Reaktion auf die liberale Reduktion des Christusereignisses auf ein rein geschichtsimmanentes Phänomen: diese horizontale Reduktion reagiert wiederum nur auf eine vertikale Reduktion, die – von Duns Scotus herkommend (446ff) – den Zweck Christi allein in seiner einzigartigen Individualität und seiner vollkommenen Ausrichtung auf Gott sieht (16, 448f), so daß nicht mehr ersichtlich wird, wie neben diesem „vollkommenen Anbeter" (wie die Ecole française Christus sah) überhaupt noch Platz für eine Menschheit und eine Welt bleibt. Vf. zeigt, wie eine gewisse, einseitig vom skotistischen Inkarnationsmotiv herkommende Christologie letztlich einen Gott annimmt, „der den Tod des Menschen bedeutet", und wie diese Christologie mit einem Tod Gottes enden mußte, „damit der Mensch anfangen kann zu leben" (479): in dieser tragischen Aporie endet eine Christologie, die Christus „in seiner bloß individuellen Beziehung zu Gott betrachtete und von seiner Beziehung zur übrigen Menschheit absah" (ebd). Deshalb will Vf., als Weg zu einer erneuerten Christologie, konsequenter das „propter nos homines et propter nostram salutem" herausarbeiten (16).

Eine vom Wort ausgehende Christologie steht notwendig vor der Frage, wie Gotteswort im Menschenwort vernehmbar ist. Das Programm dieses Werkes ist es, den „Wegen und Wanderungen des Wortes" (127), der „Geschichte des Gotteswortes unter uns" (58) nachzugehen. In einer streng theologischen Perspektive versteht Vf. diese Geschichte (in der Sicht des Irenäus) als eine progressive „Gewöhnung" des Wortes „an ein Leben mit den Menschen" (351). Diese Geschichte ist aber zugleich die der Gewöhnung des Menschen an das Leben mit diesem Wort. Deshalb ist die Verstehensgeschichte des Wortes (und d. h. heute die Arbeit der historisch-kritischen Exegese) theologisch ebenso relevant wie dessen Wirkgeschichte. Einen Großteil seines Werkes widmet Vf. dem, was er „die Kritik der Kritik" nennt (21, 160, 178); gerade ein christologisches Einsetzen beim Wort erfordert „eine eindringlichere Kritik: die Kritik dessen, was die Bibelkritik bisher zu unternehmen behauptet und tatsächlich durchgeführt hat" (21).

Vf. zeigt, daß einerseits die kritische Auseinandersetzung mit der Schrift nicht erst mit Reimarus einsetzt, sondern in der Struktur des Gotteswortes im Menschenwort selbst grundgelegt ist und bereits innerbiblisch in der ständigen relecture dieses Wortes ihr Modell hat, und wie anderseits, von der Sache her zu einer ständigen Revision der Vorurteile genötigt, „der Fortschritt der Bibelwissenschaft in den letzten fünfzig Jahren verstanden werden kann als die fortschreitende Selbstfindung einer echt wissenschaftlichen Deutungsmethode" (27f). Vf. läßt sich voll auf die Fragen der kritischen Exegese ein, fordert aber, mit z. T. polemischer Vehemenz, eine ständige Revision vieler gängiger Hypothesen im Licht der allgemeingültigen Methoden der Geschichtswissenschaften (165ff, 192ff).

Es kann hier nicht auf die Einzelheiten dieser „Kritik der Kritik" eingegangen werden, noch auf die Fülle alttestamentlicher Themen, die im ersten Teil behandelt werden (21–154). Hingewiesen sei nur auf die wichtigen Beobachtungen über das Verhältnis von Mythos und Ritus (76–89; vgl. vom Vf. „Mensch und Ritus", Mainz 1964), über das „Gedächtnis" im AT (80ff), über das Opferverständnis (145ff).

Wie das NT alle diese „Vorbereitungen" (19) „synthetisiert in einer Gestalt von transzendenter Neuheit" (157), in Christus, das entfaltet der Hauptteil (157–348). Vf. lehnt es freilich ab, „das Ereignis Christi auf den bloßen Übergang des Impliziten zum explizit Offenbaren einzuschränken" (159).

Wieder beginnt Vf., wie im atl Teil, mit einer ausführlichen „Kritik der Kritik". Am Ende dieser kritischen Sichtung des Wegs der ntl Exegese steht die Feststellung, daß die progressive Wiedergewinnung eines „Jesus der Geschichte" Einigung über eine „Minimalbasis" hinsichtlich Jesu eigenem Anspruch erbrachte und „daß diese minimalen, von den Nachbultmannianern selber als unangreifbar erklärten Restbestände schon genügen, um die Urkirche in ihrer christologischen Weiterentfaltung zu rechtfertigen" (176; vgl. 199). Aber die „Kritik der Kritik" kann, so Vf., weitergehen. Gestützt besonders auf die skandinavische und angelsächsische Exegese versucht er, das Postulat „einer mehr oder weniger absoluten Diskontinuität zwischen Jesus und der Kirche" (178) kritisch zu destruieren und zu zeigen, daß ein kirchlicher „Sitz im Leben" der Verkündigung nicht notwendig eine Verfälschung der Absicht Jesu ist (198). Das setzt freilich voraus, daß der Weg von Jesus zur Kirche nicht rein geschichtsimmanent erklärt werden kann.

Christologisch erbringt die „Kritik der Kritik" aber noch mehr. Das „Evangelium Christi" erschließt, zumindest implizit, bereits das „Evangelium de Christo". Dies wird am Problem des Hoheitstitel ausgeführt. Die schöpferische Synthese, die sie darstellen, ist letztlich nur von Jesu ureigenem Anspruch her zu verstehen (203). An Jesu Agape-Verkündigung wird gezeigt, wie diese, innerlich folgerichtig, zur Passion führen muß und zugleich deren Sinn im voraus anzeigt: daß Gottes rettende Liebe hier zur eschatologischen Gnadentat schreitet, zur Neuschöpfung des Menschen (224), wie sie dann im Osterereignis offenbar wird (242–257).

In der Darstellung der urkirchlichen Christologie setzt Vf. bei den Petruspredigten der Apg an, deren archaischer Charakter oft betont wurde (258ff). Der universalistische Horizont der paulinischen Christologie, besonders deutlich in der Adam-Christus-Typologie, entfaltet den impliziten Anspruch der Verkündigung Jesu. Der Leser wird vielleicht überrascht sein, daß Vf. die Christologie des Mk nach Mt und Lk behandelt und sie stark in die Nähe zu Joh rückt. Er beruft sich dazu auf bedeutende, auch jüdische Exegeten, und nicht zuletzt auf die Intuition des alten C. F. Baur (316–331).

Auch von der im 3. Teil behandelten kirchlichen Entwicklung der Christologie gilt, daß sich Ereignis der Offenbarung und dessen Aufnahme in der Geschichte ständig überschneiden (351). Hinter diesem Schlußteil des Buches steht eine ganze Theologie der kirchlichen Verkündigung. Sie ist nicht nur Lehrentwicklung, sondern, mit allen ihren Krisen, ist sie mit der eschatologischen Situation der Kirche, „mit der Ausbreitung des Evangeliums Christi ‚bis zu den Enden der Erde' verbunden" (352). Die Urform dieser Christologie, die es heute wiederzugewinnen gilt (526ff), sieht Vf. in der Eucharistie, „in der sich die Selbstmitteilung des Wortes ihre eigene Antwort erweckt" (352).

Den Durchblick durch die großen Fragerichtungen der kirchlichen Christologie gliedert Vf. in 4 Perioden, die, sehr zusammengefaßt, 1. die Frage nach der Gottheit des Logos (bis Ende 4. Jh.), 2. die Frage nach der vollen Menschheit Christi (bis Ende der Patristik), 3. die Frage nach dem „Warum?" der Inkarnation (Anselm, Thomas, Skotus) und 4. die Schulchristologie und ihre Aporien betrifft. Das Werk schließt mit „Systematischen Überlegungen" zu einer heutigen Christologie. U. E. gehört dieser ganze Ab-

schnitt zu den besten Einführungen in die Grundfragen der kirchlichen Christologie, die heute angeboten werden.

Die profunde Kenntnis der Vätertradition ist von früheren Werken des Vf. her bekannt. Relativ ausführlich wird die Christologie des Thomas behandelt („Eine Christologie, die nicht mehr ihresgleichen gefunden hat" 424). Vf. macht besonders auf die Bedeutung der faktischen Gleichsetzung von gratia unionis und gratia capitis aufmerksam (430), d. h. der persönlichen Gnade Christi und seiner Gnade, insofern er Haupt und Mittler ist. Hier sieht Vf. einen Hauptpunkt für einen systematischen Neuansatz der Christologie, denn dies zeigt: „Was Christus mit Gott verbindet, trennt ihn keineswegs von uns, dem Rest der Menschheit, stiftet vielmehr zwischen ihm und uns allen eine innige Verbindung, die genauso einzigartig ist wie die erstgenannte" (482). Von hier aus führt ein Weg heraus aus der falschen Isolierung Christi, zurück zu jener biblischen und patristischen Schau, die Christus als Haupt solidarisch mit der ganzen Menschheit sieht. Vf. betont ferner die eminente Bedeutung des von der Schultheologie sträflich vernachlässigten großen Traktats über das Leben Christi bei Thomas (434). In ihm sieht er den selten erreichten Höhepunkt einer echt theologischen Vita Christi, in der die Christologie noch nicht „in eine abstrakte Lehre und eine übersteigerte Frömmigkeit" zerbrochen ist (354).

Freilich detektiert Vf. hier bereits Spuren jener Wende zum Subjektivismus, der zu den neuzeitlichen Bewußtseinschristologien führen wird (493). Mit der devotio moderna beginnt die „rasch herrannahende Woge der Psychologie", der die überzüchteten metaphysischen Spekulationen nicht standhalten können (450). Die Flucht aus der immer abstrakteren Theologie in die biographische Jesuspsychologie (457) ist nach Vf. der katholischen wie der protestantischen Christologie zum Verhängnis geworden, und nur „eine Rückkehr zu einer wirklich theologischen Christologie" (452) kann hier einen neuen Weg öffnen. Die liberale „Jesuologie" wie die kenotische Christologie des 19. Jh. mußte an der Ausweglosigkeit einer solchen Bewußtseinschristologie scheitern (465–474), denn, so stellt Vf. mit E. Mascall fest: „It is indeed both ridiculous and irreverend to ask what it feels like to be God incarnate" (474). Wenn es aber sinnlos ist, zu fragen, „wie man sich als menschgewordener Gott fühlt", so ist doch nicht das Anliegen der Bewußtseinschristologien gänzlich verfehlt. Diesen positiven Kern versucht Vf. in den Schlußüberlegungen fruchtbar zu machen. Er sieht ihn darin, daß „die ganze menschliche Wirklichkeit Jesu die ewige Beziehung, in der er mit dem Vater steht, für uns überträgt und übersetzt" (515), darin, daß Jesu ganze Existenz Ausdruck und Übersetzungsgestalt seines ewigen Sohnseins ist (518).

Von hier aus kann B., Gedanken Pannenbergs weiterführend, einen neuen Zugang zur Frage des Wissens Jesu vorschlagen, der die Aporien der Scholastik und der Kenotiker vermeidet (525f); er kann, vom zentralen Gedanken der Sohnschaft her, die Geschichte von Gotteswort und Menschenantwort als eine in Christus rekapitulierte und neu eröffnete Geschichte der göttlichen mit der menschlichen Freiheit zeichnen und so die Positiva der christologischen Humanismen integrieren, wie dies neuerdings H. Urs von Balthasar in seiner Theodramatik (Bd. II, 1, 170–228) unternimmt.

Es ließe sich noch auf viele anregende Sichten dieses Werkes hinweisen, zugleich muß freilich gesagt werden, daß vieles eben nur Anregung, Aperçu bleibt. Und dies dürfte wohl eine echte Schwierigkeit für den deutschen Leser bedeuten. Das immense Wissen des Vf. wird, in sehr angelsächsischer Manier, mit bewußtem Understatement vorgelegt. Das macht sich besonders in der äußerst summarischen Zitierweise bemerkbar, in der Nonchalance, mit der nur die Autoren zitiert werden, die Vf. wichtig erscheinen, in der fast provozierend wirkenden Art, bevorzugt ältere Exegeten zu zitieren, um zu zeigen, daß „schon damals ..." Der literarischen Gattung nach ist dieses Werk „dilettantisch", was jenseits unserer theologischen und kulturellen Landesgrenzen durchaus nicht abwertend klingt. All das gehört freilich zu jenen kulturellen Schranken, die bewirken, daß man so wenig über diese Grenzen blickt. Dennoch, hier lohnt es sich.

Fribourg (Schweiz) Christoph von Schönborn

VII.

Oberlinner, Lorenz: **Historische Überlieferung und christologische Aussage.** Zur Frage der „Brüder Jesu" in der Synopse. – (Stuttgart): Kath. Bibelwerk (1975). 396 S. (Forschung zur Bibel 19) kart. DM 64.–

Diese Freiburger Dissertation eines Schülers von Anton Vögtle geht einer heiklen Frage nach und zeigt an den betreffenden Texten (Mt 1,25a; Lk 2,7; 1,34; 2,41–52; Mk 6,3 par; Joh 19,25–27; Mk 15,40f; 3,20f.31–35), die er über J. Blinzlers einschlägige Untersuchung hinaus (Die Brüder und Schwestern Jesu, SBS 21, 1967) noch einmal literarkritisch, form- und redaktionsgeschichtlich gründlich befragt, daß die bisherigen Untersuchungen methodisch unzureichend vorgingen.

Beide Gruppen, jene die diese Texte als Zeugnisse für das Vorhandensein einer glaubwürdigen Tradition von leiblichen Brüdern und Schwestern Jesu (so nahezu einhellig die prot. Exegese) oder als historisch zuverlässige Hinweise auf das Gegenteil verstanden (lediglich „Vettern und Basen", so vor allem die kath. Exegeten), haben diese Überlieferungsstücke einseitig historisch (miß-)verstanden, da sie nicht beachteten, daß es sich bei all diesen Texten um Stücke urchristlicher christologischer Verkündigung handelt, bei denen sich der historische Kern nicht leicht ermitteln läßt, wobei noch zu beachten ist, daß der Rückschluß von vermuteter Traditionsvorlage auf die Wirklichkeit selbst mit exegetischen Mitteln nicht zwingend geführt werden kann. Entschieden wehrt sich O. auch dagegen, alle Stellen, an denen Brüder und Schwestern Jesu im Neuen Testament erwähnt werden, miteinander zu einer systematischen Gesamterhebung historischer Art zu harmonisieren, da die verschiedenen Stücke nachweislich verschiedenen Überlieferungsschichten zugehören und damit auch von verschiedenen theologischen Intentionen geprägt sind. Daher auch wendet sich O. in gründlicher Einzeluntersuchung den markinischen Stücken zu, um bei ihnen festzustellen, was der Tradition und was der markinischen Redaktion wohl zuzurechnen ist. Mk 3,20f. 31–34 kommt er zu dem Ergebnis, daß es hier um die Frage nach den Kriterien der Zugehörigkeit zur „Familie Jesu" geht, wobei der Hinweis auf die (leiblichen) Verwandten Jesu lediglich Vorwurf, Folie, Kontrastelement sein kann ohne beweisbaren historischen Wert. Allerdings scheint hier die Tradition Jesus leibliche „Brüder und Schwestern" wenigstens zuzutrauen. Die Frage darf aber nicht durch den Hinweis auf Mk 6,3 par vorschnell gelöst werden. Denn ein innerer Bezug läßt sich nicht für die Tradition selbst, sondern höchstens für Markus nachweisen. Dieser aber hat die Überlieferung historisch nicht verdeutlicht, im Gegenteil, er hat durch die Verbindung mit Mk 3,20f dieses Stück „typisiert" und damit „enthistorisiert".

Anders aber steht es um Mk 6,3, denn dieser Vers läßt erkennen, daß „die Tatsache der Existenz leiblicher Brüder Jesu offenbar in der urchristlichen Überlieferung fest verankert (war) und auch ohne Bedenken tradiert (wurde)" (355). Der Hinweis auf Schwestern scheint später hinzugewachsen zu sein. Allerdings fehlt auch hier ein Hinweis, daß die markinische Redaktion diese Überlieferung historisch unterstrichen oder verifiziert hat. Für Markus bedeuten diese biographischen Angaben einen Hinweis auf „Jesu totales Menschsein; er verrät in keiner Weise die Absicht, sie zu relativieren" (345). Nach O. war die Überlieferung von (leiblichen) Brüdern und Schwestern Jesu „offensichtlich (für Mk) ... nicht nur kein Problem, sondern (diese Vorgegebenheit) wurde von ihm christologisch interpretiert und als Zeichen der geheimnisvoll verborgenen Gottessohnschaft Jesu in sein Evangelium eingeordnet" (356). „Diese Feststellung impliziert aber auch, daß Mk für die Darstellung dieser seiner theologischen und christologischen Grundintention auch die unserer Ansicht nach nicht biographisch fixierte Überlieferung von der Bestimmung der ‚neuen Familie' (3,31–35) dieser Darstellung vom verborgenen Sohn Gottes so dienstbar machen konnte, daß die ursprünglich nicht auf die Personen der Mutter und der Brüder als historische Größen ausgerichteten Angaben einen ‚biographischen' Inhalt bekamen; d. h. es läßt sich die Vermutung wagen, daß Mk, wenn er 3,31–35 von Brüdern Jesu spricht, diese im Lichte der Perikope 6,1–6a verstand und interpretierte" (ebda).

Mit diesem unter ständiger Methodenreflexion, gründlicher Beherrschung und sorgfältiger Anwendung der heute verfügbaren Methoden gewonnenen Ergebnis stellen sich jedoch zahlreiche weitere Fragen. Inwieweit bietet das übrige NT ähnliche, in der Tradition „biographisch" vorgegebene Hinweise auf Jesu Herkunft? Wodurch kann der historische Glaubwürdigkeitsgrad dieser Hinweise verstärkt oder doch eindeutiger bestimmt werden als bisher, gerade bei Berücksichtigung der kerygmatischen Charakters aller diesbezüglichen Texte der Evangelien? Wie kam es später zu der gegenläufigen Tradition, wie sie in der den Vorgeschichten des Mt- und Lk-Evangeliums zugrundeliegenden Überlieferungsschicht sich feststellen läßt? Das 4. Evangelium jedenfalls sah keinen Widerspruch zwischen dem Hinweis auf die vorweltliche Existenz des einziggezeugten Sohnes Gottes und dem Verweis der „Juden" auf den irdischen Vater Jesu (vgl. Joh 1,45f; 6,42f; 7,27f). Die Frage nach den „menschlichen" Umständen der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes bleibt beim Vierten Evangelisten jedenfalls offen, obwohl er eine Generation nach Markus anzusetzen ist. Und wie verhält sich der von O. festgestellte Überlieferungsbefund zu dem, was dann ab dem 2. Jahrhundert nach Christus allgemeine Überzeugung der Christenheit wurde, daß Jesus Gott ohne Mitwirkung eines Mannes sein Leben verdankt? Die im Titel aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von vorgegebener (historischer?) Überlieferung und christologischer Aus-

sage erlangt auf der Ebene der Dogmenentwicklung eine verdichtete Valenz. Gerade an dieser Arbeit zeigt sich erneut, daß die Exegese ohne das Gespräch mit der Theologie, vor allem der dogmatischen Hermeneutik allein nicht zu verbindlicher Gültigkeit für den Glauben der Kirche zu führen vermag. Nicht zu übersehen ist jedoch der Nebeneffekt dieser Neuuntersuchung der Tradition von „Brüdern" Jesu, daß auch der Gang der dogmengeschichtlichen Entwicklung einer erneuten Methodenreflexion bedarf.

Passau Otto Knoch

VIII.

Schumann, Olaf H.: **Der Christus der Muslime.** Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur. – Gütersloh: Gerd Mohn (1975). 267 S. (Missionswissenschaftliche Forschungen, hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft Bd 10) kart. DM 35.–

Diese Untersuchung ist ein willkommener Beitrag zur Förderung des Religionsgesprächs zwischen Christentum und Islam. Sie konzentriert sich auf einen zentralen Streitpunkt zwischen den beiden Religionen und bemüht sich, die christologischen Stellungnahmen in der arabisch-islamischen Literatur vom Koran bis heute darzustellen. Vf. erhebt keinen Anspruch auf auch nur annähernde Vollständigkeit, dafür wäre der Rahmen der vorliegenden Arbeit hoffnungslos zu eng. Er versucht vielmehr, repräsentative Positionen zu berücksichtigen.

In einem ersten Teil befaßt er sich mit der klassischen Literatur der Vergangenheit. Er analysiert mit Akribie und gutem Erfolg die Stellungnahme des Korans in ihren wichtigsten Zügen, als Ausgangspunkt für die gesamte spätere Literatur und als für den muslimischen Gläubigen göttlich sanktionierte Lehre (24–47). Dann wendet sich Vf. einem Apologeten, ʿAlî Rabban at-Tabarî, zu (48–71). Ein klassischer Schriftsteller, al-Ǧâḥiz (72–91), zwei bedeutende Theologen, Ibn Hazm, Vertreter des strengen Traditionalismus in Spanien, und Gazâlî, der große Vertreter der „modernen" ashʿaritischen Schule (92–105), endlich die Mystiker (106–109) werden nach ihrer jeweiligen Position befragt.

In der Literatur der modernen Zeit (Teil II) wählt Vf. ausschließlich ägyptische Autoren aus: den bekannten Reformator und Apologeten Muḥammad ʿAbduh und die von ihm abhängige Manâr-Schule (111–137), eine Kontroverse zwischen Ŝaltût und Gumârî um die Wiederkunft Christi (138–144), den berühmten Schriftsteller ʿAbbâs Maḥmûd al-ʿAqqâd (145–166) und Fatḥî ʿUtmân (167–186).

Im dritten Teil seiner Arbeit setzt sich Vf. mit den Argumenten und den Vorstellungen der hier untersuchten Werke auseinander. Er führt das Gespräch mit seinen Autoren unter zwei umfassenden Themen: Der Mensch angesichts Gottes (187–202), und Gott und der Mensch (203–212). In dieser mit Ernst und Umsicht geführten Diskussion sichtet Vf. die von Muslimen angewandten Methoden und eingeschlagenen Wege auf ihren Dialogwert hin: Polemik, Religion und Vernunft, Tradition, bestimmte, für Christen willkürlich anmutende Auswahl unter den Angaben des Neuen Testaments. Dann werden einige Themen erörtert, die in der untersuchten modernen Literatur auftauchen: Politik und Religion (Begriff des „Reiches Gottes"), Frage des Leidens, Gottesvorstellung, Religion und Atheismus, Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, Religionstheologie, Christologie.

In zwei Anhängen gibt dann Vf. zwei Auszüge, einen aus dem Werk von ʿAlî at-Tabarî (213–225) und einen aus dem Christus-Buch von Fatḥî ʿUtmân (226–241). Das Buch schließt mit einem guten Literaturverzeichnis, einem Personen-, Ort- und Sachregister und einem Glossar.

Alle Teiluntersuchungen dieser Arbeit sind durchweg zuverlässig und von guter wissenschaftlicher Qualität. Exkurse und manchmal ausgedehnte Fußnoten bringen oft zusätzliche interessante Überblicke über den historischen Hintergrund und die theologische Gedankenwelt der jeweils anlysierten Texte und ermöglichen somit ein besseres Verständnis dieser Texte. Weniger zufriedenstellend scheinen mir die Ausführungen über Ibn Hazm und Gazâlî, über die Ṣûfîs (Mystiker) und über die Kontroverse zwischen Ŝaltût und Gumârî.

Gut und als ein deutlicher Fortschritt über die Position mancher vor allem evangelischen Theologen (vor allem Kraemer und seiner Schüler) zu bewerten ist die vom Vf. bezogene Stellung in der Einleitung (10–24). Ohne jemals der sorglosen Nivellierungsversuchung zu erliegen, will er damit beginnen, den Islam als Religion und Glauben ernst zu nehmen. Er sucht, soweit es für einen Außenstehenden möglich ist, durch „einen Blick ins Innere, in die lebendige und bewegende Mitte" des Islams, diesen zu verstehen (17). Durch Erfahrung des mühsamen Suchens nach diesem gerechten und richtigen Verständnis hofft Vf. bei sich und bei den Lesern „die Erkenntnis festigen" zu können, „daß jede Religion ihre eigene Glaubenswelt besitzt, die sich letzlich nur im Mitleben und Mitdenken, nicht jedoch im distanzierten Sezieren erfassen läßt. Dem Christen jedoch, der sich auf die Auseinandersetzung mit den Glaubensaussagen und Überzeugungen von Nichtchristen einläßt, wird nur auf diese Weise der ganze Ernst eines anderen Glaubens sichtbar. Und erst dann kann er nicht nur, sondern er muß von dem Kern seines eigenen christlichen Glaubens aus Stellung nehmen zu dem, was etwa den Muslim in seinem Glauben bewegt" (17).

Gerade das hat Vf. in diesem Buch auf weiten Strecken mit gutem Erfolg versucht.

Münster Adel Th. Khoury

Weimar, Peter/**Zenger,** Erich: **Exodus.** Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels. – Stuttgart: KBW Verlag (1975). 180 S. u. 1 Kartenskizze (Stuttgarter Bibelstudien Bd 75) kart. DM 18.–

Das originelle und interessante Buch ist die Nebenfrucht von Vorarbeiten zu einem Kommentar zu Exodus und Numeri, den die beiden Vf., jeder bereits in der Pentateuchforschung ausgewiesen, gemeinsam herausgeben wollen. Es gliedert sich in vier Kapitel. Das erste behandelt das Buch Exodus, das zweite die älteste Exodusgeschichte, das dritte den Exodus als geschichtliches Ereignis, das vierte unter der Überschrift „Erinnerungen an den Exodus – Impulse zur Freiheit" Nachwirkungen in der späteren alttestamentlichen Tradition.

Das wissenschaftliche Hauptgewicht liegt auf dem zweiten Kapitel, das auch an Umfang die anderen bei weitem übertrifft. Leider wird seine einigermaßen kühne These nicht begründet, sondern als – in dem zu erwartenden Kommentar – bereits begründet vorausgesetzt und hier nur entfaltet, so daß eine Auseinandersetzung mit ihr einstweilen nicht möglich ist. Es handelt sich um die Rekonstruktion einer alten, vorjahwistischen Darstellung des Auszugs aus Ägypten, die in den jetzigen Text von Ex 5–15 eingegangen ist und dort nunmehr 37 masoretische Verse bzw. Versteile ausmacht, also einen ziemlich kleinen Bruchteil des Ganzen. Dieser alte Text besteht aus drei sehr schön – fast zu schön! – gegliederten Teilen, die die Verfasser überschreiben: Dienst für Pharao, Dienst für Jahwe, Furcht Jahwes. Die Überschriften zeigen schon, daß die Intention eine theologische ist. Wir haben geradezu „ein Stück theologischer Auseinandersetzungsliteratur" vor uns (91), entstanden zu einer genau anzugebenden Zeit und mit einem noch erkennbaren Zweck, nämlich im 10. Jahrhundert v. Chr. bei jahwetreuen Kreisen aus dem Norden Israels, die in Jerusalem gegen das Königtum Davids protestieren. Beim Frondienst in Ägypten ist an die Dienstleistungen zu denken, zu denen David seine Untertanen heranzog, und die Rettung am Meer, in der die Rede des Mose Ex 14,13a.14 geradezu eine „Anti-Kriegsansprache" genannt werden kann (63), wird dem politischen Anspruch des davidischen Königtums entgegengestellt. Auf exegetische Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, dazu wird nach dem Erscheinen des Kommentars die Zeit sein. Hervorgehoben sei immerhin die Deutung des Mirjamliedes Ex 15,20f im Zusammenhang der Philisterkriege Davids mit der in der Tat verführerischen Parallele 1Sam 18,6f.

Aus den übrigen Kapiteln braucht hier nur weniges genannt zu werden. Im ersten wird eine genaue Disposition des Buches Exodus in sieben Teile postuliert, die gegeneinander durch „Struktursignale" abgegrenzt sind; für das heute wieder einsetzende Bemühen um die Endredaktion sind solche Beobachtungen wertvoll. Das dritte Kapitel entfernt sich nicht weit von dem geläufigen Geschichtsbild, wie es etwa S. Herrmann in seiner „Geschichte Israels" gezeichnet hat; die Annahme einer Pestepidemie (S. 114f) schmeckt ein wenig nach der rationalistischen Bibeldeutung vergangener Zeiten. Die Texte, die das vierte Kapitel behandelt, sind recht divergent, auch was ihre Beziehung zum Exodus angeht: 1 Kön 12, Amos, Ez 20, Deutero- und Tritojesaja, Judit, Ester LXX, Weisheit, Salomos. Um so eindrucksvoller tritt damit das Ziel der Vf. zutage, den Exodus als eine immer wieder neu erfahrene „Befreiungsgeschichte" deutlich zu machen.

Das ist natürlich auch für den Nichtexegeten lesenswert und wird es bleiben, auch über die abklingende Mode der „Exodustheologie" hinaus, der die Vf. ein wenig, aber nicht allzusehr verpflichtet sind. Der Exeget sieht mit Spannung dem angekündigten Kommentar entgegen. In der Beurteilung der älteren Pentateuchtradition gewinnen gegenwärtig nach einer im ganzen konservativen Periode fortschreitend kritische Stimmen Raum. Es scheint, daß die beiden Vf. dazu einen Part von Gewicht beitragen werden.

Göttingen Rudolf Smend

Das Buch der Preisungen. Verdeutscht von Martin Buber. – Heidelberg: Schneider. (1975). 209 S. (Die Schrift. Sonderausgabe aus Bd 4: „Die Schriftwerke") Ln DM 19.20

Für jemanden, der wie der Rez. über ein Jahrzehnt für die neue ökumenische Übersetzung des Psalters verantwortlich war, ist es immer wieder reizvoll, mit einer anderen Übersetzung konfrontiert zu werden. Das gilt in außergewöhnlicher Weise für die neu aufgelegte deutsche Ausgabe des Psalters von M. Buber. Begibt sich der Leser der gängigen Bibelübersetzungen in die Gefahr, allzu leicht bei einer modernen, flüssigen und leicht lesbaren Wiedergabe darauf zu vergessen, daß er es nicht mit dem Urtext zu tun hat, so weist ihn Buber auf Schritt und Tritt darauf hin. Das herbe, ungewöhnliche, oft nur schwer verständliche Deutsch, die vielen Neuprägungen, die eigenartige Syntax stoßen geradezu zwangsläufig auf das hinter dieser Sprache aufscheinende hebräische Original hin. Man sollte vielleicht eher von Umsetzung als von Übersetzung sprechen. Eine solche Sprache geht nicht leicht ein, sie zwingt zum bohrenden Nachdenken und Auseinandersetzen, ehe sie das Geheimnis des Textes preisgibt. Sie zeigt an, welche Räume zwischen der Welt des Psalters und unserem modernen Abendland liegen. Gerade darin sehe ich die besondere Aufgabe und Zielsetzung der Übersetzung von Buber, daß sie einen nicht zu schnell, vermeintlich fertig, aus der Arbeit am Psalter entläßt. Daher sollte man öfter zu dieser eigenwilligen Übersetzung greifen, denn sie regt immer wieder neu und unweigerlich dazu an, tiefer in die Welt der Psalmen einzudringen.

Regensburg Heinrich Gross

Becker, Joachim: **Wege der Psalmenexegese.** – Stuttgart: Kath.-Bibelwerk (1975). 141 S. (Stuttgarter Bibelstudien 78). kart. DM 18.–

Schon 1966 hat Vf. sich mit der Stuttgarter Bibelstudie 18: „Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen" zu einem ähnlichen Thema geäußert. Hier stellt er die verschiedenen methodischen Zugänge zu den Psalmen seit dem Kommentar von H. Gunkel (1929) vor, die seit etwa 50 Jahren in breitgefächerter und vielfarbiger Weise die Geheimnisse des Psalters aufschlüsseln wollen. Dabei wird mit Recht die formgeschichtliche Methode Gunkels (12–17) bevorzugt, denn mit dessen Einteilung der Psalmen in verschiedene Gattungen ist die Grundlage für jedes zukünftige wissenschaftliche Arbeiten an ihnen gelegt. Vielleicht mißt B. Tragweite und Ertrag der weiteren Methoden (z. B. kultischen, königsideologischen, bundesideologischen) zu sehr an ihrer Konformität mit Gunkel und distanziert sich recht kritisch von ihnen. Dagegen finden die frömmigkeitliche, kollektive und historisierende Psalmendeutung (73–111) weithin die Zustimmung des Vf. Denn in ihnen kommt am besten sein Verständnis über den jahrhundertelangen Entstehungsprozeß der Psalmen, vor allem die Neuinterpretation mancher Lieder in späterer Zeit zum Ausdruck. An den Pss 22. 69. 102 z. B. weist er nach, wie sie durch Aufnahme der Thematik von Deuterojesaja von der ursprünglich individuellen zur kollektiven Aussage gebracht wurden. Bei aller, auch innerkirchlichen Kritik an der bis heute trotzdem ungebrochenen Bedeutung des Psalters als offiziellem Gebetbuch unserer Kirche betont B. zu Recht, daß der Psalter die unverzichtbare „Infrastruktur der Frömmigkeit" (133) darstellt.

Aufs Ganze gesehen, bietet B. eine weitausholende und tiefgreifende Übersicht über die derzeitigen methodischen Wege zur Interpretation der Psalmen. Alle wesentliche Literatur ist berücksichtigt. Diese umfassende „Einleitung" in den Psalter kann vor allem auch Theologiestudenten nur nachdrücklich empfohlen werden.

Regensburg Heinrich Gross

Seybold, Klaus: **Bilder zum Tempelbau.** Die Versionen des Propheten Sacharja. Stuttgart: KBW Verlag (1974). 128 S. (Stuttgarter Bibelstudien 70) kart. DM 16.–

In zehn Kapiteln wird hier das Buch Sacharja dem interessierten Bibelleser in wissenschaftlicher Präzision und zugleich verständlicher Ausdrucksweise nahegebracht, gleichsam ein Beispiel dafür, wieviel kritische Wissenschaft gerade auch für weitere Kreise zum Verständnis eines biblischen Buches beizutragen vermag, wenn die richtige Form der Darstellung getroffen wird: Literarische Struktur und sprachliche Ausdrucksmittel des Buches Sacharja werden hier so analysiert und dargelegt, daß sich dem Leser immer weitere Aspekte und Dimensionen erschließen.

Kap. I klärt die literarkritischen Fragen, im wesentlichen die bewährten Lösungen zusammenfassend, wobei sich als Grundlage der Schrift ein Zyklus von sieben Visionen ergibt: 1, 8–15; 2, 1–4; 2, 5–9; 4, 1–6aα. 10b–14; 5, 1–4; 5, 5–11; 6, 1–8, von einem deuteronomistischen Redaktor in 1, 8–6, 15 unter ein Datum gestellt und später ergänzt.

Kap. II (24ff) bringt die Visionsschrift in Übersetzung mit Erklärungen zum Text, Kap. III (31ff) erläutert das Relationsgefüge im Zyklus der sieben Visionen, deren durchlaufender Faden in der vierten Vision einen Höhepunkt erreicht, während die Visionen I und VII, II und VI und III und IV einander entsprechen: Ein Zyklus mit innerer Symmetrie.

Kap. IV (40ff) beschreibt die Darstellungsformen. Vor allem beherrschen die Mittel des symmetrischen Aufbaus im Stil altorientalischer Bild- und Ornamentgestaltung die Struktur, aber nicht statisch, sondern Ruhe und Aktion wechseln und bilden ein dramatisches Szenarium. Die Einzelvision besteht jeweils aus vier Grundbestandteilen: (a) Eröffnung, (b) Visionsbeschreibung, (c) Erzählung der geschauten Ereignisse, (d) Wiedergabe der Deutegespräche. Ein Schema, das also die Nähe zum Traum- und Visionsbericht verrät, hier akzentuiert: es sind Nacht-Traumgesichte einer mitzuteilenden Wirklichkeit.

Meisterhaft verstand es der Autor auch S. 48ff in Kap. V (Struktur und Profil der Einzelvision) Forschungsüberblick und Darlegung zu verbinden und in Kap. VI (58ff) das Verhältnis zwischen Vision/Bild und Audition/Wort darzulegen. Hier begegnen Beobachtungen und Formulierungen, die nicht nur für das Sacharjabuch allein aufschlußreich sind, sondern für das Verständnis von Prophetie und Apokalyptik wichtige Beiträge liefern. In Kap. VII (64ff) und VIII (76f) werden die Bildmotive behandelt (Leuchter etc.) und auf ihren Ort in der Jerusalemer Tempelsymbolik zurückgeführt. Interessiert aber zurückhaltend nüchtern referiert und beurteilt Seybold die Möglichkeiten psychologischer Deutungen.

Das letzte Kapitel bringt den inhaltlichen Höhepunkt, die Darstellung von „Perspektive und Intention". Angesichts der persischen Friedens-Großmacht setzte sich der Prophet und Priester „Sacharja" mit der Frage auseinander, wie sich dazu Gottes Herr-Sein und der Wiederaufbau des Tempels verhält, und wie Israel nun unter diesen Umständen organisiert und regiert werden sollte. Für letzteres bot er ein dyarchisches Modell mit den beiden „Gesalbten", Davidide und Hauptpriester, das zwar Eingang in eschatologische Erwartungen gefunden, nicht aber zur Verwirklichung geführt hat, denn der Priester übernahm auch die Regentenfunktion. Wichtiger war aber das theologische Anliegen: Gottes Präsenz und Wirken in und über der durch Persien machtvoll beherrschten Welt transparent zu machen, die Weltreich-Idee bis in Details aufgreifend und zur Beschreibung der Gottes-Herrschaft benützend.

Zu diesem Zweck griff Sacharja auf den vorexilischen Tempel als imaginärer Visionsempfängnisstätte zurück: in ihm sah er die göttliche Welt repräsentiert und vom Tempelbau erhoffte er sich eine – wenn auch modifizierte – Restitution dieser Präsenz-Realität. Man könnte vielleicht noch weitergehen und sagen: Dynastiegründung und Tempelbau, im Alten Orient miteinander verbunden, sind modifiziert in Sacharjas Theologie eingegangen. Mit dem Bau des Tempels wird nicht mehr die davidische Dynastie als maßgebendes Komplement verbunden als vielmehr die Restitution der göttlichen Herrschafts-Präsenz. Wie die vorexilischen Propheten in ihrer Gottesauffassung die Dimensionen der politisch meßbaren Macht schon gesprengt haben, so auch Sacharja im Blick auf die – immerhin bejahte – Dynastie, was freilich im hierarchischen Bereich wettgemacht wurde, da die politisch-administrativen Gegebenheiten nun einmal vorhanden waren.

Seybold ordnet die sieben Visionen (98ff) den sieben Hauptfunktionen des Tempels zu: (1) Audienzort, (2) Ort des Völkergerichts, (3) Asyl/Schutzort, (4) Residenz und Verwaltungszentrum, (5) Ort der sakralen Gerichtsbarkeit, (6) Ort der Sühne und Reinigung, (7) Zentrum des weltweiten Gottesreiches.

Also eine durch Offenbarungsbereiche legitimierte Weissagung mit dem Zweck, die Legitimation und die Kontinuität des Jerusalemer Heiligtums ungeachtet der weltpolitischen Realität zu verbürgen; zwischen Prophetie und Apokalyptik, noch die Vermittlung zwischen irdischer Realität und „himmlischem" Sachverhalt erstrebend. Die spätere Apokalyptik stand vor allem unter dem Schock des entweihten Heiligtums, Sacharjas Prophetie begleitete den Tempelbau – als eine Art Bilderfries in Worten, daher in sich bewegt, dramatisch ablaufend, die Effekte gedoppelt durch Bild und Wort.

S. 107–110 faßt die Ergebnisse übersichtlich und eindrucksvoll zusammen: Man wird dabei animiert, das Buch noch einmal von vorne zu beginnen, genauer und nachdenklicher durchzulesen. Es ist ein Buch, aus dem man die Methoden wissenschaftlicher Interpretation lernen kann und zugleich unmittelbar zum Verständnis des Textinhalts geführt wird. Die Methoden, so meisterhaft sie beherrscht und angewandt erscheinen, sind hier was sie sein sollen: Mittel zum Zweck.

Ein Abkürzungsverzeichnis (111–113), eine sorgfältig erstellte Bibliographie (114–122), ein Bibelstellenregister (123–126) und ein Autorenregister (127f) runden dieses Bändchen der Stuttgarter Bibelstudien ab, das seinem inhaltlichen Gewicht und seinem wissenschaftlichen Niveau nach so manchen umfangreichen Band aufwiegt. Auch für das Verständnis der frühjüdischen Literatur, speziell apokalyptischer Prägung, ist die Lektüre dieses Werkes von großem Nutzen.

Köln Johann Maier

Heine, Susanne: **Leibhafter Glaube.** Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1976). 223 S. kart.

Seit einiger Zeit erscheint in der Theologie das Wort Hermeneutik in einer erweiterten Bedeutung. Wurde Hermeneutik bislang als Lehre der Kunst verstanden, einen überlieferten Text auszulegen und seine ursprüngliche Aussage zu ermitteln, soll nun Hermeneutik zusätzlich das Bemühen bedeuten, seine einstige Aussage auf das heutige Selbstverständnis zu beziehen und diesem zu vermitteln. Dabei kann, was historisch-kritischer Betrachtung als Widerspruch innerhalb biblischer Texte erscheint, als sinnvolle polare Spannung gültig sein. Diesen Tendenzen tritt Susanne Heine in ihrer von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien angenommenen Dissertation bei, in der sie vor allem das paulinische Verständnis von Leib und Geschichte erhebt. Die Leibhaftigkeit des Menschen ist der Grund wie seiner Geschichtlichkeit, so der Geschichtlichkeit des Glaubens. Aus der Leiblichkeit folgt räumliche und zeitliche Begrenztheit des Menschen, doch auch seine Eingebundenheit in Gesellschaft und Umwelt. Den Gegensatz zu solcher existentialer Hermeneutik bezeichnet H. immer wieder als „schlechte Metaphysik", worunter sie starre philosophische Ontologie versteht.

H. berichtet zunächst über Ansätze und bisherige (unzureichende) Behandlung der Fragen, vor allem bei R. Bultmann, E. Käsemann und E. Fuchs. Weiterhin entfaltet H. die Systematik des Problems, um dieses sodann an paulinischen Texten darzustellen. Die Wörter und Begriffe soma, sarx, psyche, nous, pneuma, physis werden erklärt und – in scharfer Dialektik – gegeneinander abgegrenzt. Mit den Begriffen sarx und pneuma meint Paulus zwei einander widerstreitende Glaubenshaltungen, die auch als Werke und Gnade, Tod und Auferstehung beschrieben werden können. Aus der geschichtlichen Gestalt des Glaubens folgt „die in der Institution sichtbare Gestalt der Kirche" wie die erfahrbare Ordnung der Sakramente. Sprache des Glaubens ist darnach „Bildersprache auf Grund der kategorischen Bedingtheit alles Sprechens".

Bisherige Überlegungen und Einsichten fortführend, gelangt H. zu bedeutsamer neuer Beschreibung konkreter menschlicher, geschichtlicher und gläubiger Existenz.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Brändle, Rudolf: **Die Ethik der ‚Schrift an Diognet'.** Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts. – Zürich: Theol. Verlag (1975). 257 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes Bd 64) kart. DM 33.–

Diese Basler theologische Dissertation (1972) versucht die Eigenart und Bedeutung der in vielerlei Hinsicht merkwürdigen Schrift im Gegenüber zum Neuen Testament und zur geistigen Situation der Kirche zur Zeit ihrer Entstehung neu zu bestimmen und kommt zu bedeutsamen Ergebnissen. B. setzt voraus, daß die Kapp. 11–12 später von anderer Hand hinzugefügt wurden und ist der gut begründeten Auffassung, daß der Autor „dieser faszinierenden Schrift ein in Alexandrien in den Jahren 190–200 schreibender Anonymus gewesen ist" (234).

Dessen Bedeutung bestehe darin, daß er als „erster nichthäretischer Autor (neben Irenäus) ... gegen Ende des 2. Jh. wahrscheinlich unter dem Eindruck der Paulus- und Johannesbegeisterung gnostischer Kreise auf die paulinische und johanneische Tradition zurückgegriffen hat", wobei er „das Hauptanliegen der Gnosis, die Soteriologie, aufgenommen und sie mit paulinischen Kategorien als Rechtfertigung der ungerechten Menschen durch Gott unterpretiert" hat. „Aus der apologetischen Tradition ... stammt sein Interesse für die Ethik ... Er hat die Ethik soteriologisch begründet und hat Soteriologie und Ethik zu einer großartigen Einheit verbunden. In dieser Verbindung, die er unter Rückgriff auf die paulinische Theologie geschaffen hat, liegt die theologische Leistung des Anonymus. Er hat mit seiner Schrift den Übergang von der Apologetik zur Theologie der großen Alexandriner vorbereitet. Er ist eine eigene Persönlichkeit und gehört zu den Großen in der altkirchlichen Literatur. Es ist ein Rätsel der Kirchengeschichte, daß die Kirche den Dienst, den der Anonymus ihr mit seiner Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie in entscheidender Zeit geleistet hat, nicht zu würdigen gewußt, sondern diesen Mann und seine Schrift totgeschwiegen hat" (235).

B. führt die Arbeit von H. I. Marrou, A Diognète, Paris 1965[2] fort und ergänzt sie durch seine Forschungen auf bedeutsame Weise. Hervorzuheben ist vor allem die Bestimmung des Einflusses der paulinischen und der johanneischen Tradition auf das Denken des Autors und die Bedeutung dieses Einflusses im Gesamt seiner theologischen Konzeption im Vergleich mit den verfügbaren literarischen Zeugnissen über die heidnische und christliche Denkwelt im Umkreis des Vf.

Auffällig ist, daß diese Schrift jede Art von Philosophie als nutzlos ablehnt, ebenso neben der heidnischen auch die jüdische Religion, und allein die Offenbarung des wahren Gottes durch Jesus, seinen wesensgleichen Sohn, den Schöpfer und Erlöser der Welt, gelten läßt als Grundlage echter Gottesverehrung. Als Grund der Offenbarung Gottes nennt er dessen Güte und Liebe, die den Menschen wahres, ewiges Leben schenkt und sie zur Liebe befähigt und anleitet. Insofern kann man bei Diognet von einer theonomen, soteriologisch begründeten Ethik oder Moral sprechen. Die zentrale Stellung der „Liebe" in diesem Entwurf hat ihren Anhalt vor allem bei Johannes, näherhin im 1. Johannesbrief, aber auch bei Paulus. Ähnlich wie Paulus und Johannes vertritt auch Vf. des Diognetbriefes – einer Werbeschrift für den christlichen Glauben – eine eschatologisch bestimmte Existenzdialektik, die vor allem im Verhalten zum Kosmos und zur Menschheit sich zeigt – im Kosmos, aber nicht aus dem Kosmos –, jedoch weltoffener ist als im Neuen Testament. Vor allem die eschatologische, soteriologische und ethische Konzeption des Kolosser- und Epheserbriefes und deren christologisches Denken wurde vom Diognetbrief aufgenommen und weitergeführt.

B. faßt die vom Diognetbrief vertretene Konzeption des Christseins unter dem Stichwort „Gottesdienst in und an der Welt" zusammen und meint, daß die paulinische Idee von Röm 12,1f hier kongenial begriffen und weitergeführt worden sei (vgl. bsd. das Schlüsselwort mysterion theosebeias 4,6; vgl. 7,1; 5,3 u. ä.). Dem ist bereitwillig zuzustimmen. Wenn er aber – wohl im Anschluß an Käsemann – daraus folgert, Vf. des Diognetbriefes sei an Kult, an Kultfunktionären und Kultakten ebensowenig interessiert gewesen wie an Ehelosigkeit, Jungfräulichkeit und Askese (s. dazu die Aussage, daß „die Christen heiraten und Kinder zeugen" 5,6), auch meint, daß weder die Sakramente noch die Kirche als gegliederter Organismus für seine Auffassung vom Christsein eine Rolle spielten, dürfte er den Bereich dessen, was dieser Text auszusagen vermag, deutlich überschritten haben. Abgesehen vom geringen Umfang der Schrift darf der Anlaß und Zweck des Schreibens nicht übersehen werden (vgl. die genaue Angabe in der Einleitung des Schreibens!). Das Schreiben an Diognet ist an Nicht-Christen gerichtet, deren Vorurteile und Fehlauffassungen in konkret angegebenen Punkten der Autor überwinden will, wobei er ausdrücklich feststellt, daß durch sein Schreiben das Eigentliche des Christseins gar nicht gesagt werden könne (4,6). Dies müsse vielmehr Gott selber denen schenken, die seine Offenbarung durch seinen Sohn glaubend annehmen. Daß er von Sakramenten nichts sagt, ist in diesem Zusammenhang begreiflich; dasselbe gilt in bezug auf die Ehelosigkeit oder auf die Verfassung der Kirche. Denn daß Vf. als Christ Taufe und Eucharistiefeier, das Vorhandensein kirchlicher Ämter und bewußt bejahter Ehelosigkeit kannte und wohl auch bejahte, kann wohl kaum ernsthaft bestritten werden. Wer würde, wenn er nur die Glaubenstheologie des Paulus und des Johannes kennte, annehmen, daß beide einen so „massiven" Sakramentalismus vertreten, wie z. B. Röm 6,1ff; 1 Kor 11,23ff; Joh 3,3ff; 6,51ff zeigen? Damit soll nicht bestritten werden, daß das neue Sein, das neue Leben, also die „soteriologische Ethik" im Mittelpunkt der Schrift und daher wohl auch im Vordergrund des Interesses seines Autors stehen. Aber daraus nun eine Konzeption des Christseins im Sinne der Käsemann'schen Deutung von Paulus und Johannes abzuleiten, ist methodisch nicht einwandfrei möglich. Das zeigt sich bereits daran, daß das Schreiben an Diognet geistig vor allem mit den im Sinne von E. Käsemann als frühkatholische Vergröberungen des echten Paulinismus gedeuteten Schreiben Kolosserbrief und Epheserbrief verwandt ist. Im Blick auf deren Soteriologie und Ekklesiologie ist allerdings zu fragen,

weshalb jeder Hinweis auf das Pneuma (dies gilt auch für die Theologien des Paulus und Johannes) und auf die Kirche als pneumatische Wirklichkeit fehlt. Ist diese Haltung antignostisch und antienthusiastisch bedingt? Hier, an dieser Stelle, beginnen die wirklich bedeutsamen Fragen, die vor allem durch den Rückgriff auf die Christologie und Soteriologie des Briefes zu lösen wären (vgl. 9,2: lytron hyper hemon; auch 9,4), aber auch auf seine Theologie. Was bedeuten die Sünden, das Sündigsein in der Erlösungsauffassung dieses Schreibens? Ist das „en tini-en mono to hyio tou theou" (9,4) nicht doch ein Hinweis auf die paulinische Tauftheologie? Ist der Autor des Diognetbriefes wirklich frei von der Überzeugung, daß der Tod Jesu entscheidend mit der Überwindung „des Bösen" (neutral und personal) zu tun hat? Und gilt nicht auch für dieses Schreiben, was bereits bei der Areopagrede des Paulus (Apg 17) zu beobachten ist, daß die Missionsverkündigung vor Heiden die Dinge in den Vordergrund rückte, die für Heiden verständlich und anziehend oder besonders wichtig waren, die aber, für die das Gegenteil galt, zunächst nur im Vorübergehen streifte? Steht die Soteriologie des Diognetbriefes daher nicht Lukas näher als Paulus und Johannes, auch wenn hier die paulinischen Begriffe von Gerechtigkeit und Rechtfertigung (s. Kp. 9) begegnen? Und spricht dieses Schreiben wirklich vom Vater Jesu Christi, wie Paulus dies tut? Die Aufforderung, Gottes Güte und Liebe nachzuahmen (Diognet 10,4) entspricht jedenfalls eher Lukas (und Mattäus), (vgl. Lk 6,37; Mt 5,48), im Unterschied zu Paulus. Und wenn man die Missionsreden der Apostelgeschichte vor Heiden prüft, fällt auf, daß auch in ihnen von der Kirche Christi und der Heilsbedeutung der Zugehörigkeit zu ihr nicht die Rede ist, obwohl Lukas ein großes Interesse an der Kirche selbst und eine reflektierte Ekklesiologie besitzt. Gerade dies trifft auf die Briefe nach Kolossä und Ephesus in besonderer Weise zu. Könnte es nicht sein, daß deren Aussage, Christus sei als das Haupt der neuen Schöpfung auch das Haupt der Kirche, den Vf. des Diognetbriefes dazu gebracht hätte, anzunehmen, daß er bereits ekklesiologisch alles Wichtige gesagt hätte, wenn er aufzeigte, daß der menschgewordene Sohn Gottes der Anführer, Erlöser und Herr der neuen Schöpfung ist? (Vgl. 7,2: „Der technites und demiourgos des Alls, durch den Gott die Himmel erschuf . . .", dazu 7,1; 8,11; 9,5f; auch 1: „touto kainon genos").

All diese Fragen stellen sich beim Studium dieser Untersuchung. Das weist einerseits auf die Bedeutung ihrer Ergebnisse hin – das umsichtige Vorgehen, die gründliche Kenntnis der christlichen und heidnischen Literatur dieser Zeitepoche und der Entwicklung der frühchristlichen Literatur, die neue Wertung der Bedeutung dieses Schreibens seien eigens hervorgehoben –, andererseits aber ist daran eine gewisse Einseitigkeit dieser Untersuchung abzulesen, die nach einer Ergänzung durch weitere Studien ruft.

Passau Otto Knoch

Hamman, Adalbert G.: **Jacques-Paul Migne.** Le retour aux Pères de l'Église. – Paris: Beauchesne (1975). 179 S. (Le point théologique 16), kart. FF 30.–

Im Alter von 75 Jahren ist J. P. Migne 1875 gestorben; H. hat dieses Jahrhundertgedächtnis zum Anlaß genommen, Migne ein interessantes bio-bibliographisches Denkmal zu setzen. Allerdings beschränkt sich H. vorwiegend auf zwei Aufgaben: er will einerseits die schlimme Lage der französischen Theologie im 19. Jh. und andererseits die Erneuerungsversuche darstellen, zu denen Migne vor allem mit seiner bekannten Patrologia latina und graeca einen wichtigen Beitrag geleistet hat.

H. gibt einleitend für einen weiteren Leserkreis einen geschichtlichen Überblick über Patrologie und Patristik, eine kurze Darstellung der Überlieferung der Väterschriften, der Entstehung christlicher Bibliotheken und er schildert das Schicksal von Handschriften und die Übermittlungswege in mancherlei Sammelwerken.

Die Bedeutung der Unternehmungen von Migne wird erkennbar auf dem Hintergrund der französischen Seminartheologie des 19. Jh., der neben guten Lehrern vor allem Bücher fehlen. Migne stammt aus der Auvergne, er studiert im Seminar in Orléans und wird dann Pfarrvikar an verschiedenen Orten. Wegen eines Zwischenfalles bei einer Fronleichnamsprozession (1831) verfaßt er seine erste Broschüre von 100 Seiten: „De la liberté, par un prêtre", die vom Bischof, der davon keine einzige Zeile gelesen hat, sofort verboten wird. Migne verläßt die Pfarrseelsorge, wird Journalist und Verleger in Paris und gründet seit 1833 katholische Zeitungen und Zeitschriften, die zum Teil recht erfolgreich, manchmal aber auch nur kurzlebig sind. Zum wichtigsten Arbeitsgebiet aber wird für Migne seit 1837 seine „Bibliotèque universelle", in der über 1000 Bände erschienen sind mit einer Gesamtauflage von 17 Millionen Exemplaren. Die beiden Patrologien sind nur ein Teil des Gesamtwerks, das mit wenigen Ausnahmen mit Recht vergessen ist; H. gibt darüber eine eindrucksvolle bibliographische Übersicht. Migne errichtet einen eigenen Verlag mit Druckerei, wo zwischen 300 und 500 Mitarbeiter jeden Grades beschäftigt sind. Auch eine blühende Devotionalienwerkstatt gehört dazu, in der sogar Orgeln gebaut werden. Migne ist ein tüchtiger Kaufmann, dessen Geschäftigkeit sich zum Teil am Rande kanonistischer Legalität entfaltet; er ist zeitweise in Paris suspendiert, aber trotzdem auch bei Bischöfen wohlangesehen. H. schildert recht lebendig das Charakterbild seines Helden, der ein biederer Ultramontanist war, Angst vor dem Index hatte und der Kirche ehrlich dienen wollte.

Die Bedeutung der beiden Patrologien beruht darauf, daß es zwar mancherlei patristische Sammelwerke und Einzeleditionen gab, aber keine wirklich umfassende Gesamtausgabe aller einschlägigen Texte, die zudem noch möglichst vielen leicht erreichbar sein sollte. Eine bibliographische Übersicht über die vor Migne existierenden Sammlungen altchristlicher Schriften zeigt, wie nötig das Unternehmen von Migne war. Unter Benützung dieser Sammelwerke und anderer Editionen wollte Migne einen Nachdruck aller Schriften der „katholischen Tradition" aus den ersten zwölf Jahrhunderten schaffen und zu geringem Preis (auf schlechtem Papier) möglichst weit verbreiten.

Guéranger und Pitra waren die wichtigsten wissenschaftlichen Mitarbeiter und Berater (ausführlicher berichtet darüber L. Soltner in der Rev. des Et. Augustiniennes 1975, 317/44: Migne et Dom Guéranger. La collaboration solesmienne aux débuts de la Patrologie latine; weitere Hinweise ebenda 1976, 196/7 in der Rezension von G. Foliet). Man erfährt mit Erstaunen, daß mehr als fünf Korrekturlesungen üblich waren: Migne hat es sich nicht leicht gemacht. Von der Patrologie latina erschienen 1844–1855 217 Bände, dazu 1862–1865 die Indices. Die Patrologia graeca wurde von 1857–1868 in 161 Bänden gedruckt; der Band 162 befand sich gerade im Druck, als 1868 ein Brand die gesamten „Atéliers catholiques" zerstörte. Die Patrologien wurden recht unterschiedlich aufgenommen. Ein so bedeutender Philologe wie E. Schwartz hat sie als cloaca maxima bezeichnet; heute ist man toleranter und wird mit den älteren Teilen der Patrologia latina versöhnt durch das Patrologiae latinae supplementum (5 Bde, 1958/1974), das H. selbst bereitgestellt hat.

Hammans Darstellung sei den vielen empfohlen, die immer wieder zu Mignes Patrologie greifen, ob sie wollen oder nicht: auch nach hundert Jahren gebührt Migne immer noch Dank und auch ein wenig Bewunderung für sein so hilfreiches Werk.

Bochum Alfred Stuiber

Scipioni, Luigi I.: **Nestorio e il concilio de Efeso.** Storia dogma critica. – Milano: Vita e Pensiero 1974. VII, 453 S. (Studia Patristica Mediolanensia 1) Lw. Lit. 14.000

Vf. hat bereits 1956 ein vorzügliches Nestoriusbuch vorgelegt, wo er auf knappem Raum nicht nur die Christologie des Liber Heraclidis, sondern auch die Babais des Großen im Liber de unione behandelte. Das neue Buch ist mehr als doppelt so dick, gelegentlich überflüssig breit, offenbar ist die ganze neue Mailänder Reihe auf umfangreiche Monographien angelegt (die Schmalheit der Bände in der Reihe „Paradosis", wohin das Buch von 1956 gehört, ist gewiß das Verdienst des Herausgebers O. Perler; Autoren und Editoren sollten sich allmählich wieder der finanziellen und physischen Grenzen ihrer Käufer und Leser erinnern).

S. erzählt die spannende Nestoriusgeschichte unter Verwendung der neuen Forschungsergebnisse sehr anschaulich, aus Gründen der ausgleichenden Gerechtigkeit mit starker Sympathie für seinen Helden. Längere Textauszüge der Protagonisten werden in Übersetzung mitgeteilt, was sehr willkommen ist, denn weder Nestorius noch Kyrill sind leicht zu übersetzen, wenn man von den christologischen Formeln im engsten Sinn absieht. Nicht nur wird die Theologie des Nestorius in ihren verschiedenen Phasen ausführlich dargestellt, auch die der Gegner wird skizziert. Das Hauptgewicht fällt dabei natürlich auf Kyrill (p. 110–132; 139–148). Kyrill hat mit Nestorius das soteriologische Interesse gemeinsam (p. 111); in wohltuendem Unterschied zur immer noch weitverbreiteten Beurteilung der Christologie Kyrills als einer glorreichen und für die Zukunft gültigen Zusammenfassung der kirchlichen Tradition, erscheint sie als altmodisch und in der durch Apollinarius geschaffenen christologischen Problematik als unzulänglich (p. 132). Die bekannte Nähe der abendländischen Christologie zur antiochenischen ist festzustellen auch bei den lateinischen Gegnern des Nestorius, die dem Westen die unhaltbare Karikatur seiner Auffassungen vermacht haben, Cälestin und Cassian (p. 163. 171). Die Art des Auftretens des Proklus gegen Nestorius wird als die Unverschämtheit gebrandmarkt, die sie ist (p. 87).

Besonders zu begrüßen ist die Beschreibung und thematische Analyse der Predigten des Nestorius vor Ausbruch des Streites (p. 32–62)

unter Einbeziehung der drei von Nau publizierten, vollständig erhaltenen Predigten über die Versuchungsgeschichte. S. betrachtet Johannes Chrysostomus als Hauptquelle für die soteriologische Thematik dieser Predigten (p. 46 n. 86 Parallelstellen bei Chrysostomus). Die Auseinandersetzung mit den Arianern erforderte die Beschäftigung mit dem Hebräerbrief, Sermo V bei Loofs ist ihr gewidmet. Diese Predigt sei aus inneren Gründen in zwei Bestandteile zu zerlegen: einerseits Loofs p. 238,27–240,11, etwas älter und milder, den Text der Reihe nach paraphrasierend, andererseits der große Rest der Predigt, mehr polemischen Charakters, etwas später und vermutlich zusammengesetzt aus Fragmenten einer oder mehrerer Predigten über das gleiche Thema, auf die innere Ordnung des Hebräertextes werde hier keine Rücksicht genommen (Scip. p. 51 n. 94). Von der Überlieferung her ist gegen diese Zerlegung Bedenken anzumelden: abgesehen von den drei pseudochrysostomischen Versuchungspredigten ist dies die einzige Predigt des Nestorius, die vollständig griechisch erhalten ist, wiederum unter dem Namen des Chrysostomus (wie Loofs und Haidacher gleichzeitig und unabhängig voneinander nachwiesen), anders als die Versuchungspredigten ist sie in diesem vollständigen Zustand bei Loofs abgedruckt, außerdem ist sie sehr intensiv für die gegen Nestorius gerichteten Florilegien ausgenutzt worden. Den beiden Zweigen der Überlieferung hat sie also als e i n Text vorgelegen. Und bei den Predigten setzt die für uns greifbare Überlieferung praktisch sofort ein, nachdem sie gehalten wurden (aus S. p. 50 unten kann man den Eindruck gewinnen, als ob Loofs erst die Einheit dieser Predigt geschaffen habe). Ich kann die von S. festgelegten Nahtstellen nicht als solche erkennen; vielmehr scheint es mir so zu sein, daß Nestorius im Lauf der Predigt alles zusammenträgt, was gegen das arianische Verständnis von Hebr. 3,1 (und des Hebräerbriefes überhaupt) spricht, dazu gehört auch Hebr. 2,16–18, welche Verse er hintereinander in dem von S. ausgeschiedenen Stück erklärt.

Was den Liber Heraclidis betrifft, so akzeptiert S. bis auf eine Glosse meine literarkritische Analyse dieses Werkes (vorgelegt CSCO 242, 1963), macht aber von deren wichtigstem Ergebnis einen anderen Gebrauch, indem er den Dialog am Anfang des Liber Heraclidis für eine Schrift des Nestorius aus der Anfangszeit seines Exils erklärt, die dann mit der zweiten Apologie (dem echten Teil des Liber Heraclidis) zusammengearbeitet worden sei (p. 308). Das erkläre die literarischen Unebenheiten am Übergang; nicht nur sei der Beginn der 2. Apologie affiziert, sondern auch das Ende des Dialogs. Dementsprechend bietet S. vor dem letzten Kapitel über den „späten Nestorius" (p. 362ff) eins über die „Exilsperiode" (p. 299ff), das ganz auf dem Dialog basiert. Zum Abschnitt über den „Lehrgehalt" des Dialogs (p. 208–335) hätte angemerkt werden können, daß in meinem Nestoriusbuch bereits eine umfangreiche Analyse des Inhalts vorliegt (p. 135–183). Die Begründung S.s für seine Auffassung (p. 306f) besteht aus reinen Vermutungen, teilweise psychologischer Art, der nachchalkedonensische Ansatz für den Dialog, wie ich ihn genauer in ZKG 1966 durch die konkreten Beziehungen zu Philoxenus von Mabbug festlegen konnte, wird p. 304 n. 10 als bloße Behauptung abgetan. Hier würde mich erst eine begründete Widerlegung bekehren. Inzwischen hat mich eine ausgedehntere Lektüre des Philoxenus in meiner Auffassung nur bestärken können. Im Referat S.s geben p. 310–314 (von n. 21 bis n. 38) die Partie des Dialogs wieder, die sich unmittelbar mit der philoxenianischen Thematik befaßt. Den Dialog aufs neue unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen, wäre eine lohnende Aufgabe, zumal wenn jetzt die de Halleuxsche Ausgabe der Philoxenusschrift über den Johannesprolog im CSCO zur Verfügung stehen wird.

Wenn S. in der Soteriologie des Dialogs eine Nähe zu des Nestorius Predigten über die Versuchung sieht (p. 353), so reicht das zur Bestimmung der Verfasserschaft des Nestorius angesichts des eben Gesagten nicht aus, zumal wenn einerseits für die Predigten an Chrysostomus erinnert wird (s. o.), andererseits für den Dialog an Irenäus (p. 335ff), der direkt benutzt sein soll (dafür scheinen mir die Parallelen nicht spezifisch genug) – all dies ist eher gemeinsamer Traditionsfundus. Immerhin macht J. Gribomont in seiner Rezension von S.'s Buch (Riv. storia lett. relig. 12, 1976, p. 113–116) darauf aufmerksam, daß Theodoret einen Teil der herangezogenen Irenäustexte zitiere, „ce qui montre que les partisans de Nestorius en ont vu l'intérêt; il est admissible que le Dialogue s'en inspire" (l. c. p. 116). Abgesehen von der Verfasserfrage ist die Aufhellung solcher Traditionshintergründe, wie sie S. vornimmt, wichtig, weil sie zur gerechteren Beurteilung der Theologen der antiochenischen Schule beiträgt.

Scipionis Frühdatierung des Dialogs bleibt auch jede überzeugende Erklärung dafür schuldig, warum das christologische Hypostasenproblem darin überhaupt keine Rolle spielt (die einmal verblüffenderweise erwähnte e i n e Hypostase eliminiert er prompt als Glosse, p. 326, wogegen sie für mich sowohl Datierungshilfe wie Hinweis auf die Einstellung des Vf. ist). Es ist undenkbar, daß zu einer Zeit, als der Streit zur großen Erbitterung der Antiochener auch das Andenken Diodors und Theodors zu verdunkeln begann und die Anathemata Kyrills mit ihrer „Einigung der Hypostase nach" weiterhin den schärfsten Anstoß boten, Nestorius friedlich vom Hypostasenproblem abgesehen hätte. Die Basis für die originelle prosopon-Christologie (Austausch zweier prosopa, die ein prosopon bilden) in der 2. Apologie ist die basilianisch-stoische Analyse des Allgemeinbegriffs, die von der οὐσία über die hypostasis zum prosopon fortschreitet. Der Dialogverfasser hat richtig erkannt, was hier das Neue war, hat es herausgegriffen und weiterverarbeitet. Eine Umkehrung dieser Reihenfolge ist nicht möglich.

Scheidet S. einen christologischen terminus im Dialog als unpassend aus, den ich in seinem Kontext für echt halte, so restituiert er in einem anderen Fall eine von mir ausgeschiedene Glosse, nämlich die am Ende des Dialogs zum Wort „prosopon" gestellten Adjektive „physikon kai hypostatikon" (S. p. 334f). Gegen S. ist daran festzuhalten, daß „pros. hypostatikon" im ganzen Liber Heraclidis nicht vorkommt; „pros. physikon" meint sonst in der Tat das der einzelnen Natur zugehörige prosopon, daher auch meine Schwierigkeit; ich sehe im Schlußsatz des Dialogs eine Aussage über die Einigung, die (wie für alle Antiochener) nicht zur (einen) Natur, sondern zum (einen) prosopon führt. S. dagegen will aus dem Kontext entnehmen, daß es um die Verteilung der biblischen Aussagen auf die beiden Naturen Christi geht und daß daher mit Recht vom „pros. physikon" die Rede sei. Dem ist zu erwidern, daß ausdrücklich von der Anwendung der Schriftaussagen aus C h r i s t u s die Rede ist – und Christus ist der Name für das E i n h e i t s p r o s o p o n. Der Schluß des Dialogs ist die Zusammenfassung eines Stückes aus der 2. Apologie des echten Nestorius, und zwar von Liber Heraclidis, franz. Übers. Nau p. 150,31–152,13; Zeile 12f: „und deswegen ist diese henosis eis prosopon und nicht eis physin". Vorher ist von der Applikation der Schriftworte auf „unsern Herrn Jesus Christus" und auch vom Problem des Leidens die Rede. Babai der Große hat die schwierige Stelle am Ende des Dialogs (die er natürlich wie den ganzen Dialog für echt nahm) genauso verstanden wie ich; er hat darum beträchtliche Mühe, mit ihr fertigzuwerden, s. Orientl. Christ. Priod. 41 (1975) p. 299f. Da Babai den Text schon so las, ist meine Ableitung der Glosse aus dem Vokabular des Sahdona zu korrigieren, da dieser etwas jünger ist als Babai. – Wenn man sich die Differenz zwischen der 2. Apologie und dem Dialog am kritischen Punkt der Hypostase vor Augen führen will, braucht man bei Nau auf p. 152 nur weiterzulesen: Zeile 23–25 „die οὐσία der μορφὴ θεού und die οὐσία der μορφὴ δούλου bleiben i n i h r e n H y p o s t a s e n". Einen solchen Satz wird man im Dialog nicht finden.

T ü b i n g e n L u i s e A b r a m o w s k i

Hemmerle, Klaus: **Theologie als Nachfolge.** Bonaventura – ein Weg für heute. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 186 S. br. DM 25.–

Der frühere Freiburger Religionsphilosoph und jetzige Bischof von Aachen legt hier eine Arbeit vor, die aus einer Vorlesungsreihe zum 700. Todesjahr des ‚Doctor Seraphicus' (1974) entstanden ist. Titel und Untertitel verweisen auf die Aussagerichtung. Das Buch entstand „aus der Überzeugung, daß Bonaventura wie nur wenige Gestalten der großen Tradition ein Theologe für heute ist, fähig, unserer Not um den Glauben und um seine theologische Reflexion Wegweiser zu sein." (5) Das Nachfolgemotiv führt Vf. aus einem doppelten Grund ein: „Einmal ist Bonaventura ein Hinweis darauf, aus welcher Wurzel Theologie ihren Sinn, ihre Methode und ihre Plausibilität gewinnt; zum anderen ist seine Theologie ein Hinweis nicht nur fürs Verstehen des Glaubens, sondern auch für die Übersetzung des Glaubens ins Leben, eben für die Nachfolge. Beides ist heute gleichermaßen drängend" (6).

Vf. behandelt sein Thema in sechs Sinnabschnitten: Im 1. Kapitel (11–35) erarbeitet er den Zugang: „Bonaventuras Fremde und Nähe." Bonaventura wird dabei zutreffend als die „theologische Konsequenz des Franziskus" (14) charakterisiert. Seine Position sei über die Distanz der Epochen hinweg einfordernd, weil sie, wenn auch auf einer reflektierten Ebene und in einer geschichtlich nicht wiederholbaren Gestalt, die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung zur Sprache bringe. Viele Schlüssel zum Verständnis des bonaventurianischen Denkweges liegen bereit, darauf hat bekanntlich schon die von W. Dettloff zugänglich gemachte Habilitationsschrift Guardinis (Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras) hingewiesen. Vf. selber wählt die ‚Nachfolge', einen bei Bonaventura begrifflich nicht durchreflektierten, aber gestalthaft immer anwesenden Terminus, als hermeneutischen Zugang zu seiner interpretatorischen Aufgabe. Das Damals wie das Heute sind darin bereits in einem einzigen Horizont verschmolzen: „Nicht ein Reflektieren über... Differenzen, sondern allein das Geschehen von Nachfolge kann die Gleichung zwischen Historie und Kerygma, zwischen evangelischem Anspruch und gegenwärtigem Selbst- und Weltverständnis beglaubigen, ja neu formulieren" (32).

Im 2. Kapitel (36–62) fragt Vf. nach dem „Ansatz der Theologie". Im Itinerarium (Prolog 4) nimmt er den Anknüpfungspunkt: „Zunächst – so sagt Bonaventura – lade ich den Leser ein, nicht etwa zu glauben, ihm nütze Lesung ohne Salbung, Spekulation ohne Devotion, Forschung ohne Bewunderung, intellektuelle Orientierung ohne Begeisterung,

Fleiß ohne Frömmigkeit, Wissenschaft ohne Liebe, Einsicht ohne Demut, Studium ohne göttliche Gnade, Sehkraft ohne gottgeschenktes Licht." Ein solchermaßen ekklesialer, ant-wortendender, sich in die Existenz des einzelnen Gläubigen wie der gesamten Kirche auslegendender Ansatz führt dann zur ‚heutigen' Frage, wie, grob gesprochen, Theologie von ‚oben', wie sie bei Bonaventura sicher vorfindbar ist, mit einer Theologie von ‚unten' zu vermitteln sei. Vf. verweist dazu auf das ‚Alternativmodell' Bonaventuras, der bei der ‚Mitte' (Hexaaemeron I), nämlich Christus, ansetze, d. h. dem schöpferischen Wort, das nicht bei sich bleibt, sondern aus sich heraustritt und Beziehung stiftet. Die Deszendenz Gottes innerhalb des scholastischen exitus – reditus – Schemas bleibt also das Vorgängige. Nicht die Analyse menschlicher Existenz sei das heuristische Prinzip Bonaventuras, wenngleich der Ansatz beim Menschen, auf den das Wort immer ziele, nicht verlorengeht: „Doch eingeholt wird der Mensch zu sich selbst nur dort, wo nicht mehr die Gabe von der Not her interpretiert wird, sondern das Geschenk allererst den Beschenkten interpretiert" (52). Der christologische Ansatz bei der Mitte sei selber ein ‚vermittelnder': „Der Ansatz bei Christus schickt die Theologie auf den Weg des Christusgeschehens, auf den Weg der denkenden Nachfolge und Nachzeichnung dieses Geschehens. Daher wird erst der Blick auf den Gang der Theologie uns voll explizieren können, was die These vom Anfang der Theologie bei der Mitte, die Christus ist, sagt. Dieser Gang seinerseits ist Präsenz der Mitte, Präsenz des Anfangs. Aus dem Anfang bei der Mitte springt die Logik der Theologie heraus" (61).

Das 3. Kap. (63–99) befaßt sich nun ausführlich mit dieser Voraussetzung reflektierten Glaubens und ist überschrieben: „Die ‚andere' Logik der Theologie." In sehr dichten, phänomenologisch fortschreitenden, dem transzendentalen Idealismus nahen Erörterungen über das Phänomen des ‚Anfangens', der ‚Produktivität' und der ‚Vermittlung' wird aus betont neuzeitlicher Sehweise der Ansatz Bonaventuras expliziert und für die je eigene ‚Nachfolge' eingeholt. Anfang sei immer dreifach: ‚reiner Ursprung, das lichte Vermögen des Entspringens und die anvisierte Zukunft meiner selbst' (68). Urkunde, Anforderung und Verheißung – so übersetzt Vf. die Bedeutung des allegorischen, moralischen und anagogischen Schriftsinns (vgl. 120) – kommen in den Blick. Bonaventuras Grundformel stelle sich dar als ‚Logik der Produktivität' oder ‚Logik der Liebe' (81). Das aber sind Ausfaltungen personaler Kommunikation, theologisch voll und ganz ausgesagt im Auferstehungsereignis: „Einmal ist Auferstehen Geschehen, das Jesus Christus selbst betrifft, sie ist s e i n e Auferstehung. Zum anderen ist Auferstehung Geschehen f ü r uns, das ein Geschehen a n uns antizipiert. Zum dritten ist Auferstehung ein Geschehen, das, ohne aufzuhören von sich her zu sein, doch auf uns zu, auf unser Bekenntnis zu ist, Geschehen, das in unserem Bekenntnis, im Kerygma ankommt" (92; Hervorhebungen vom Vf.). Vf. weist aber zum Schluß dieses Teils zu Recht auf den fast reformatorisch anmutenden Rahmen einer genuinen Kreuzestheologie hin, in der alles umfangen und aufgehoben ist: Welt und Gottes Handeln an ihr sind ‚durchkreuzt' und haben im Kreuz Christi ihr existentielles Vorzeichen. Als ‚kritischer Punkt' aller denkerischen Bemühungen um die Gotteserfahrung ist das Kreuz der Inbegriff theologischer Logik, zugleich ist es die ‚Logik der Nachfolge': „In der Übernahme des Kreuzes (tritt) der Mensch in die Logik Christi ein, er macht sich seine Bewegung der Entäußerung, der Liebe, des Hinseins zu seinem Anderen zu eigen und tritt so aus der Selbstverschlossenheit, aus der falschen Logik der Selbsterhebung heraus in die wahre und andere Logik Gottes" (98).

Bonaventuras Denken leistet nach Vf. eine universale Integration: „Theologie als Weltwissen und Wissenschaftslehre." Darauf kommt das 4. Kap. (100–133) zu sprechen: Zwischen reflektierter Weltzuwendung und reflektierter Weltverachtung lehre uns der Franziskanertheologe einen neuen Zugang. ‚Welt' ist bei ihm nach seinen bekannten, auch vom Vf. nicht näher erörterten Symbolismen „Bild und Wegweise zugleich, wir könnten sagen: sie ist Sakrament, das an sich selbst Zeichen und doch Gegenwart dessen ist, was das Zeichen aus sich nicht vermag" (103).

Der im Verlauf der Untersuchung mehrfach eingebrachte und neu bestimmte Begriff der Nachfolge erweitert sich damit ins Universale und Kosmische. Anders als im mehr schlußfolgernden Denken des Thomas von Aquin geschehe bei Bonaventura der Durchstoß zum Anfang und zur Mitte im einfachen Hinschauen und Innesein der Repräsentanz Gottes, die überall vorfindbar ist in Macht, Weisheit und Güte. Bonaventura sei damit ein Denker der ‚Einsicht' (111), der ‚Durchsicht auf den Ursprung' (112). Bei ihm komme es auf Grund der neuen Weltsicht, welche durch die biblische Offenbarungsurkunde ermöglicht ist, nicht zu einem Auseinanderfallen der Welt in autonome Teilwelten und in autonome Wissensbereiche: Was vorher ‚griechisch, barbarisch und hebräisch und gänzlich unverständlich' (Hexaaemeron II,20) war, wird durch das ‚neue Buch' lesbar und verständlich. Welt ist damit Welt Gottes und zugleich Welt für den Menschen geworden, und auch in jedem ihrer Teile geht es um das Ganze, um Gott.

Das 5. Kap. (134–167) ist das schwierigste. Es geht darin um „Einsatz und Spitze der Theologie: Gottesfrage und trinitarische Antwort." Trinität sei die radikalste Antwort auf die Gottes- und Seinsfrage: „Gerade das Unruhigsein auf einen Frieden hin, der größer ist als unser Begreifen und Entwerfen, das Gezogensein von einem Ziel, das sich durch keine unserer äußeren Erfahrungen deckt und einlöst, ist für Bonaventura der Widerhall des Anfangs in uns, der größer ist als wir selbst und von dem unser Denken und Sein herkommen" (149). In ihrer Unverfügbarkeit, Ursprünglichkeit und Mitursprünglichkeit weise sie den Menschen in seine letzte und zugleich erste Nachfolgesituation ein. Aus der Begegnung zwischen antikem, vor allem neuplatonischem Gedankengut und der christlichen Botschaft wachse bei Bonaventura die christliche, die franziskanische Antwort: Gottes Eigenart als Vollkommenheit, vollkommene Hervorbringung, hervorbringende Verströmung und verströmende Liebe bringt den Menschen auf seinen Weg: „Er ist bereits aufgebrochen über sich selbst hinaus, schaut sich bereits um nach dem, wofür sich Leben lohnt, was der Sinn, die Spitze, die Erfüllung des eigenen Daseins und nicht nur des eigenen ist. Es geht ihm ums Ganze, ums Höchste: ums Vollkommene" (151). Ruf und Nachfolge gehören zusammen und bilden eine einzige Wirklichkeit: „Nachfolge stößt, sich reflektierend, in ihrer eigenen Konsequenz durch zu Gott als dem Einen und Dreifaltigen" (152). Trinitätslehre ist damit bei Bonaventura nicht zuerst oder gar ausschließlich Spekulation, sondern reflektierte Antwort der Liebe.

Das letzte Kap. (168–179) nennt sich bezeichnenderweise „Nachgang – Bonaventuras Weg und unser Weg". Es ist ohne Zweifel ein Meisterstück hermeneutischer Problemanalyse, die zu neuer, eigener Gestaltwerdung führt: Vf. kennzeichnet darin nicht nur Bonaventuras Denkversuch abschließend in seiner existentiellen ‚Weggestalt', seiner ‚Logik der Liebe', sondern weist darin auch selber einen zwingenden Weg für theologisch vermittelndes Denken heute: „Bonaventuras zeithaftes und geschichtliches Denken zeigt eine Alternative zu einem bloß historisierenden oder bloß dogmatischen, zu einem bloß ‚anwendenden' oder ‚praxisbezogenen', zu einem bloß erbaulich – spirituellen oder schwärmerisch – utopischen Stil von Theologie" (172–173). Und abschließend: „Bonaventuras Welt hilft uns, unseren eigenen Weg zu finden. Das meint nicht Übernahme der Instrumentarien und Kontexte seines theologischen Denkens oder seiner inhaltlichen Einzelpositionen. Wohl aber meint es Kommunikation mit der Wegzeit und der Weggestalt seines Denkens" (177).

Die W ü r d i g u n g dieses Versuchs kann angesichts der ausführlichen inhaltlichen Angaben auf einige Grundlinien beschränkt bleiben: Der ‚reine Historiker' wird darauf verweisen, daß Vf. in der Auswahl seiner Bezugstexte recht selektiv vorgeht. Vor allem der ‚spätere' Bonaventura kommt zu Wort, in Hexaaemeron, Itinerarium, De reductione artium ad theologiam. Dagegen fallen etwa der Sentenzenkommentar und das Breviloquium kaum ins Gewicht. Eine Begründung für diese Lesart wird nicht gegeben. Überhaupt fehlt in diesem Band eine sozusagen ‚vorgängige' Methodenreflexion. Der zugleich Kundige und vom Heutigen Betroffene Leser vermißt dies jedoch nicht. Es ist festzustellen, daß Vf. mit größter Sicherheit, ja ‚Kongenialität' die Position Bonaventuras in ihren Wesenszügen erfaßt und für heute lesbar macht. Zugleich liegt hier ein Vorteil für einen mit der Materie bisher nicht Vertrauten: Die geschichtliche Distanz wird übersetzt, ein Gespräch kann beginnen, ja er findet sich mitten in einem Gespräch. Nicht geleugnet soll werden, daß dies nur e i n Weg der Beschäftigung mit der Theologiegeschichte ist. Es ist allerdings ein notwendiger Weg.

Wer also die hermeneutische Legitimation des Ansatzes zunächst vermißt, findet sie um so überzeugender im Gang der Untersuchungen impliziert: Offenbarung ergeht und Theologie wird getrieben, um den Menschen in der jeweiligen Heutigkeit betroffen zu machen, ihn an seinen Ursprung zu erinnern, um ihn dann jedoch auf sein Ziel zu verweisen, das er, dem principium und exemplar Christus nachfolgend, vor sich weiß. Vf. legt gerade im Rückgriff auf Geschichte ein Stück lebendiger, heutiger und hoffentlich auch künftiger Theologie vor. Er führt exakt ins Zentrum franziskanischer Gotteserfahrung, die Bonaventura reflexiv verarbeitet und systematisiert vorlegt. Mit diesem Erbe tritt Vf. in ein Gespräch ein, dabei sich selber einbringend und das Gegenüber begreifend. Daß dabei beide sich verändern, ist der Sinn lebendiger Theologie. Hier geschieht Interpretation nicht nur des Gottes, von dem gesprochen wird, sondern auch Interpretation des Menschen, dem dieser Ruf gilt und der ihn in seinen Lebens- und Denkhorizont übersetzt.

Hemmerle erweist sich in diesem Buch als Philosoph und Theologe von Rang, der methodisch sauber zu arbeiten weiß, aber auch gerade deswegen sich zu einer geistlichen Dimension der Theologie bekennt. Es gilt, im Konzert widerstreitender Weltaussagen das Eigentliche dieser Wissenschaft zu wahren, ihre die auseinanderstrebenden Teile integrierende Kraft unter Beweis zu

stellen und zu jener Konvergenz von Lehre und Leben sich zu bekennen, die sich in der ‚Nachfolge' als zugleich gläubigem und kritisch reflektiertem Tun aussagt.

Ein bereicherndes und belebendes Buch, nicht nur für die Bonaventuraforschung.

Werl/Münster Hermann Schalück

Gutiérrez, David: **Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 1518–1648.** – Rom: Historisches Institut des Augustinerordens 1975. XI, 379 S. In Kommission: Augustinus-Verlag Würzburg. (Geschichte des Augustinerordens Bd II) kart. DM 45.–

„Wenn die Ordensgeschichte ihren letzten Sinn erfüllen will, wird sie, auf dem bisher durch die einzelnen Orden Erarbeiteten aufbauend, deren Funktion in der Geschichte der Kirche schärfer als bisher herausarbeiten und für die Ekklesiologie fruchtbarmachen müssen" (LThK VII 1204). So schrieb ich 1962. Was seitdem in den Orden und Kongregationen der Kirche geschehen ist, demonstriert – allerdings in geradezu erschütternder Weise – die Verflechtung der Ordens- in die allgemeine Kirchengeschichte. Ein Specimen dieser Verflechtung ist auch der vorliegende Band II der Geschichte des Augustinerordens, dessen spanische Originalfassung 1971 erschienen ist. Denn die Krise des Ordens der Augustinereremiten und deren Überwindung, die darin behandelt wird, war hervorgerufen durch den Augustiner Martin Luther; sie wurde eingedämmt durch die tridentinische Ordensreform.

Der in Rom in der Ordenskurie lebende Vf. hat cap. I (5–35) dem mit der deutschen Lutherforschung besser vertrauten P. Adolar Zumkeller überlassen, der durch die Erforschung der spätmittelalterlichen Augustinertheologie bekannt geworden ist. Es ist ohne weiteres klar, daß sich zu den Unterabschnitten über Luthers Werdegang und sein Auftreten vieles anmerken ließe; wir beschränken uns daher auf seine Wirkung im Orden. Außerhalb Deutschlands hat er nicht soviel Anhänger gefunden, wie man zunächst erwarten könnte; auch das übrigens eine Warnung, ihn als Produkt der Ordenstheologie zu verstehen. Die Observantenkongregation freilich, aus der Luther hervorgegangen war, löste sich auf, nicht so die Sächsische Provinz, die Kölnische und die Schwäbisch-Bayrische, die zahlreiche Konvente und Mitglieder verloren. Die Ungarische Provinz erlag dem Türkeneinfall, der englische Zweig ging infolge des anglikanischen Schismas unter. Die Krise des Ordens war nicht ausschließlich eine Lutherkrise.

Die Entwicklung der Ordenszentrale (Generalkapitel, Konstitutionen, Generalprioren) und der Ordensprovinzen, denen cap. II–IV (36–133) gewidmet sind, erlaubt, die allmähliche Überwindung der Krise im einzelnen zu verfolgen. Unter dem Ordensgeneral Gabriele della Volta, dem man im Lutherprozeß begegnet, geriet der Orden an den Rand des Abgrunds. Meist hielt der General sich in seiner Heimat Venedig auf, nicht in Rom; er verlor den Überblick und ließ die Dinge treiben. Erst die Wahl des aus der Reformkongregation von S. Giovanni a Carbonara in Neapel hervorgegangenen Hieronymus (Girolamo) Seripando (1539) brachte die Wende. Dank der Unterstützung durch Paul III. und dem Vizeprotektor des Ordens Marcello Cervini verwirklichte er innere Reformen, die Egidius von Viterbo, der Vorgänger Gabrieles, begonnen, aber nicht konsequent durchzuführen vermocht hatte, weil gewisse Zerfallserscheinungen von der Römischen Kurie geduldet, wenn nicht begünstigt wurden. Reformziele waren: Wiederherstellung des Gemeinschaftslebens in den Konventen, Abschaffung des Privateigentums, verbesserte Novizenerziehung, Hebung der theologischen Studien. Seripando ließ es nicht bei Dekreten der von ihm gehaltenen Generalkapitel (Rom 1543, Recanati 1547) bewenden, sondern sorgte durch eine Visitation der wichtigsten Konvente in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal dafür, daß die Dekrete auch beobachtet wurden. Die von ihm besorgte Neufassung der bis dahin gültigen Konstitutionen von 1290 (1551) stellte die Führungsgewalt des Generalpriors über den ganzen Orden wieder her, die bis dahin vor allem durch die mächtige und weitverbreitete Lombardische Kongregation in Frage gestellt war. Die Konstitutionen Seripandos wurden jedoch durch die Tridentinische Ordensreform (Sess. XXV) überholt, die in die Konstitutionen von 1581 eingearbeitet wurde. Die innere Reform des Ordens wurde nach der Resignation Seripandos in seinem Geiste durch seine Nachfolger Christophorus von Padua (1552–1569) und Taddaeus Guidelli von Perugia (1570–1581) weitergeführt. Der letztere visitierte 1572/74 die Konvente in Frankreich, die durch die Hugenottenkriege, aber auch durch innere Zwietracht schwer gelitten hatten, und die aufblühenden Konvente in Spanien und Portugal, „gestützt durch Philipp II., der auf die versprochene Hilfe nicht vergaß" (68). Bis heute ist nicht ganz durchsichtig, weshalb Kardinal Paleotti, von Gregor XIII. zum Präsidenten des Bologneser Generalkapitels von 1581 ernannt, ihm wegen schwerer Ärgernisse (pesanti scandali, zitiert bei P. Prodi, II Card. Gabriele Paleotti II, Rom 1967, 178) den Prozeß machen und ihn absetzen ließ. Er ist durch Sixtus V. rehabilitiert worden. Mit dem auf Wunsch dieses Papstes gewählten General Gregor Petrocchini von Montelparo, der den damals blühendsten Teil des Ordens, die fünf Provinzen der iberischen Halbinsel, visitierte und 1590 Kardinal wurde, läuft, ähnlich wie in der Papstgeschichte mit den Wahlen von 1591/92, die im strengen Sinne „tridentinische" Reform aus.

Von den acht Generalprioren, die in der ersten Hälfte des 17. Jh.s den Orden leiteten, sagt Gutiérrez (86): „Es ist nicht leicht, ein sicheres Urteil über die Vorzüge und Mängel zu geben"; wegen der Diskrepanz zwischen Worten und Taten „muß man wohl mit Recht annehmen, daß diese acht Generale den drei berühmtesten Päpsten ihrer Zeit glichen: Paul V., Urban VIII. und Innocenz X."

Allzuoft greifen die Päpste in die Ordensangelegenheiten durch Begünstigung ihrer Kandidaten ein, die Generalkapitel werden sämtlich in Italien gehalten, so daß auf ihnen die Italiener dank der großen Zahl der dortigen Provinzen dominieren, obwohl sich der Schwerpunkt des Ordens längst nach Spanien und Portugal verlagert hat.

Der Versuch einer Ordensstatistik für den ganzen Zeitraum (123–133) kann zwar nicht mit exakten Ergebnissen aufwarten, ist aber deshalb dankenswert, weil er die in der Literatur meist weitertradierten Ziffern des Sabellicus (um 1500 zweitausend Konvente und 30 000 Mitglieder) als „reine Phantasie" entlarvt.

Aufgrund der vorhandenen Quellen darf man für das Jahr 1545 etwa 800 Konvente annehmen (125), unter denen jedoch viele italienische weniger als sechs Insassen hatten, während Seripando in Toulouse von 200 Brüdern empfangen wurde. Die viel schwerer zu eruierende Mitgliederzahl schätzt Gutiérrez für 1545 auf 8000, ein Jh. später auf etwa 12 000, von denen gegen tausend den neugegründeten Provinzen in Übersee angehörten.

Die von Seripando mühsam hergestellte Einheitlichkeit der Ordensleitung wurde durch die nach dem Tridentinum in Spanien entstandenen Rekollekten strenger Observanz nicht in Frage gestellt; sie haben sich nicht, wie bei dem Karmeliten, vom Gesamtorden losgelöst (120ff).

Daß sich der Schwerpunkt des Ordens im Laufe des 16. Jh.s auf die Iberische Halbinsel verlagerte, war nicht in erster Linie dem Gewicht der spanischen Weltmacht zu verdanken, die im Zeitalter Philipps II. auf die Papstwahlen und die päpstliche Politik so stark einwirkte, sondern war durch den spirituellen und wissenschaftlichen Hochstand der dortigen Provinzen (cap. V Religiöses Leben; cap. VI Wissenschaftliche und literarische Tätigkeit, 134–228) verursacht. Aus ihnen gingen nicht nur die zwei herausragenden Gestalten des Ordens hervor, Thomas von Villanova, zuletzt Erzbischof von Valencia, heiliggesprochen 1618, und Luis de León, „der meist gelesene und bewunderte Augustiner des 16. Jh.s, ein Klassiker der spanischen Literatur (151ff, 199, 210f), sondern auch der Hofprediger Alonso de Orozco († 1591), „einer der meistgelesenen Schriftsteller der spanischen Aszetik in seinem Jahrhundert" (208, über sein 6bändiges Predigtwerk 266f), der Exeget Dionysius Vazquez, der seit 1532 den biblischen Lehrstuhl in Alcalà innehatte (192f), und der Thomaskommentator Johannes von Guevara, der 44 Jahre in Salamanca lehrte (205f). Wie bei den Dominikanern, so war auch bei den Augustinern Salamanca eine Pflanzschule tüchtiger Theologen, aus denen Philipp II mit großer Gewissenhaftigkeit kraft seines Nominationsrechtes Bischöfe auswählte – anders als in Frankreich, wo das königliche Nominationsrecht unter dem Regime der Katharina von Medici eine Gefahr wurde, so daß der Kardinal von Guise in Trient – leider vergeblich – dessen Abschaffung forderte (Geschichte des Konzils von Trient IV/2, 37).

Obwohl zahlenmäßig schwächer vertreten als die beiden großen Bettelorden, spielten die Augustiner auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsdebatte (215ff) und, dank dem Legaten Seripando, aber auch den Bischöfen von Coimbra, Leiria und Segorbe, während der dritten Tagungsperiode eine beachtliche Rolle. Die Hinneigung der Augustinertheologen zum Platonismus und Augustinismus vermochte sich nach dem Konzil von Trient nicht durchzusetzen: In den Konstitutionen von 1551 und 1581 werden Thomas von Aquin und Egidius von Rom als richtungweisende Lehrer vorgeschrieben, Gutiérrez bestreitet, daß zwischen dem älteren Ordensaugustinismus und dem Jansenismus ein unmittelbarer Zusammenhang bestehe, doch steht fest, daß Cornelius Jansenius im Jahre 1627 während seines Aufenthaltes in Salamanca im Konvent der Augustiner gewohnt hat (225).

In Italien hat der von Seripando entdeckte Onofrio Panvinio († 1568) die christliche Altertumswissenschaft mitbegründet, für dessen Biographie Heinrich Schrörs viele Jahre Material gesammelt hatte, das leider verschollen zu sein scheint. In dem sehr begrüßenswerten Abschnitt über die Klosterbibliotheken (226ff) ragt die nach Angelo Rocca benannte Biblioteca Angelica in Rom hervor, die 1626 schon 22 000 Bände umfaßte und heute noch wegen ihres Reichtums an alten Drucken von Theologen und Historikern gern benutzt wird.

Vielleicht die größte Leistung der Augustiner in dieser Krisenperiode sind die Missionen in Latein-Amerika und im Fernen Osten, also wiederum in den Ländern des spanischen und portugiesischen Missionspatronats. In Mexico waren sie seit 1533 tätig (271f), ein Novize von Salamanca, Augustin von Coruña, wurde 1564 Bischof von Popayan; im Vizekönigtum Lima, wo sie seit 1551 missionierten, wurde Luis Lopez de Solis, ebenfalls in Salamanca eingetreten, 1592 Bischof von Quito. Die spanischen Augustiner in der amerikanischen Mission verdienen wegen ihres Einsatzes für die Rechte der Indios einen Platz neben Bartolomé de las Casas, in der Geschichte der Missionsmethoden Erwähnung, weil sie die Zulassung der Indios zur Eucharistie befürworteten (275). Seit 1564 waren sie auf den Philippinen tätig, für deren Missionierung Philipp II. in Spanien eine eigene Provinz gegründet hatte. Bahnbrecher der dortigen Mission, die um die Mitte des 17. Jhs. 55 Konvente umfaßte, war Martin de Rada (292).

Es ist bekannt, daß die von den Philippinen nach China und Japan entsandten Missionare (296ff) dort den Verdacht erregten, Spanien wolle diese Länder seinem Kolonialreich einverleiben; in der japanischen Christenverfolgung erlitten mehrere Augustiner das Martyrium. Nach Portugiesisch-Indien gingen die ersten Augustinermissionare 1572 (304ff). Der Konvent von Goa zählte 1638 70 Insassen. Auf der ganzen Route um Afrika herum entstanden Konvente. Der Augustiner Alexius de Meneses, seit 1595 Erzbischof von Goa, stand im indischen Ritenstreit auf der Seite des Jesuiten Nobili (300–312).

Die Leistungen des Ordens in der europäischen Seelsorge sind berührt in den Abschnitten über die Prediger (257ff) und den Dritten Orden samt den Bruderschaften (264ff). Interessant erscheint mir die Beobachtung, daß seit dem Ende des 16. Jhs. gedruckte Predigten nicht mehr, wie noch die Orozcos lateinisch, sondern in den Volkssprachen veröffentlicht wurden, wobei die Schüler des Luis de León führend waren. Über den Dritten Orden weiß man wenig. Die Tertiaren verpflichteten sich „zum Streben nach Vollkommenheit gemäß der Lehre und dem Beispiel des hl. Augustinus", machten ein Noviziat durch und legten Profeß ab, jedoch ohne Verpflichtung durch Gelübde. Manche Fragen bleiben übrig hinsichtlich der Augustinus-Bruderschaften (von denen die Erzbruderschaft Unserer Lieben Frau vom Trost in Bologna die verbreitetste war) und der mit manchen Konventen verbundenen ‚adfiliati', bei denen es sich oft um Wohltäter gehandelt haben mag; auf dem berühmten Gemälde El Grecos „Entierro" liegt der Leichnam des Grafen von Orgaz auf den Armen des hl. Augustinus (265).

Als Augustinerinnen des Zweiten Ordens bezeichnet und behandelt Gutiérrez nur jene Konvente, die unter der Obedienz des General-Priors oder des Ortsordinarius standen. Der weibliche Ordenszweig war nicht in Provinzen eingeteilt, jeder Konvent war selbständig und von einer Priorin oder Äbtissin geleitet.

Im Bereich der damaligen vier deutschen Ordensprovinzen bestanden 1518 wenigstens 13 Klöster, die den Ordenoberen unterstellt waren; in Spanien und Portugal zählt Vf. im Jahre 1541 16 Konvente, in Italien waren es in vortridentinischer Zeit über 100, im Jahre 1566 etwa 125 (319ff). Auch in diesem Teil der Statistik korrigiert G. die übertriebenen Angaben früherer Autoren, zu Beginn des 17. Jhs. habe es 300 Augustinerinnenkonvente gegeben. Er verschweigt nicht, daß sich zumal in den „offenen" Klöstern Italiens, zu denen Personen beiderlei Geschlechts „aufgrund rechtmäßiger Erlaubnis und mißbräuchlicher Gewohnheit" (328) Zutritt hatten, so schwere Mißbräuche eingeschlichen waren, daß Seripando geneigt war, den Mitgliedern des Ersten Ordens jeglichen Kontakt mit solchen Konventen zu verbieten. Das pauschale Verdikt Tacchi Venturis (dem sich später Paschini mit guten Gründen angeschlossen hat) über die italienischen Frauenklöster vor dem Konzil von Trient glaubt G., wenigstens was die Augustinerinnen anbelangt, nicht bestätigen zu können (329). Für das hohe Niveau der spanischen Augustinerinnen zitiert er das günstige Urteil der hl. Teresa von Avila (Vida c. 2 n. 6ff) über den dortigen Konvent, in dem sie als junges Mädchen lebte, und das Urteil Seripandos über den Konvent S. Juliano in Valencia, dem er Statuten gab, die manche Maßnahmen des Konzils von Trient vorwegnehmen (335ff). Den Folgen der rigorosen Verschärfung der Trienter Klausurvorschriften durch Pius V., die der karitativen Außenarbeit der „offenen" Klöster – wie der der Ursulinen – ein Ende setzten und der sich später als notwendig erweisenden Milderungen ist ein eigenes Kapitel gewidmet (341–357), an das sich ein Bericht über die Recollectinnen und Unbeschuhten Augustinerinnen anschließt (357–365).

Der Augustinerorden hatte bis zum Beginn unseres Jhs. seine Geschichte weniger gepflegt als die beiden großen Bettelorden. Dank nicht zuletzt der Aktivität deutscher Augustiner (Hümpfner, Zumkeller) hat er jetzt rüstig aufgeholt, die sehr ausführliche, sieben Teile umfassende Geschichte der deutschen Augustinereremiten von Adalbero Kunzelmann (1969–1976)) legt davon Zeugnis ab. Das Buch von Gutiérrez ist das Mittelstück einer Geschichte des Gesamtordens, die drei Bände umfassen soll. Man könnte an ihr aussetzen, daß es zuweilen in der Aufzählung der „Viri illustres" des Guten zuviel tut, muß aber dann sofort die Frage stellen: In wievielen deutschen Universitätsbibliotheken, in denen man die Monumenta ord. Praedicatorum historica, die P. Reichert begonnen hat, und die historischen Publikationen des Franziskanerkollegs von Quaracchi, die P. Jeiler inauguriert hat, finden, besitzen die Analecta Augustiniana, in denen die wichtigsten Quellen zur Augustinergeschichte dieses Zeitraumes publiziert sind? Außer ihnen hat G. auch viele handschriftliche Quellen, obenan die Ordensregister im Generalatsarchiv von S. Monica benutzt und die Ordenschronisten des 16. u. 17. Jhs. herangezogen, von denen er das Alphabetum Augustinianum seines Landsmannes Herrera (1644) am höchsten schätzt. So ist eine instruktive Zusammenfassung zustandegekommen. Die deutsche Übersetzung des 1971 erschienenen Originalwerkes, von den Augustinern Adeodat Mack und Salesius Frieml besorgt, liest sich glatt, hinterläßt aber an einigen Stellen den Wunsch nach sachgerechteren Ausdrücken: so sollte es 86 heißen „in der Erfüllung ihrer Leitungsaufgabe"; 106 hätte ‚vivir a la europea' in der katalanischen Provinz erklärt werden sollen; Egidius von Viterbo hielt bei der Eröffnung des V. Laterankonzils nicht einen „Vortrag" (192), sondern eine Predigt; die Einkünfte des Erzbistums Valencia waren nicht durch „Ruhegehältiger" (238) belastet, sondern durch die damals üblichen Pensionen an Kardinäle oder sonstige Personen, die mit den reich dotierten Bischofssitzen und Klöstern, denen sie vom Papst auferlegt wurden, nichts zutun hatten; die Attacke des Bischofs von Leiria gegen die Konziliaristen findet sich nicht in „einem der Konzilsbücher" (244), sondern im Konzilisdiarium des Bischofs von Verdun.

Wenn das vorliegende Werk, wie zu hoffen ist, bald nach rückwärts und vorwärts vervollständigt wird, wird es an die Seite des noch immer vorbildlichen Handbuchs des Franziskanerordens von Heribert Holzapfel (1909) und des Compendium historiae ord. Praedicatorum von Angelus Walz (1930) treten; dann sollten, wie bei Holzapfel, übersichtliche Listen der Generalprioren und -prokuratoren, der Generalkapitel und der Provinzeinteilung beigegeben werden. Wir werden dann auch für den dritten Bettelorden eine brauchbare zusammenfassende Geschichte besitzen, ähnlich wie die von Stefan Hilpisch über das benediktinische Mönchtum (1929) und von Hubert Becher über die Gesellschaft Jesu (1951), von M. de Meulenmeester für die Redemptoristen (2. Aufl. 1959). Darüber hinaus möchte ich aber die Frage aufwerfen, ob es nicht angesichts der gegenwärtigen Entwicklung an der Zeit ist, neben die „Oekumenische Kirchengeschichte", neben Latourettes Kirchengeschichte als Missionsgeschichte eben jene Ordensgeschichte in der Kirchengeschichte zu versuchen, die mir 1962 vorgeschwebt hat. Walter Dirks hat seinerzeit die Aufgabe wohl gesehen, aber seine „Antwort der Mönche" (2. Aufl. 1952) war wegen ihrer kirchenkritischen Einstellung allzu einseitig; sie wurde dem positiven Beitrag der Orden zur Geschichte der Spiritualität, der Seelsorge und der Mission nicht gerecht; die Orden der katholischen Kirche sind Äste und Zweige am Baum der einen Kirche, Zeichen ihrer Lebendigkeit und ihrer Vielfalt. Der nie genug zu rühmende Heimbucher war als Nachschlagewerk dafür nicht geeignet. Wer schreibt eine solche, für den Ordensgedanken in der katholischen Kirche höchst erwünschtes Geschichtswerk?

Bonn Hubert Jedin

Paul, Eugen: **Matthias Scheeben.** – (Graz, Wien, Köln): Styria (1976). 387 S. (Wegbereiter heutiger Theologie) Ln. Subskr. DM 28.–, Einzelband DM 35.–

In der von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl herausgegebenen Serie „Wegbereiter heutiger Theologie" legt Eugen Paul, der sich durch seine Arbeit „Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben" (München 1970) bestens als guter Kenner des Kölner Theologen ausgewiesen und auch für das von H. Fries und G. Schwaiger edierte dreibändige Werk „Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert" im 2. Band (München 1975) 386–408 über Scheeben geschrieben hat, den hier angezeigten Band „Matthias Scheeben" vor.

In einem ersten Teil „Matthias J. Scheeben – Leben und Werk" (9–51) handelt Vf. von der Jugend Scheebens und von seinem Studium (1. Kap.), nimmt eine Standortbestimmung im Feld deutscher Theologie vor (2. Kap.), wendet sich den Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil zu (3. Kap.), kommt dann auf die „deutsche Kultur" und die „römische Fremdherrschaft" im Widerstreit zu sprechen (4. Kap.), um anschließend über die Arbeit Scheebens an seiner Dogmatik (5. Kap.)

und seine letzte Lebenszeit (6. Kap.) zu berichten. Es schließt sich ein 7. Kap. „Grundbegriffe" und ein 8. „Wegbereiter heutiger Theologie?" an.

Was P. in diesen Kapiteln geschrieben hat, zeugt von einer gediegenen und umfassenden Kenntnis Scheebens und seiner Theologie. Gewiß ließe sich zu den beiden letzten Kapiteln manches bedenken, denn Scheeben ist, und damit spricht Rez. sicher im Sinne des Vf., ein mare magnum eigener Art. Daß Vf. sowohl in seinem Werk „Denkweg..." als auch in der oben genannten Publikation und auch in der hier angezeigten Arbeit mein nach Bandaufnahme niedergeschriebener und im Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Germanicum-Hungaricum 59 (Rom 1952) Heft 2, 152–167 gedruckter Festvortrag zur vierten Jahrhundertfeier des Collegium Germanicum-Hungaricum „Germanikertheologen des 19. Jahrhunderts. Die Theologie in deren Sicht" (bisher) entgangen ist, kann kein Vorwurf sein, weil es sich bei diesem Korrespondenzblatt um eine mehr oder minder verborgene und auch private Veröffentlichung handelt. Was ich damals glaubte sagen zu können, dürfte jedoch Paul und andere, gerade auch im Hinblick auf Scheeben und die Theologie des 19. Jahrhunderts, interessieren.

Der zweite und umfangreichere Teil des vorliegendes Bandes (35–379), dem sich ein Werkverzeichnis, ein Literaturverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis und ein ausführliches Inhaltsverzeichnis anschließen (380–387), bringt eine Textauswahl aus Scheebens Schrifttum, wobei Vf. mit kurzen, gediegenen und aufschlußreichen Einführungen in die einzelnen Abschnitte und Themen aufwartet. Es handelt sich, wie gesagt, um Themen in einer Auswahl, die unter dem Gesichtspunkt der Gesamtausgabe „Wegbereiter heutiger Theologie" steht. Wie jede Auswahl läßt auch diese Wünsche offen. Man denke etwa an die Christologie und das Dog V/I 630ff Gesagte. Ebenfalls mag man für die ausgewählten Themen selber noch Wünsche äußern. So könnte man z. B. fragen, ob nicht im Zusammenhang mit dem Abschnitt „Wer dem Gewissen folgt, ‚strebt stets... über die natürliche Ordnung hinaus'", Dog VI, 592f (365f), gerade im Hinblick auf eine Rahner wichtige Frage, auch schon Dog VI, 579f hätte mit einbezogen werden sollen.

Wie gesagt, bei derartigen Ausgaben werden immer Wünsche bleiben, aber wer eine gute Einführung in die Theologie Scheebens sucht und seine Bedeutung für die heutige Theologie zu erkennen trachtet, findet hier eine ausgezeichnete Handreichung. Ob jedoch nicht manche Leser, die sich in Scheeben (noch) nicht auskennen, gerne da und dort ein kommentierendes Wort zum vorgelegten, nicht immer leichten Text gesehen hätten, ist eine weitere Frage. Offensichtlich lag aber ein solches Vorhaben nicht in der Intention der Herausgeber und des Vf. Der Rez. kann den vorliegenden Band der Gesamtausgabe nur als wohlgelungen bezeichnen. Dem Vf. gebührt für seine gute Arbeit aufrichtiger Dank.

Aachen Heribert Schauf

Heinz Gerhard: **Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts.** (Mainz): Grünewald (1974). 434 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 4) kart. DM 52.–

Die vorliegende Arbeit des Speyrer Theologen, Schüler von Professor Max Seckler, Tübingen, füllt eine große Lücke. Sie beschreibt die Entwicklung der Entwürfe der Kirchenentstehung in der deutschsprachigen protestantischen Exegese und Theologie nach den Darstellungen des sog. „neuen Konsenses" von O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, 1932 und F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche, 1946. Dabei werden aus der Fülle der Entwürfe nur „originelle, die Diskussion fördernde oder für eine bestimmte Forschungsrichtung modellhaft-typische Beiträge vorgestellt" (23). Die einzelnen Entwürfe werden nicht an einem bestimmten Kirchenverständnis (z. B. dem katholischen) gemessen, sondern „aus dem ihnen eigenen Konstruktionspunkt" heraus entwickelt und dargestellt und zwar so, daß durch die Nebeneinanderstellung derselben eine Art innerer Kritik ermöglicht wird. H. selbst bietet keine Kritik, sondern versieht einzelne Entwürfe mit einem kritischen Frageanhang, der auf Aporien, Einseitigkeiten, Inkonsequenzen aufmerksam macht, aber sich vor einer eigenen Systematisierung hütet. Dieses Vorgehen führt aber schließlich dazu, daß eine synthetische Zusammenstellung der Ergebnisse am Schluß unterbleibt. Der Standpunkt des Vf. kann lediglich indirekt erschlossen werden; ein eigener, konstruktiver Kirchenentwurf des Vf. fehlt und kann auch nicht aufgrund seiner Darstellung versucht werden. Insofern handelt es sich wirklich um einen Forschungsbericht, der sich bewußt auf die ausgewogene Skizzierung der verschiedenen Deute- und Verständnisentwürfe beschränkt. Die katholischen Parallel- und Kontrastentwürfe werden lediglich an einer Stelle in Form eines Exkurses geboten und zwar als Übersicht über die Konzeption von Anton Vögtle, der sich bekanntlich auf katholischer Seite als Exeget am ausführlichsten zu diesem Fragenkreis geäußert hat. Dabei verweist die Arbeit knapp noch auf Romano Guardini, Rudolf Schnackenburg und Josef Schmid.

Eine Inhaltsübersicht zeigt die Reichhaltigkeit dieses Forschungsberichts.

1. Kap.: Die Kirche – eine Fehlentwicklung der Glaubensgemeinschaft: R. Sohm, P. Wernle, W. Wrede.
2. Kap.: Die Kirche – der Geschichtsleib der Evangelien: A. Harnack, E. Troeltsch, M. Goguel mit Exkurs über A. Loisy.
3. Kap.: Die Kirche – Vereinigung ursprünglich getrennter Gruppen von Jesusjüngern: R. Schütz, E. Lohmeyer, G. Schille.
4. Kap.: Die Kirche – eine messianische Stiftung: F. Kattenbusch, K. L. Schmidt, A. Schlatter, G. Gloege, A. D. Wendland, O. Cullmann, A. Oepke.
5. Kap.: Die Kirche, Geschöpf des Pfingstgeistes: E. Peterson (vgl. H. Schlier, J. Ratzinger), W. Michaelis, W. G. Kümmel (vgl. N. A. Dahl, H. v. Campenhausen, E. Schweizer, L. Goppelt), J. L. Leuba.
   Dazu der Exkurs: A. Vögtle: Die Kirche, Gemeinde der Heilserben aufgrund der Wendung der Heilsgeschichte zu Opfertod und Erhöhung Jesu.
6. Kap.: Die Kirche – Die paradoxe Weltgestalt der eschatologischen Gemeinde: A. Schweitzer, M. Werner, F. Burri, W. Kamlah, R. Bultmann.
7. Kap.: Die Kirche – Die Form der Anerkennung Jesu in der Welt: E. Käsemann, G. Ebeling.

Die Übersicht zeigt, daß Vf. wirklich alle bedeutenden Kirchenentwürfe zur Darstellung bringt. Die Beschreibung der einzelnen Konzeptionen sind treffend, überzeugend, durchsichtig und objektiv. Man kann sie weithin als Meisterstücke einer gelungenen synthetischen Analyse bezeichnen. In diesen, nach gemeinsamen Auffassungen gegliederten Darstellungen liegt der große, informative Wert des Buches, das für jeden, der sich über dieses so unübersichtliche Feld zuverlässig orientieren will, vor allem für Studierende der Theologie, für Exegeten, Fundamentaltheologen, Kirchengeschichtler, Dogmatiker und Ökumeniker von unschätzbarem Wert ist. Auch der Nichtspezialist kann sich nun ein zutreffendes Bild über dieses Problemgebiet machen, von dem E. Troeltsch gesagt hat: „Die eigentliche Entstehungsgeschichte des Christentums ist ein hoffnungsloses wissenschaftliches Problem" und zwar vor allem wegen der völlig unzureichenden Quellenlage.

Die Mängel dieser mit ungemein gründlichem Fleiß und kritischem Urteilsvermögen erarbeiteten Übersicht liegen aber in folgendem:

1. Heinz verzichtet darauf, die geistigen (ideengeschichtlichen) Voraussetzungen der sog. liberalen protestantischen Kirchenkonzeption im Gegenüber zur lutherischen und reformierten „Orthodoxie" wenigstens kurz zu umreißen. Denn das Problematische dieser „Hypothesen" liegt nicht so sehr in der unzureichenden historischen Quellenlage; diese erlaubt es vielmehr, die „theologischen" und „philosophischen" Prämissen bei der Organisierung des Materials so vielfältig „ins Spiel zu bringen". Worin aber besteht das Gemeinsame und Typische der protestantischen Konzeptionen?
2. Da eine inhaltliche, kriterielle, ekklesiologische Auseinandersetzung nicht versucht wird, kann es dazu kommen, die katholischen Entwürfe einzelner Exegeten in einem Exkurs dort dem Gesamtrahmen einzuordnen, wo sich die größte Verwandtschaft im Ansatz ergab. Das ist aber weder fundamentaltheologisch noch ökumenisch befriedigend, selbst wenn man zugestehen muß, daß auch für katholische Fachleute eine zwingende einlinige Lösung heute unmöglich ist. Worin liegt dann das Katholische dieser Entwürfe begründet und inwiefern ist der katholische Ansatz den theologischen und historischen Vorgegebenheiten mehr als andere Ansätze angemessen bzw. warum kann diese Deutung nicht als Abfall vom Evangelium verstanden werden?
3. Warum verzichtet Vf. abschließend darauf, kriterielle Hinweise darauf zu bieten, wie in dieser grundlegend wichtigen Frage methodisch zutreffend vorgegangen werden muß, um über kirchliche Positionen und persönliche Standpunkte hinweg zu einem tragfähigen ekklesiologischen Konsens zu kommen?

Abschließend muß aber anerkannt werden, daß diese gewichtige Arbeit einen bedeutenden Dienst all denen leistet, die sich mit der Frage nach Werden, Recht, Wesen und Bedeutung der Kirche Jesu Christi auseinandersetzen wollen oder müssen. Gerade die Systematiker und Ökumeniker werden dafür dankbar sein.

Passau Otto Knoch

Appel, Rolf / **Vorgrimler,** Herbert: **Kirche und Freimaurer im Dialog.** Frankfurt a. M.: Knecht (1975). 194 S. lam. DM 24.–

Aus aktueller Veranlassung ist dieses Buch gemeinsam geschrieben worden von einem kath. Dogmatiker und einem Mitglied des Senats der Vereinigten Großlogen von Deutschland in der Absicht, daß „endlich" die Freimaurerei „den nötigen Schutz und Respekt erfährt" (9). Vorgrimler, Mitglied einer von der Glaubenskongregation und dem Sekretariat für die Nichtglaubenden gegründeten kleinen Kommission, die mit den interessierten Freimaurern „einen eingehenden Dialog führen sollte" (57) und Mitunterzeichner der „Lichtenauer Erklärung" vom 5. Juli 1970 (der Text der Erklärung abgedruckt S. 80–85), hält es „für die Pflicht der katholischen Kirche und ihrer Christen, der verfolgten und verleumdeten Minderheit, die die Freimaurer hierzulande sind, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, das Gespräch mit ihr aufzunehmen und bei manchen Gelegenheiten mit ihr zusammenzuarbeiten" (10). Gegen die „nachkonziliaren Angriffe auf die Freimaurerei", die V. aus einer bestimmten „merkwürdigen, nur psychoanalytisch und psychiatrisch erklärbaren Subkultur des katholischen Milieus" (70) kommen sieht, will dieses Buch zeigen, „wie es möglich ist, durch Information, Anwendung der Vernunft und auch durch Besinnung auf das ursprüngliche Christentum eine zutiefst unchristliche Feindseligkeit abzubauen" (8–9). Soweit indessen das Buch die Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und Freimaurerei darstellt – und das geschieht über weite Strekken – beugt bereits die Einleitung den Erwartungen aller historisch Interessierten vor mit dem Hinweis, „die Geschichte der Freimaurerei" werde „nur in Stichworten abgekürzt" (9) dargestellt werden. Was zur Geschichte einer etwa 250 Jahre alten „Feindschaft" von beiden Autoren vorgebracht wird, dürfte, fragmentarisch und im Urteil unausgewogen, wenig geeignet sein, jenes historische Verständnis vorzubereiten, aus dem heraus ein Dialog geführt werden kann.

Die Freimaurerei erscheint im hellsten Licht. Von ihrer kaum durchschaubaren proteusartigen Vielfalt erfährt der Leser nur in Andeutungen, von der Verquickung mit törichten Spekulationen und naiver Schwärmerei, von der Verstrickung in Politik und Kirchenfeindschaft so gut wie gar nichts. Ihre hohen Ideale heben sich in diesem Buch leuchtend von dem Unverständnis, der Intoleranz, dem Obskurantismus, der feindseligen Haltung der Kirche ab. Eine Antwort auf die Frage weshalb „die katholische Kirche lange Zeit dem Anti-Freimaurer-Wahn verfallen war" (8) wird nicht gegeben, wohl aber dem historisch nicht genügend Informierten suggeriert, sie in einer bestimmten Richtung zu suchen.

An Allgemeinplätzen und Pauschalurteilen, sowie an offensichtlichen Irrtümern fehlt es leider in diesem Buche nicht. Was soll man z. B. von der Behauptung halten, daß „die Kirche Arm in Arm mit den absolutistischen Staaten die Freiheitstendenzen bekämpfte" (22) oder von dem antiquierten Allgemeinplatz, daß im 18. Jh. „absolutistische Regierungen .. das Verlags- und Druckereiwesen unter strengster Kontrolle hielten, unerbittliche Zensur ausübten und Bücher verbrannten" (22) Sperrungen vom Rez.) Ein flüchtiger Blick in die einschlägige Literatur hätte Vf. vor diesen und vielen ähnlichen Plattheiten und Fehlurteilen bewahren können. Seinem Anliegen haben sie nur geschadet.

Befremden muß die Sorglosigkeit, mit der wichtigste Quellen etwa nach der kaum in jeder Universitätsbibliothek greifbaren „Freimaurerzeitung" zitiert werden und nicht nach den großen allgemein bekannten Sammlungen und insbesondere die Unzuverlässigkeit in den historischen Abschnitten des Buches. Hierfür nur ein paar beliebig herausgegriffene Beispiele. S. 33 ist von der „Abschaffung der kirchlichen Fürstentümer durch den Wiener Kongreß 1815" die Rede. Ein Dutzend Jahre vorher war deren Säkularisation bereits durch den Reichsdeputationshauptschluß verfügt und bis auf wenige Ausnahmen durchgeführt worden. Mit Erstaunen über eine sehr eigenwillige Geschichtsklitterei erfährt man S. 105 wie „Häretikergemeinden" und „die brüderschaftlichen Gilden" aus einer gemeinsamen Wurzel, nämlich aus den urchristlichen „geheimen Bildungsanstalten" hervorgegangen sein sollen und zwar in dem Augenblick als die „Kirche über ihre Mitbewerber und Gegner den Sieg davon getragen hatte ... Die Häretikergemeinden haben in allen christlichen Ländern neben der offiziellen Kirche als freie Bruderschaften auf altevangelischer Grundlage bestanden und sich durch das ganze Mittelalter fortgepflanzt. Sie bekannten sich zu einer schlichten Laienfrömmigkeit, lehnten den Glaubenszwang... ab". (Sperrungen vom Rez.) – S. 27 wird mit unverkennbarer Tendenz berichtet: „Der 86jährige Papst Clemens XII., der seit 1732 blind und seit 1736 ohne Gedächtnis war, erließ dann am 28. April 1738 die Bulle ‚In eminenti' zur Verurteilung der Freimaurerei." Wären hier nicht sorgfältigere Angaben über den Gesundheitszustand des Papstes angebracht gewesen? „Wie widerstandsfähig der Papst noch war, zeigte sich bei der am 16. Juni 1737 vorgenommenen Heiligsprechung. Er intonierte das Tedeum mit kräftiger Stimme, war aber nach der Funktion sehr ermattet.. Im Juli (1737) schien er bei Abhaltung eines Konsistoriums vollkommen gesund, im August bemerkte man, daß er wieder gute Farbe und Humor habe". So der Gesundheitszustand des Papstes nach L. v. Pastor, Geschichte der Päpste Bd XV (Freiburg i. Brg. 1930) S. 631f. Um das S 101 zitierte positive Urteil von Ignatius Aurelius Feßler über die Freimaurerei richtig zu verstehen, ist es weniger wichtig zu erfahren, daß er „katholischer Geistlicher gewesen" (101) – 1791, also zehn Jahre vor der zitierten Äußerung, war der Exkapuziner zum Protestantismus übergetreten-, als über seine maurerischen Aktivitäten wenigstens in Andeutungen informiert zu werden, aber gerade das unterläßt A. Feßler war nicht nur Mitglied der Loge „Phönix zur runden Tafel" in Lemberg, „wo der Aberglaube kultiviert wurde"[1], er hat sich darüber hinaus als maurerischer Organisator und Reformator ausgezeichnet und „Geheimkenntnisse" besessen, „wie sie nur wenigen Maurern gegeben waren"[2]. 1797 stiftete Feßler in der Loge Royal York ein maurerisches „Doctrinal Collegium" zur wissenschaftlichen Erforschung und Reform der Maurerei, 1802 gründete er den ‚Großen Bund scientifischer Maurer', doch blieb sein vier Foliobände starker Versuch einer kritischen Geschichte der Freimaurerei auf maurerischen Wunsch ungedruckt.

Zahlreiche ärgerliche Fehler, Nachlässigkeiten und Verschreibungen verstärken die Skepsis gegenüber diesem Buch. Nur einiges sei notiert. S. 108 wird „Hirsau" wiederholt ballhornisiert zu „Hirschau". Die einschlägige Literatur über die Hirsauer Bauhütte ist A. unbekannt geblieben. S. 108 ist „St. Emeran (!) bei Regensburg" zu verbessern in „St. Emmeram in Regensburg". Ein paar Zeilen weiter wird auf S. 108 Erwin „von Steinbach" als „Dombaumeister" ausgewiesen. Was im übrigen S. 108–109 über die Bauhütten gesagt wird, zeichnet sich nur durch äußerste Dürftigkeit aus. einer der vier Schutzpatrone der Bauhütten („der vier Gekrönten") wird S. 109 als „Neostratus" vorgestellt, richtig: „Nicostratus". S. 110: die „Brückenbrüder (fratres ponitifices)" ist zu verbessern in: „fratres ponti" oder „fratres de ponte." S. 130: „Chambry"(!) richtig: „Chambéry"; S. 133: „Fürst von Lichnowski" richtig: „Lichnowsky"; welcher Fürst Lichnowsky gemeint ist, wird nicht gesagt; S. 136: Der bekannte aufgeklärte Minister von Neapel-Sizilien heißt richtig „Tanucci" nicht „Tannucci". S. 136: Was ist mit „dem Herzog von Farnes" gemeint? S. 134: Den Kirchenstaat unter Pius VII. „groß und mächtig" zu nennen geht schwerlich an. S. 131 begegnen im Titel von Barruels Werk über die Französische Revolution allein drei Fehler: „Memoires pour servir a l'histoire di Jacobinisme." Überhaupt scheint sich mit fremdsprachigen Texten oder Zitaten schwer zu tun, wie zur Genüge die Bezeichnung der Enzyklika Leos XIII. von 1884 „De Secat Massonum" (!) erkennen läßt. Was S. 133 mit der Aufzählung „anerkannter Geistesgrößen des kulturellen und politischen Lebens, (die) sich als Freimaurer hatten aufnehmen lassen", bezweckt werden soll, ist umso weniger verständlich je genauere Kenntnisse über die Zugehörigkeit des Genannten zur Freimaurerei bei den Lesern des Buches vorausgesetzt werden. Die Frage ob Joseph Görres, der in der Zusammenstellung auf S. 133 erscheint, Mitglied des Freimaurer- oder Illuminatenordens war, läßt sich für sein reifes Mannesalter und seine Spätzeit verneinen, für seine Jugend bis in die Heidelberger Jahre aufgrund des bisher zugänglichen Materials nicht lösen. Nicht ausgeschlossen werden kann, daß der „junge Görres Mitglied einer, vielleicht losen Freimaurervereinigung war." Vgl. Roman Reiße, Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Görres (1776–1806) (Breslau 1926) S. 65–67. In diesem Zusammenhang darf angemerkt werden, daß Görres in seiner Straßburger Zeit, als Mitarbeiter des „Katholik" sich weigerte, an die Behauptung zu glauben, aus den Logen seien alle Umwälzungen hervorgegangen, es sei denn Beweise für diese Behauptung würden vorgelegt werden. Das Gefährliche der Freimaurerei sah er darin, daß die Freimaurerei gewissermaßen eine Pseudokirche sei, welche kirchliche Symbole und Liturgie nachäffe.

Theologische Bedenken gegen die Freimaurerei" (71–79) meint V. nicht (mehr) erkennen zu können, vor allem nicht wenn man die „Riten und Symbole der Freimaurerei als berechtigte und sinn-

[1] Peter F. Barton: Ignatius Aurelius Feßler. Barockkatholizismus, Romantik, Erweckungsbewegung (Wien, Köln, Graz 1969). S. 145
[2] Barton S. 146

volle Ergänzungen der kirchlichen Liturgie und Sakramente" ansehen möchte, „weil die kirchlichen Riten vielleicht zu allgemein und nichtssagend, zu wenig auf den Einzelmenschen bezogen und zu weit im spätantiken Rom und Byzanz verwurzelt sind, so daß man neben diesem allgemeinen, unverbindlichen und immer noch höfisch stilisierten rituellen Brauchtum nach zusätzlichen individuellen Gesten sucht" (72). Versteht man die Riten als Ersatz der Sakramente, „müßte man sich fragen, ob man verstanden hat, was Sakrament ist, nämlich Selbstvollziehung der Kirche, in dem sie in intensiver Konzentration um Gottes Gegenwart bittet und der Verheißung Jesu gedenkt, daß Gott solchem Bittenden gegenwärtig sein werde" (72). Da die Freimaurerei sich an mündige Menschen wende, müsse man annehmen, daß sie zu unterscheiden wisse zwischen Ritual und Sakrament und nicht das eine gegen das andere ausspiele. Vf. selbst, für den es „im katholischen Christentum noch genug entbehrliche Symbole, Zeremonien und Titel gibt, die das Wesentliche nicht in sich bergen, sondern verdecken" (10), möchte sich jedoch „nicht zusätzlich mit der Symbolik von Tempel, Maurerschurz, Winkelmaß usw. und mit den Graden der Mitglieder belasten" (10–11). Weshalb eigentlich nicht bei so viel Verständnis für die „Riten und Symbole der Freimaurerei" wird wohlweislich nicht gesagt. Enttäuscht legt der Historiker dieses Buch, dem man im Interesse eines Dialogs größere Verbreitung nicht zu wünschen wagt, aus der Hand.

Freiburg/Schweiz Heribert Raab

Scheele, Paul-Werner: **Nairobi – Genf – Rom.** Die Weltchristenheit vor und nach der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1976. 198 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 13) kart. DM 9.80

Vf. hat als Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und im Auftrag des Sekretariats für die Einheit der Christen an der Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) teilgenommen. Mit seinem Buch möchte er über einen Konferenzbericht hinaus die Bedeutung der Weltkonferenz für die römisch-katholische Kirche darlegen.

Er greift die Leitgedanken der Konferenz auf und erläutert an ihnen das Verhältnis der katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Sein Beitrag zielt vor allem auf die Annahme der spirituellen von Nairobi ausgehenden Impulse durch die katholische Kirche und bedeutet die Bestätigung des Zueinanders und Miteinanders der Weltchristenheit.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Genf und Rom, das zusehends zu erstarren scheint, ist für Vf. die Frage nach dem „Existenzbereich" und dem „Existenzvollzug" (9) jedes einzelnen Christen. Die ökumenische Aufgabe sei demnach nicht ausschließlicher Verhandlungsgegenstand zweier „Führungsspitzen" oder gar „Konkurrenzunternehmen", sondern der Umgang der Christen miteinander „in wahrer Weggemeinschaft zu wichtigen Schritten hin zum Ziel der Einheit in Christus" (13–14). Deshalb begrüßt Vf. die Mitwirkung einzelner Katholiken an der „dynamische Katholizität" (16) praktizierenden Vollversammlung und hebt besonders hervor, „daß zentrale Aussagen der Vollversammlung in erregender Weise katholischem Denken und Wollen entsprachen" (15).

Vf. zeigt die Verbindungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Vollversammlung auf. Er unterstreicht vor allem den auf beiden Seiten in vielen Dokumenten hervorgehobenen Einheitsgedanken im Hinblick auf die vollkommene Einheit, in der noch keine Gemeinschaft lebe.

Mit einem geschichtlichen Überblick und der Darstellung ökumenischer Aktivitäten der römisch-katholischen Kirche nimmt Vf. das Leitwort von Nairobi „Christus befreit und eint" auf und entfaltet verschiedene Perspektiven, die umfassende Katholizität der Einheit und Freiheit der ganzen Kirche für die ganze Welt zu erreichen, denn es gehe vornehmlich um die „Konkretgestalt der kirchlichen Einheit in unserer konkreten sich einenden Welt" (83).

Ökumene als gelebte Einheit aller Christen solle die Welt zur „schlechthin, heilsentscheidenden Tat, zum Glauben" (31) bringen.

Indem Vf. unter Ökumene die Weltverantwortung aller Christen versteht, sprengt er den Rahmen national, regional und örtlich beschränkter Polarisierungen und Trennungen. Die im katholischen Bereich sichtbar gewordenen Verdrängungs- und Ermüdungserscheinungen müßten mit unserem Glauben, daß Kirche und Menschheit miteinander mit der Einheit beschenkt und beauftragt sind, überwunden werden. Deshalb versucht Vf. auch, kontroversen Standpunkten und Meinungen dadurch ihre Schärfe zu nehmen, daß er sie spiritueller Zielsetzung verpflichtet. Er macht konkrete Vorschläge für die Einheit der Christen, greift aber nicht wertend in den derzeitigen Diskussionsstand ein oder darüber hinaus. Mit der Darstellung der sich heute abzeichnenden Positionen argumentiert er im Hinblick auf einen Weg der Mitte und versucht die im ökumenischen Leben um sich greifende Resignation und Stagnation mit dem, was allen Konfessionen gemeinsam ist, aufzuheben.

Die Studie ist nicht systematisch konzipiert. Darauf weisen schon die Überschriften hin, die bei zahlreichen Überschneidungen in erster Linie als Denkanstöße zu werten sind. Ein Stichwortregister hätte die Orientierung erleichtert.

Dieses Buch ist ein Zeichen bereitwilliger Rezeption ökumenischer Impulse durch die römisch-katholische Kirche und eine Aufmunterung für alle, die sich dem ökumenischen Anliegen verpflichtet wissen.

Münster Ilona Riedel-Spangenberger

Schupp, Franz: **Glaube – Kultur – Symbol.** Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. – Düsseldorf: Patmos (1974). 316 S. Ppb. DM 25.–

Nach dem offensichtlich von Sch. selbst verfaßten Klappentext versucht das Buch, das Problem der Sakramente nicht vom liturgisch-praktischen Gesichtspunkt aus zu diskutieren, sondern im Rahmen einer Kultur- und Symboltheorie. Die in dieser Intention enthaltene These lautet, daß alle christliche Symbolsprache und alles christliche Symbolhandeln dem ethisch-gesellschaftlichen Handeln zu- und untergeordnet sein muß. Diese Absicht drückt Vf. in der Einleitung so aus, daß „‚Kultur' als regulatives Hintergrundphänomen dessen verstanden werden muß, was in einem religionsphänomenologischen Sinn als spezieller, abgehobener ‚Kult' erscheint. Was ‚verehrt' wird, ist nicht etwas Zusätzliches. ‚Kult' kristallisiert vielmehr die leitenden Interessen und Wertbezüge von ‚Kultur'. Es liegt dann am Ursprung von ‚Kultur', daß zur ‚natürlichen' Umwelt eine ‚symbolische' Welt hinzutritt, d. h. eine Bilderwelt, die sich sprachlich wie nichtsprachlich vermitteln kann, welcher daher bereits dadurch, daß sie Erfahrungswirklichkeit strukturiert und so filtriert, handelnsnormierend wirkt" (14). Aus diesem Axiom kommt Vf. zu der Schlußfolgerung: „Eine ‚Krise der Kultur' affiziert den Glauben nicht nur äußerlich, sondern innerhalb, da es Glaube nicht anders als in kultureller Form geben kann. Wie diese Aussage mit der weiteren zusammen gedacht werden kann, daß es eine eigene ‚christliche Kultur' nicht mehr gibt und nicht geben soll, ist eines der entscheidenden Probleme, das die folgenden Überlegungen ständig beschäftigen wird (16f)." Was Vf. beabsichtigt, tritt in folgenden Worten noch deutlicher in Erscheinung: „Die systematische Reflexion ist bestimmt vom erkenntnisleitenden Interesse einer Symbol- und Kulturtheorie, die es ermöglicht, nach dem Ort der Sakramente im Lebensprozeß der Gesellschaft zu fragen. Wo sie der unreflektieren Positivität gesellschaftlicher Handlungsweise verfallen, haben sie ihre symbolische Revelanz verloren; wo sie aber die gesellschaftliche Handlungspraxis auf die sie leitenden Wertvorstellungen hin transparent machen, kritisieren und orientieren, wird ihre Relevanz und ihre spezifische Funktion deutlich (Klappentext)."

Es wäre nach seiner Meinung „zu einfach und methodologisch unhaltbar, zu meinen, man könne einen kulturtranszendenten ‚Kern' herausschälen, ein ‚Wesen' bestimmter symbolisierender Kulthandlungen, welches sich dann identisch unter verschiedensten kulturbedingten Erscheinungsformen als Konstante durchhält" (15). Man wird also, wie Vf. schließt, wohl einsehen müssen, daß es nicht möglich ist, sich den gegenwärtigen, gerade im kultischen Bereich auftretenden Schwierigkeiten dadurch zu entziehen, daß man einen kulturtranszendenten Kern ansetzt, der „im Glauben" zugänglich sein soll, der somit auch der Kulturkritik entzogen wäre, so daß dann die Schwierigkeiten in den Bereich äußerer kultureller Bedingungen verwiesen werden könnten.

Besonders aufschlußreich und weitreichend für den prinzipiellen Standpunkt des Vf. ist folgender Text: „Der von dem Vf. betonte enge Zusammenhang zwischen Kult und Kultur führt zu der Vorstellung,

daß der Gegensatz des Kulturschaffens zu Gesellschaft und zu Politik notwendigerweise einen Gegensatz des Kultes zu diesen beiden Größen einschließe." „Ist das Gegenüber die Politik, so ist Kultur ein Instrument der Gesellschaft, welcher deren Aspirationen gegenüber der Vergewaltigung durch kirchliche und staatliche Herrschaftsträger Ausdruck verleiht, sogar in einer Weise, daß darin über das pragmatische Interesse der Gesellschaft hinausgegangen und dieses in Frage gestellt wird, so daß in diesem Prozeß die Gesellschaft selbst auch wiederum zum Gegenüber der Kultur wird. Ist so dann das Gegenüber die Gesellschaft, so tritt die Kultur in Konkurrenz zur Politik, da beide der Gesellschaft klarzumachen versuchen, was in ihr ›in Wahrheit‹ sein sollte. Politik und Gesellschaft wiederum haben die Tendenz, Kultur zu vereinnahmen und so Kultur in funktionalistische Gebrauchsgüter umzuwandeln. Der ›Wert‹ und die potentielle Dauerhaftigkeit der Kulturschöpfungen, welche anzustreben Kultur nicht verfehlen darf, finden sich damit in notwendigem Gegensatz zu dem von Gesellschaft und Politik gewünschten Hervorbringen jener Güter, deren Wert im zeitbedingten Gebrauch liegt und die insofern und nur insofern als dem Lebensprozeß nützlich erscheinen als sie aufgebraucht werden können ... Rasche und scheinbar dramatische politische ... Ereignisse erweisen sich gegenüber gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen als verhältnismäßig oberflächlich und kurzlebig. Das bedeutet jedenfalls, daß kulturelle Transformitionen sich gewöhnlich über längere Perioden hindehnen, in ihrer Bewegung viel langsamer sind als politische Veränderungen, dafür aber radikalere und weitreichendere Konsequenzen mit sich bringen, die dann allerdings wiederum eine entscheidende Bedingung für die wirklich radikalen politischen Veränderungen sein können.

Um wiederum ein Beispiel zu bringen: Rationale Kritik des Dämonen- und Engelglaubens hat schon vor Jahrhunderten eingesetzt, etwas später die psychologischen und soziologischen Erklärungshypothesen. Nichtsdestoweniger dauerte es Jahrhunderte, und wir sind immer noch in diesem Prozeß befangen, die sprachliche Transformation von Ausdrücken, die aus dem Supranaturalismus stammen, aus der Objektsprache in figurative Sprache durchzuführen. Erst wenn diese Kulturtransformation durchgeführt ist, werden sich die weiterreichenden Folgen zeigen, die etwa auch soundsoviele liturgische Formeln wie auch Illustriertentexte als unhaltbare Sprachkombinationen klarlegen werden, obwohl dies analytisch und rational längst klar ist. Erst dann ist jedoch – selbstverständlich zusammen mit vielen anderen Elementen – endgültig Abschied vom Altertum wie vom Mittelalter genommen, ein Abschied, der weder durch das politische Ereignis des Zusammenbruchs des weströmischen Reiches noch durch die Entdeckung Amerikas gegeben ist. Erst dann aber wären die Voraussetzungen geschaffen dafür, den – auch wenn nicht so bezeichneten – vergöttlichten Herrschern den Abschied zu geben (was für kirchliche wie für staatliche Gesellschaft in gleicher Weise gilt) (22f)."

Diese Grundaxiome werden in zahlreichen, vielfach faszinierenden Formulierungen abgewandelt. Aufgrund der festgelegten Voraussetzungen untersucht Vf. in einem geschichtlichen Durchblick das Verhältnis von Kultur, Symbol und Kult von den Anfängen bei den Griechen und Römern über kurze Bemerkungen zum AT und zum NT durch die Väterzeit und das Mittelalter hindurch bis zur vorkonziliaren Zeit einschließlich. Von den durch das Zweite Vatikanische Konzil angebahnten Reformen nimmt er kaum Kenntnis, noch weniger von den dieses Konzil vorbereitenden theologischen Anläufen. Wie ein roter Faden zieht sich durch diese geschichtliche Schau die Tendenz hindurch, aus der Fülle des Materials jene Autoren auszuwählen, welche eine spiritualistische Sakramentenvorstellung vertreten, und jene entweder ganz zu übergehen oder in den Hintergrund zu drängen, die eine gegenständliche Auffassung vom Sakrament darbieten. So kommen z. B. Johannes Scotus Eriugena, Ratramnus, Claudius von Tourin, Agobard von Lyon, Berengar von Tours zur Sprache. Tertullian und Cyprian werden nur im Vorübergehen erwähnt. Isidor von Sevilla erfährt eine negative Bewertung, weil er eine Vergegenständlichung der Sakramente in „massiver" Weise eingeleitet habe. Augustinus bekommt eine durch manche Texte gedeckte, aber nicht durch sein ganzes Schrifttum hindurch erkenntliche spiritualistische Auslegung. Eine besonders auffallende Deutung gibt Thomas von Aquin an. Nach seiner Meinung muß die thomasische Lehre dahin geprüft werden, ob sie metaphysisch oder der heutigen sogenannten Schultheologie entgegen sprachlogisch zu verstehen sei. Hier tritt die metaphysikunfreundliche Grundrichtung des Buches klar zutage.

Was Schupp über Duns Scotus und über die Reformation sagt, verdient im Wortlaut angeführt zu werden: „Das Symbol hat (nach Scotus) keine Wirkung von sich her, diese muß ihm vielmehr von außen erst noch zukommen. Scotus nimmt deshalb in Aufnahme der Konzeption Bonaventuras an, daß ›anläßlich‹ der Setzung eines Sakraments ›Gnade‹ aufgrund eines besonderen Dekrets gegeben wird. Das Äußerliche wird zum Eigentlichen, es ist nur mehr an oder anläßlich der Sache, nicht mehr aber in dieser selbst vermittelt, so wie deshalb auch Einzelnes und Allgemeines unvermittelt sind. Nach Thomas bricht somit die Einheit wieder auseinander und gibt den Weg frei für die Extreme (181)."

„In der Reformation wird das an realer Vermittlung der Rechtfertigung am nun ›bloß Weltlichen‹ verzweifelnde Subjekt auf sich und seine an keiner Phänomenalität mehr vermittelbare Subjektivität zurückgeworfen, während derselbe Rückzug aus möglicher Vermittlung reaktionär (Gegen-Reformation) die Rehabilitierung der Objektivität im Tridentinum herbeiruft, wobei diese Objektivität des Phänomens letztlich genauso äußerlich bleibt wie das ›extra nos‹ der Reformatoren. Schließlich objektiviert sich das Bewußtsein des Gerechtfertigtseins im Calvinismus im ›äußeren‹ Erfolg im Weltlichen ebenso wie in dem in die Zentren der Christenheit zurückfließenden materiellen Gewinn aufgrund des im Meßopfer objektivierten ›Gnadenschatzes‹. Der einzelne wie die (kirchliche) Gesellschaft suchen ihre Legitimation pragmatisch in der materiellen Effizienz, welche ihnen eine Vormachtstellung gegenüber dem einzelnen als dem anderen einräumt. Nicht der Profit wird gerechtfertigt, sondern umgekehrt rechtfertigt der Profit die diesen suchende Aktivität. Die beinahe numinose Macht des Vorrangs und der Herrschaftsstellung fordert das Opfer des einzelnen und anderen auch dort noch, wo es ihm zu Hilfe kommt. Kirchliche Katastrophenhilfe wie aus Katastrophen profitierende Industrie leiten ihr Prestige nicht selten aus der selben Wurzel ab. Das ›Opfer‹ des Individuums, humanistisch sublimiert, kann nur gefordert werden, weil das Individuum längst geopfert wurde und so ebenso nach Sublimation verlangt, wie es bereit ist und sein muß, für die Sublimation zu bezahlen. Daß das ›eine Opfer‹ gegenüber den vielen Opfern eigentlich endgültig genug, d. h. ein für allemal sein sollte, können die nicht akzeptieren, deren ökonomische Basis wie Machtstruktur darauf beruht, daß sie das ›Opfer‹ des einzelnen gegenüber dem Allgemeinen als zu verewigendes ansehen (181f)."

Der Vf. gewinnt seine Kenntnisse der patristischen und der mittelalterlichen Sakramentenvorstellung nicht durch selbständiges Studium den Quellen, sondern aus der vorhandenen Literatur, die er entsprechend seiner Grundabsicht auswählt und auslegt. Er wird sowohl in seinen inhaltlichen Aussagen wie auch in seiner sprachlichen Gestaltung weithin von der Kritischen Frankfurter Theorie bestimmt; deren Vertreter werden denn auch am häufigsten zustimmend zitiert. Von evangelischen Autoren wird H. Braun als Gewährsmann angeführt. Katholische Fachleute werden im allgemeinen übergangen oder nur mit solchen Thesen genannt, die zu dem Thema des Buches nur geringen unmittelbaren Bezug haben.

Häufig betont Vf. die nach seiner Meinung zur altkirchlichen und mittelalterlichen Sakramentenvorstellung gehörende Herrschaftsstruktur und Herrschaftsausübung der Kirche. Er ist überzeugt, daß sich auch im heutigen kirchlichen Sakramentenvollzug noch Reste von Magie finden, da sie durch Aufklärung noch nicht völlig überwunden werden konnten.

An den geschichtlichen Teil des Buches schließt sich der zweite an mit der Überschrift: Reflexion einiger Grundprobleme. Er enthält folgende Unterabteilungen: Materialismus als hermeneutisches Problem, symbolische Prägnanz im Hyletischen, Sprach- und Bildkompetenz, Symbol und Aufklärung.

Dieser Teil beginnt folgendermaßen: „Die historischen, ohne Zweifel sehr selektiven und ungenauen Hinweise der vorangegangenen Überlegungen müssen einen verwirrenden Eindruck hinterlassen. Eine kontinuierliche Entwicklung ist weder in der Praxis noch in der Theorie festzustellen. Die ›einheitliche‹ Lehre der Kirche von Trient erwies sich in ihrer Herkunft wie in ihrem Hintergrund als alles andere als einheitlich, die Frage nach dem ›Wesen‹ der Sakramente blieb unbeantwortet. Die aufgrund der Lehre der Kirche von Trient durchgesetzte Theorie und Praxis erwies sich in ihrer Uniformität als sterilisierend (201)."

Problematisch bleibt für Vf. mit Recht der Aristoteles entlehnte Begriff „Materie" in der Analyse des Sakramentes. Er macht hierzu folgende Bemerkung: „Sakramentales Denken kann als eine Theorie geschichtlicher materieller Praxis begriffen werden, welche somit die Frage nach der Materie am Konkreten stellt, dort also, wo der bestimmte Gebrauch von Materie in materiellen Zeichen selbst vermittelt erscheint. Solches Denken ist seit seinem Auftreten in Gefahr, sich idealistisch festzulegen und, statt beim Begriff der Materie auszuharren, sogleich den des Symbols (bzw. des ›geistigen Inhalts‹ desselben) ins Zentrum zu rücken; damit gesteht es jedoch notwendigerweise die Materie als Verlegenheit des Denkens ein, was sich im Zusammenhang des Symbolgebrauchs selbst in der Konsequenz der schlechten ... Allegorie manifestiert, die grundsätzlich ihre idealen Gehalte an beliebige Materie anknüpfen

kann, das Denken über Materie selbst jedoch damit ausspart bzw. dieses an irrationalen Gebrauch preisgibt. Damit verzichtet solches Denken wie schon solcher Bildergebrauch darauf, die dem bestimmten Umgang mit Materie inhärenten Normierungen problematisieren zu können. Gegen solche nicht selten gefährliche Verharmlosung insistiert die Realität der materiellen Elemente des Symbols auf das Unübergehbare der in ihnen sich anmeldenden Relevanz, ohne welche sich das Symbol in Idee oder in reinen Begriff auflöst, in einem damit aber den Anspruch aufgeben muß, sich als bildhaft-hermeneutisches Modell des wahren Umgangs mit materieller Realität zu verstehen. Anerkennung solcher Relevanz ist jedoch nicht möglich, solange das Materielle als das unbegriffene weil unbegreifbar begriffslos Andere des Denkens aufgefaßt wird; sie kann daher nur durch eine Umkehr der Richtung des Denkens selbst geschehen (203)."

Weiterhin ist erhellend folgende Ausführung: „Gegenüber einer theologischen Ontologie wie der des Vierten Laterankonzils mit seiner abstrakten Ablehnung des Dualismus der Katharer und Albigenser muß die konkrete Ontologie des sakramentalen Materialismus Einspruch erheben und lateranensische Ontologie, ohne deshalb schon den Katharern Recht zu geben, als naiv verkürzend aufdecken. Materie mag das Prinzip der Möglichkeit sein; was jedoch möglich ist, bestimmt sich nach dem Maß des geschichtlich Gewordenen. Dieses geschichtlich Gewordene kann aber das Mögliche zum Unmöglichen machen. Nicht steht der Potentialität ein einfacher Actus gegenüber. Dieser ist immer schon Resultat der Geschichte (207)."

Im weiteren Verlauf wird unter Verwendung von L. Feuerbach das Gewicht der Materie für den sakramentalen Vollzug betont, ohne daß das Postulat, das Sakrament dem Ethischen unterzuordnen, aufgegeben würde. Hierbei spielt das rechte Verständnis der Arbeit eine grundlegende Rolle.

In seinen Überlegungen solcherart setzt er die Auferweckung Christi ein: „Nur ernstgenommener, bei Materie selbst ansetzender Materialismus kann das Symbol der ›Auferstehung des Fleisches‹, das materialistischste des Christentums, verstehen lernen. Einübung in solches Geschehen geschieht in den materiellen, Umwandlung der Materie fordernden Symbolen der Sakramente. In ihnen ist Materialismus und Praxis verwickelt, nicht als Faktum, sondern im Postulat materialistischer, transformatorischer Praxis als nicht sinn- und hoffnungslos. Deshalb muß also die Materialität der Symbole, welch letztere als Gegenstände in diesem Vorgang aufgehoben werden, Entfremdung der historisch und gesellschaftlich materiellen Bedingungen aufzeigen und gleichzeitig die Kritik der Endgültigkeit solchen Unversöhntsein bewußt machen als Imperativ der Umgestaltung. Der im Symbol materiell dargestellte Transitus wäre damit der praktisch am Arbeits- und Gesellschaftsprozeß geforderte, in demselben aber unterdrückte (217."

Gewicht legt Vf. auf die These, daß Jesus dem Kult gegenüber gleichgültig war und auch keinen neuen Kult gegründet hat. Die symbolische Prägnanz seines Verhaltens hat gerade darin ihren Ausdruck gefunden, wo sich Jesus am Sabbat Kranken und Leidenden widmete, und zwar nicht nur dort, wo die jüdische Kasuistik Ausnahmen gestattete, und auch nicht nur dort, wo Hilfe unaufschiebbar war, sondern unter einfachem Übergehen solcher Regulierungen. Diese Handlungsweise bereitete noch den ersten Generationen der Christen größte Schwierigkeiten. Schupp beruft sich auf einen Satz von H. Braun: „Der unsakramentalen Haltung des judenchristlichen Anfangs folgte also eine mehr oder weniger betonte Sakramentalisierung auf dem Boden des hellenistischen Christentums (S. 233f)."

Mit der Gleichgültigkeit Jesu gegenüber dem Kult verbindet sich die Neuordnung der Gesellschaft. Der Kult war in seiner Relevanz gerade auf eine formale Autoritätsbegründung hinausgelaufen. Der gesellschaftlich neugeformte Erlebnisraum, in dem christliche Symbolik zur Wirkung kommt, sollte ein Raum herrschaftsfreier Kommunikation sein (232ff, bes. 239f).

Aufschlußreich ist folgender Text: „Es ist nun ein ziemlich allgemein beobachtbares Phänomen, das sich in den meisten Religionen findet, daß bestimmte besonders signifikante Handlungen und Zeichen zu Riten und Kulten ausgestaltet wurden, eine Entwicklung, der sich auch das Christentum seit seinem Beginn nicht entziehen konnte. Anthropologisch ist ein solches Bedürfnis beinahe als konstant zu bezeichnen. Anthropologische Konstanz ist jedoch kein theologisches Argument. Ebenso entwickelten sich auch immer wieder die verschiedensten Formen von Kultsprachen, in deren Tendenz es liegt, sich zur religiösen Normsprache zu entfalten.

Der kultische Ursprung etwa der Glaubensbekenntnisse ist ja deutlich feststellbar. Dem steht jedoch in der Geschichte des christlichen Glaubens der ebenso konstante, wenn auch gesellschaftlich oft nicht so starke Einspruch gegen solche kultische Eigenwirklichkeit und Eigensprache gegenüber (243)."

„Eine Eigenständigkeit des Kults, der Sakramente und der dort gebrauchten Sprache darf nicht anerkannt werden, d. h. der Kult als ›heilige Handlung‹ hat innerhalb des christlichen Glaubens keine eigene Sprachkompetenz. Die Sprache des Glaubens ist primär nur die geschichtliche Praxis, jede andere Form muß ihre Legitimität an dieser erweisen, nicht aber muß umgekehrt die Sprache geschichtlicher Praxis sich durch ›Brauchbarkeit‹ für kultische Handlungen ausweisen. Dieses Subordinationsverhältnis muß auf jeden Fall aufrechterhalten werden, da nur von der Unterordnung des Kults unter die vom Glauben geforderte ethisch-gesellschaftlich-kulturelle Praxis die Unterscheidung von jener Sprache und Form möglich ist, die einfach dem religiösen Bedürfnis entspricht. Diese Unterscheidung kann jedoch nur von jener Sprache und Form geleistet werden, die vom Glauben als eschatologisch-antizipierender Praxis her entworfen ist.

Gerade dies zeigt jedoch eine der Ursachen des Konflikts, der in der geschichtlich geprägten Sprache des Kults ausgetragen werden muß, da diese bis hinein in die Sprachstrukturen Herrschaftsverhältnisse inkorporiert hat, die unter der Kritik eschatologischer Praxis stehen müssen ... Sollte sich die Sprache des Kults als subordiniert wirksam zeigen, so müßte sie kontrafaktisch die Möglichkeit glaubhaft machen, daß Herrschaft nicht das ›letzte Wort‹... ist. Nicht zureichend ist die Verkündigung der ›Versöhnung‹ und die symbolische Darstellung der ›Befreiung‹ (etwa in Taufe, Buße, Krankensalbung), nicht zureichend ist die Aufforderung zur ›Eigenverantwortung‹ (etwa in Firmung, Ehe, Ordo), wird diese ›Befreiung‹ wie die ›Eigenverantwortung‹ gleichzeitig durch Sprach- und Handlungszwänge verneint, die in den selben Symbolhandlungen inkorporiert sind und im ›Empfang‹ faktisch internalisiert werden (244f)."

„Eschatologisch-antizipierende Sprachpraxis hätte also, entgegen den Erwartungen der Gesellschaft und den Sublimierungsbedürfnissen des einzelnen, die Eigenstruktur kultischer Sprache, welche Stabilisierung, Harmonie und Ausgleich verlangt, zu kritisieren, und damit zugleich die geltenden Geltungsansprüche zu problematisieren und kontrafaktisch zu versuchen, Sprache herrschaftsfrei – befreiend einzuüben. Christlich performative Sprache träte damit in bewußte und bewußtmachende Distanz zu den religionsphänomenologisch beschreibbaren Sprachstrukturen kultureller Modelle bis zu dem Punkt, wo sie religionsphänomenologisch nicht mehr als Kultsprache identifizierbar wäre (247)."

Sch. lehnt hierbei einen rein informativen Charakter der sakramentalen Ausdrücke über Tatsachen ab: „Verführerisch ist dabei der Sprachgebrauch, der oft solche Tatsachensprache suggeriert: Ein Mensch wird aus dem ›Zustand‹ der Schuld in den ›Zustand‹ des Befreitseins von Schuld überführt; eine ›Substanz‹ wird in eine andere ›Substanz‹ verwandelt usw. Und doch darf solche Suggestion nicht täuschen. Worum es in Wirklichkeit in dieser Sprache geht und woraufhin deshalb diese Sprache auch in ihrem performativen Charakter gestaltet werden sollte, ist gerade die umgekehrte Frage, nämlich die, ob die Sprache der ›Tatsachen‹ das letzte Wort ... ist, oder ob diese Sprache der Tatsachen die selbst eine Wertung enthält, erst einmal zur kritischen Diskussion, zur Prüfung ihres Geltungsanspruchs und ihres Geltungsbereichs gestellt werden müßte. Dies ist die Sprachstruktur, die von der Sprachform des zentralen Symbols des Glaubens her gefordert ist, von Kreuz und Anferstehung, das so das Modell ist, an dem die pragmatischen Universalien christlicher Sprache und so deren Regeln ›abgelesen‹ werden können. Das ›Faktum‹, die ›Tatsache‹ des Kreuzes ist das Ende in deskriptiver Sprache. Ihr steht jedoch dialektisch gegenüber – und deshalb in deskriptiver Sprache nicht aussagbar – der praktische Diskurs über die praktische Bedeutung desselben (= ›Auferstehung‹ als Symbol einer bestimmten Sprachpraxis, um über das ›Kreuz‹ zu sprechen). Solcher Diskurs ist nicht und kann nicht kontinuierliche Fortsetzung von Beobachtungssprache sein, die nur feststellen kann, daß mit dem Tode Jesu sein Reden und Handeln zu Ende gekommen ist (250f)."

Für besonders aufschlußreich in dem Problemfeld hält Sch. das Verbot, sich von Gott Bilder zu machen. In ihm kommt „zum Ausdruck, daß im Alten Testament das Wissen um die Vermittlungsfunktion von Bildern vorhanden war, diese Bilder aber eben nur auf Grund der Regel der Negation richtig gebraucht werden können; d. h. sie liefern keinerlei gegenständliche ›Information‹ über ›etwas‹, sondern zeigen Wertungs- und Handlungsmodelle an. Auch widerspricht das Bilderverbot in keiner Weise dem Materialismus, der als hermeneutisches Prinzip angesetzt worden war, da ja das Bilderverbot zu unrecht durch den Begriff einer ›Geistigkeit Gottes‹ interpretiert würde. Überhaupt ist das Bilderverbot nicht nur als auch nur negative Aussage über ein angenommenes ›Wesen‹ Gottes zu verstehen, sondern als antithetische Angabe des Symbolortes, an dem ›Jahwe‹ kommunikativ gegenwärtig ist: nicht im Kultbild, sondern im Wort. Auch das Wort jedoch ist dem magischen Gebrauch entzogen, dieser ist geradezu untersagt. Das entscheidende Wort ist eben immer das der Interpretation von Geschichte und des darin enthaltenen Imperativs geschichtlicher Praxis. Ist dieser ›Ort‹ festgehalten, so ist die Freiheit der verwendbaren Bildsprache keiner prinzipiellen

Grenze unterzogen. Nicht die Bilder oder Symbolhandlungen in ihrem repräsentativen Gehalt enthalten die ›Wahrheit‹, sondern ihre kommunikative, praxis-transformierende Wirkung (255)."

Zu dem Problem von Symbol und Aufklärung wird folgendes erklärt: „In den christlichen Symbolhandlungen kommt zum Ausdruck, daß die geschichtlich gegebenen Bedingungen des Lebens nicht mit jenen identisch sind, die ›wahres Leben‹ lehren. Im Materiellen werden sie vollzogen, weil damit ausgedrückt werden soll, daß die idealistische Lösung der Bereich des ›wahren Lebens‹, des ›Schönen‹, sei jenseits der materiellen Bedingungen und abgetrennt von diesen, nicht anerkannt werden darf. Zentral ist dies repräsentiert im gesellschaftbildenden Symbolhandeln der Eucharistie, in welchem die Sprache so auf Jesus kommen soll, daß die beiden regulativen Symbole des Glaubens ..., das ›Kreuz‹ als Symbol des Protests gegen entfremdetes Leben, die ›Auferstehung‹ als Symbol, daß dies nicht das letzte Wort über die Bedingungen des Lebens sein darf, wirksam und d. h. transformierend eingebracht werden. Solche Dialektik ist jedoch partiell immunisiert, sobald die Kompetenz über das, was als ›wahres‹ und ›befreites‹ Leben angesehen werden soll, in die Verfügung einer bestimmten Gruppe, eines eigens dafür gebildeten Standsgerät, der nun die ›Heilsgüter‹ ›verwaltet‹ und ›austeilt‹. Dabei braucht sich dieser Stand solche Kompetenz gar nicht durch Gewalt zu appropriieren, da die meisten nur zu gern die Last der Verantwortung abgeben und sich dafür das ›Heil‹ zuteilen lassen. Umso mehr ließ sich solche Arbeitsteilung durchführen, als in der antiken Gesellschaft ganz im allgemeinen die gesellschaftliche und (›metaphysische‹) Trennung der Bereiche der Arbeit und des Wahren, Guten und Schönen galt" (258).

„Fast selbstverständlich ist es dann, daß der Kult, der erst dadurch zu solchem wurde, ästhetische Eigenexistenz zu entwickeln begann, was nur möglich war, insofern dies der gesellschaftlich gewünschten Beruhigung diente. Die Dialektik von Symbol und Gesellschaft war so vorhanden und zugleich als kritische immunisiert. Diese eschatologische Unruhe verschwand hinter der Selbstdarstellung der Harmonie, und wo früher Schuld gesellschaftlich und öffentlich ausgetragen worden war, rückte diese in den Privatbereich, schließlich in der Seelenführung der verfeinerten Kultur dem individualistischen Bildungsideal zu dienen. Entscheidend schien es, über die ›innere Ordnung‹ zu verfügen, und Religion hatte diesen heiligen Kosmos umso stärker zu betonen, je weniger heil die realen Bedingungen des Lebens waren" (258f.).

Um den wahren Sinn des Kultes zu erreichen, wären Aufklärung und Kritik erforderlich. „Solche Kritik und Aufklärung muß den Charakter des Scheins an der Seelenkultur und an der noch dazu degenerierten und erstarrten Form der Kulturindustrie aufdecken, um schließlich die Frage nach der Möglichkeit einer nachästhetischen Kultur zu stellen. Damit träte auch die Problematik einer nachsakramentalen Form des christlichen Glaubens in das Blickfeld, einer Form also, die nicht auf symbolische Vermittlung verzichtet, solche sogar fordert, sie aber unter die Bedingungen von Aufklärung stellt, um gerade dadurch ihren Beitrag zu Kritik und wirksamer Aufhebung der unvermittelt weiter herrschenden Mythologie zu leisten, deren Pseudo-Unmittelbarkeit materiale religiöse Befriedigung erheischt" (260f.).

„Besonders seit dem Mittelalter waren die Sakramente immer stärker zu einem Mittel der ›Kultur und (!) Seele‹, des ›Seelenheils‹ geworden. Der ›Schmuck‹, der dem realen Leben versagt blieb, wurde so der ›Seele‹ garantiert. Den symbolischen Ausdruck fand dieser Sachverhalt darin, daß die Sakramente immer stärker einen ›festlichen‹, vom gewöhnlichen abgehobenen Charakter erhielten und zu diesem als bloß intermittierendes Element hinzugefügt wurden, was nicht schon heißt, daß sie nicht eine sehr klare Funktion für dieses gewöhnliche Leben hatten. Um dies erfüllen zu können, mußte die Verbalisierung den tatsächlichen Sachverhalt eher verschleiern, was selbstverständlich so geschah, daß keiner der Teilnehmer dies mit Absicht tat. Die Schönheit, mit der der sakrale Bereich und der sakrale Raum umgeben wurden, sollte Trost vermitteln für den Mangel an Schönheit in den Bedingungen des Lebens" (261). Der Gegensatz zwischen dem konkreten Leben und der menschlichen Sehnsucht „bestimmte und bestimmt weithin auch die sakramentale, als Kultur der Seele aufgefaßte Praxis der Sakramente. Im quantitativen Prinzip der angestrebten Häufigkeit spiegelt sich die von außen diktierte Herrschaft der Quantität, welcher gegenüber der Innerlichkeit kein Prinzip qualitativer Kritik zur Verfügung steht. Obwohl und gerade weil solche Seelenkultur residual ist, kann sie sich weithin nicht dem Druck der äußeren Strukturverhältnisse entziehen, die sie nur ohnmächtig sublimiert (der Verfasser zitiert Adorno und Horkheimer). Je weniger wahre Humanität in freier Entfaltung im tatsächlichen Leben gestattet wird, umso mehr wird die innere Humanität die Entfaltung der Seele, zum Ziel" (263).

„Sakramentale Praxis, die im Gefolge solcher Kultur der Seele steht, trägt resignative Züge. Sie spendet Trost und Versöhnung gegen ihre eigentliche Intention, zur versöhnenden Praxis zu werden, indem sie in sich selbst bleibt. Die Sprache, die sie gebraucht, wird zur ›Ansprache‹, die die innere ›Andacht‹ fördern soll. (Nun folgt ein mit Zustimmung aufgenommenes Zitat von Marcuse. Dann fährt der Verfasser fort:) Reale Transformation kann daher nur geschehen, falls sich sakramentale Praxis und sakramentale Sprache in den Dienst der Aufklärung stellen ... Nicht Pflege und Entfaltung der Symbole wäre die Sehnsucht, die in ihnen zur Erfüllung drängt, sondern der Wunsch, sich selbst als überflüssig, weil erfüllt, erklären zu können. Sich noch nicht abschaffen zu können, ist das Leiden des christlichen Symbolraums und der Symbolsprache, und in dieser vorläufigen Unmöglichkeit kommt das reale Leiden an den faktischen Bedingungen des Lebens zum Ausdruck. Nicht Verinnerlichung muß daher angestrebt werden, sondern Entäußerung. Nicht Harmonie darf vorgespiegelt werden, sondern verfügtes Leiden und Entfremdung muß als Nicht-Notwendiges aufgezeigt werden. Im christlichen Kultraum wäre es deshalb die Aufgabe, dagegen Protest einzulegen, daß es ihn noch gibt. Nicht Abschaffung desselben wäre die Lösung – die Erlösung –, sondern die Erfüllung dessen, was er kontrafaktisch verspricht. Wäre das Versprechen, das er unaufhörlich wiederholt, nämlich die Befreiung des Menschen, eingelöst, wäre das Leben ›heil‹, wäre seine Forderung übergegangen ins Leben, so wäre er auch als ›anderer‹ Bereich aufgehoben. Antizipierend postulieren christliche Sakramente ihre eigene Aufhebung. Daß sie nicht ohne kulturelle Misere und Unterdrückung des Ersehnten abgeschafft werden können, ist ihre protestierende Funktion. Die Negation dieser Misere und Unterdrückung wäre ihr letzte Ziel – das eschatologische" (267f.).

Sch. glaubt, daß die ständig von ihm geforderte Aufklärung des Kultes von Hegel erreicht worden sei, insofern die Form des Kultes die der freien Subjektivität in der Gemeinde ist. „Die reflektierte Form dieses Vorgangs ist das freie Denken, das eben selbst zum Kultus wird" (279f.).

Die Würdigung des in den zahlreichen vorausgehenden Texten sich im wesentlichen darstellenden Werkes läßt sich nicht mit einigen Worten vornehmen. Bei dem Gewicht der in dem Buch aufgestellten Thesen hielt ich es für angebracht, Vf. möglichst oft selbst sprechen zu lassen, damit der Leser dessen Überzeugungen unmittelbar begegnet. Ob man das Werk insgesamt ablehnt oder annimmt, hängt vom Standpunkt ab, den der Kritiker einnimmt. Wer auf dem Standpunkt der Kritischen Frankfurter Theorie steht, wird es als Ganzes akzeptieren. Wer auf dem Standpunkt der Sakramentenlehre des Konzils von Trient steht, wird es als Ganzes ablehnen müssen.

Insbesondere ist in dem Werke das kirchliche Verständnis der Sakramente, wie es vor allem Spalte 126f. dieser Rezension zum Ausdruck kommt, vollkommen verfehlt, und um die Interpretation des kirchlichen Sakramentenverständnisses geht es ja Vf. Die kritische Ablehnung des Werkes im Ganzen bedeutet nicht, daß es nicht zahlreiche sowohl aufschlußreiche als auch interessante Ausführungen über Kultur, Symbol, Philosophie, Kunst, Ästhetik, Materialismus, Idealismus, ja Philosophie überhaupt enthält. Wenn Vf. sich auch meistens auf die Forschungen anderer stützt, so bringt er doch auch eigene Forschungsergebnisse. Die von ihm verwendeten Werke stellt er jeweils in die von seinem gesellschaftlichen Apriori geforderte Perspektive. So ergibt sich eine gewisse Einheit in der Fülle. In diesem Sinne ist die Lektüre des Buches interessant und aufschlußreich. Für viele Leser wird freilich die Sprache eine schwer überwindliche Mauer sein. Dankenswerterweise ist ein „Sachregister und Glossar" angefügt, in dem Vf. die von ihm verwendeten Spezialausdrücke z. B. das Wort „hyletisch" erklärt, wenngleich hier auch manche Termini interpretiert werden, die jedem gebildeten Leser bekannt sind.

Im einzelnen sei auf folgendes verwiesen: Vf. sagt nie genau, was er unter einem Sakrament versteht. Er verwendet die Ausdrücke Symbol, Kult, Sakrament häufig ohne deutliche Unterscheidung. Auch wenn er zwischen Kultur und Kult einen engen Zusammenhang sieht, so daß das eine mit dem anderen vergeht oder wenigstens verändert werden sollte, müßte dennoch der Unterschied präzise angegeben werden. Er äußert mehrfach den Verdacht, daß im Kultischen bzw. im Sakramentalen Magie und Aberglaube weiterlebt, weil die notwendige Aufklärung noch nicht weit genug vorangeschritten ist. Magie ist nach seiner Meinung insoweit vorhanden, als die Entgegenständlichung der Sakramente noch nicht vorgenommen ist. Er fordert daher diese immer wieder mit großem Nachdruck. Nur so könne das Sakrament in Wahrheit ein Zeichen sein. Wenn er auch die These ablehnt, daß die Sakramente eine übernatürliche res, Gnade, enthalten, so lehnt er doch ebenso deren Entmaterialisierung ab. Diese ist vielmehr von seinem prinzipiellen Standpunkt aus von grundlegender Bedeutung. Es ist nach ihm eine verhängnisvolle Erscheinung im geschichtlichen Leben, daß der Kult vergeistigt wurde. Man kann ihn auf keine Weise verstehen als das sichtbare Zeichen eines unsichtbaren Inhalts. Seine höchste Zuspitzung erreicht das Sakramentenverständnis des Vf.

in der These, daß die Dynamik des Geschehens auf eine nachsakramentale Kirche hinzielt. Diese erst ist eine herrschaftsfreie Kirche, da es in ihr nicht mehr den Unterschied von Spender und Empfänger gibt. Sie konstituiert sich darin, daß in ihr das Ethos die ihm gebührende beherrschende Stellung einnimmt. Mit solchen Thesen hängt es naturgemäß zusammen, daß Vf. nie formell sagt, woher die Sakramente stammen und wohin sie führen. Es wird jedoch in allen seinen Ausführungen deutlich, daß die Sakramente, ja der gesamte Kult auf soziale Zustände und Vorgänge zurückzuführen sind und keine Transzendenzrichtung im eigentlichen Sinn kennen, sondern einer binnengesellschaftlichen Zukunft dienen sollen. Es ist mir nicht erinnerlich, in dem Werke dem Worte Gott aus der Feder des Vf. begegnet zu sein.

Abschließend läßt sich sagen, daß im Hintergrund des Buches eine Theologie steht, die sich als integrierende und metapraktische Wissenschaft konstituiert, und zwar unter dem Leitmotiv eines Humanen, das durch die Kritische Frankfurter Theorie bestimmt ist.

München Michael Schmaus

Splett, Jörg: **Konturen der Freiheit.** Zum christlichen Sprechen vom Menschen. – Frankfurt a. M.: Knecht (1974). 180 S. engl. br. DM 24.–

Das Buch versteht sich als Grenzbetrachtung, die über die Grenzen der Freiheit nachsinnt.

Grenzen sind dasjenige, „woran etwas endet". Sie sind zugleich das Einteilungsprinzip des Buches. So wird Freiheit durch einen „bindenden Anspruch" begrenzt, nämlich durch den Anspruch der Wahrheit; sie wird zu einer „gerufenen" Freiheit (14ff). Sodann wird Freiheit durch einschränkende Naturbedingungen begrenzt; konkret durch leibliches Dasein, und menschliche Freiheit wird zu einer leibhaftigen Freiheit (37ff). Eine weitere Grenze der Freiheit ist die Freiheit anderer Menschen; sie wird zu einer gemeinsamen Freiheit, die unter der „Dialektik der Autorität" steht (68ff). Schuld ist eine andere Begrenzung der Freiheit, die sie in ihr Gegenteil verkehrt; folglich wird hier von „unfreier Freiheit" gesprochen (100ff). Die letzte und äußerste Grenze der Freiheit ist der Tod; sie wird zu einer sterblichen Freiheit, die aber unter dem Zeichen der „End-gültigkeit" steht (125ff).

Den Abschluß des Buches bildet eine theologische Anthroplogie, die sich als befreiendes Reden vom Menschen versteht, als eine „Anthropo-Theologie" (154ff). Dort erfährt man, daß Anthropologie und Theologie zwei „philosophische Grunddisziplinen" (!) seien, was impliziert, daß das Reden von Gott philosophisch weiter nicht problematisch sei. Schließlich geschieht nicht nur die Rede von Gott als eine Rede vom Menschen, sondern jedes Reden vom Menschen ist zugleich ein Reden von Gott (164). In einem einprägsamen Wortspiel wird „denkendes Reden als Wort des Dankes" verstanden (177).

So einfach ist das alles, so leicht lassen sich die Grenzen unserer Sprache verwischen, daß keinerlei Gegensätze mehr bleiben und alles in einer herrlichen Tautologie sich auflöst. Und solches nennt man seit langer Tradition „Philosophie". Wie unverständlich, daß sich manche Leute mit Abgrenzungen der Sprache herumschlagen.

Die Frage ist nur, wie man einen solchen Text in einen wissenschaftlichen Zusammenhang verstehen soll. Will er nichts weiter sein als eine „Betrachtung" (Meditation) einer menschlichen Lebensdimension in einer bestimmten (religiösen) Interpretationsform, dann entstehen weiter keine Probleme. Dann hat auch eine christliche „Philosophie" neben einer buddhistischen oder islamischen dort ihren Platz. Beansprucht er aber einen wissenschaftlichen Status, dann gehen die Schwierigkeiten ins Bodenlose. Denn dann baut die Argumentation allzuoft auf mehrdeutigen Begriffen, syntaktischen und semantischen Grenzverwischungen, Tautologien und Leerformeln. Vielleicht können wir mit L. Wittgenstein sagen, solche Argumentation sei, wie viele andere „Sprachspiele" auch, nicht gegen die Vernunft, aber deswegen noch lang nicht vernünftig. Auf jeden Fall aber sollten wir nur eine konsequent vernünftige Argumentation eine wissenschaftliche nennen.

Graz Anton Grabner-Haider

Haag, Herbert: **Teufelsglaube.** Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck. – Tübingen: Katzmann (1974). 544 S. Ln DM 56.–

H. Haag läßt hier (unter Heranziehung seiner Mitarbeiter, auch eines Doktoranden) seiner kleinen Schrift aus dem Jahre 1969 „Abschied vom Teufel" einen größeren Sammelband zum gleichen Thema folgen. Das Vorhaben ist darauf gerichtet, „die kirchliche Lehre vom Bösen neu [zu] durchdenken und sie vor allem auf ihre Vereinbarkeit mit dem Zeugnis der Schrift [zu] überprüfen" (11). Im Anschluß an das erste Büchlein werden in der Einleitung („Zum Thema") zunächst die von seiten des Lehramts und der Theologie erfolgten Einwände in mehr emotionaler Weise abgewiesen und die Hartnäckigkeit gerügt, mit der „auch heute noch sowohl das Kirchenvolk wie der Klerus und erst recht das höchste kirchliche Lehramt am herkömmlichen Teufelsglauben festhalten" (21). Der Autor weiß auch, daß man gegen die Schrift zu Felde zog, „meist ... ohne sie gelesen zu haben" (ebda), für welche Behauptung der Nachweis natürlich schwer zu erbringen ist. Um dem gegen die kleine Schrift erhobenen Vorwurf der mangelnden Wissenschaftlichkeit (22) zu begegnen, wird nachdrücklich betont, daß hier „die umfassendste Arbeit über das Thema ‚Teufelsglaube'" vorgelegt werde, „die in der Geschichte der Kirche geschrieben wurde" (27), was ein unfreiwilliges Eingeständnis dafür ist, daß die traditionelle Theologie jedenfalls das Thema nicht hypertroph entwickelte und es in den ihm vom Glauben und Denken gewiesenen Grenzen beließ.

Die Zielsetzung des Buches ist besonders von der Frage bestimmt: „Mit welchem Recht wird das Böse in der Welt auf das Wirken des Teufels zurückgeführt?" (23). Diese Frage soll vor allem mittels der historisch-kritischen Methode beantwortet werden (24), zu der die Berücksichtigung der modernen Denkformen wie der Erkenntnis gehört, „daß unser heutiges Weltbild von dem der biblischen Schriftsteller völlig verschieden ist" (25). Auf diesen Grundlagen wird gleich zu Beginn das Ergebnis der Arbeit vorausgenommen: „Auf diese Frage [nämlich nach den biblischen Aussagen über Satan und ihrem Charakter als Glaubensaussagen] antworten die Autoren dieses Buches mit einem deutlichen Nein" (24).

Schon hier wird sich die Frage einstellen, ob ein solches Urteil nicht dogmatisch-systematischer Natur ist und die Kompetenz einer historisch-kritischen Disziplin überschreitet.

Unter diesem dogmatischen Vorentscheid steht eigentlich alles Materiale, das die Autoren dieses umfangreichen Buches in seinen vier Teilen aus den verschiedensten theologischen und kulturgeschichtlichen Bereichen heranziehen.

Der erste Teil (31–140) stellt sich als eine Kritik der „traditionellen Lehre vom Teufel" dar, in welcher nacheinander die Aussagen der systematischen Theologie (H. Haag), der evangelischen Dogmatik (K. Elliger), der katholischen und evangelischen Katechetik (K. Elliger), der Liturgie (K. Elliger) und des kirchlichen Lehramts (H. Haag) aufgenommen und abgewiesen werden. Der Überblick über die systematische Theologie beschränkt sich dabei auf die letzten hundert Jahre. Man wird freilich einem Alttestamentler nicht eine Aufarbeitung des gesamten dogmengeschichtlichen Befundes abverlangen können. Aber wenn dieses Gebiet schon betreten wird, sollte es eigentlich nicht willkürlich auf einen so begrenzten Zeitraum eingeengt werden. Die letzten hundert Jahre bieten keineswegs „die traditionelle Lehre vom Teufel", die eigentlich in der „umfassendsten Arbeit" über das Thema dargeboten werden müßte. Wo dies unterlassen wird, müssen wesentliche Einsichten in das Werden wie aber auch in den Sinn des Teufelsglaubens fortfallen, u. a. etwa die Tatsache der dauernden Parallelität zwischen Engel- und Teufelsglauben, die zur theologischen Ortsbestimmung des letzteren und zur Angabe seiner durchaus maßvollen Bedeutung im Glauben wie in der Theologie nicht übergangen werden dürfte. Durch die illegitime zeitliche Begrenzung geraten auch solche gravierenden Fakten aus dem Blick wie die Distanzierung des frühen Christentums von der gnostischen Dämonologie (welche zu einem heilstheologisch begründeten Einbau der Existenz der „invisibilia" in die Schöpfungslehre führte), die wachsende Entmaterialisierung des Begriffes des „Dämons" in der Patristik, die Abhebung vom manichäistischen Dualismus im Mittelalter. Da dieser geschichtliche Hintergrund fehlt, kann die auf einige neuere Werke der Theologie beschränkte Wiedergabe keine eigentliche Sinnerschließung dieses Glaubens und seiner theologischen Bedeutung leisten. So ist dann das unzutreffende Gesamturteil möglich: „Das Weltbild der katholischen Dogmatik ist somit im Grunde dualistisch" (51). Der Ausfall der theologie- und dogmengeschichtlichen Perspektive ist für den Ertrag des Ganzen um so folgenreicher, als tatsächlich im vierten (mehr volkskundlich und kulturgeschichtlich interessierten) Teil des Bandes („Auswirkungen des Teufelsglaubens", 389–476) eine (wenn auch nur kurze) Geschichte der Entwicklung des Hexenglaubens geboten wird („Die Hexen", 440–476). Da dabei der Unterschied zwischen Teufels- und Hexenglauben keine Beachtung findet, wird der Eindruck zumindesten begünstigt, daß der biblische Teufelsglaube direkt im Hexenglauben weitergegangen und von ihm her auch zu kritisieren sei.

Auch die im ersten Teil gebotene Darstellung der Thematik im Bereich der evangelischen Theologie gibt nicht entfernt das wieder, was

im reformatorischen Glaubensbewußtsein allein in dem fixierten Zeitraum an echter und positiver Problematik lebendig war. So trifft es auch nicht zu, daß „in der neuesten theologischen Literatur der Teufel nicht mehr vorkommt" (70), was etwa nur ein Blick auf die neue Dogmatik von H. G. Frietzsche (II, 1967, 350ff) oder auf Arbeiten wie die von Hans-Martin Barth über den „Stellenwert des Teufels im christlichen Glauben" (1974) dartun kann. Immerhin ist in diesem Abschnitt das Zugeständnis bedeutsam, daß die Ablehnung des Teufelsglaubens im evangelischen Bereich weitgehend eine Folge der „durch die Aufklärung geprägten Theologie war" (55), womit eigentlich über die Gründlichkeit und theologische Relevanz dieser Ablehnung schon etwas gesagt ist, was ihr nicht gerade zur Empfehlung gereicht. Was über die betreffende Lehre in den Katechismen (mehr referierend) ausgeführt wird, steht von vornherein unter dem negativen Vorzeichen der „unbesorgten Selbstverständlichkeit" des Vorgehens dieser Bücher (75) wie der mangelnden theologischen Begründung ihrer „simplen und massiven Aussagen" (87) und endet mit der Empfehlung des „Neuen Glaubensbuches", das die „offiziellen lehramtlichen Verlautbarungen über den Teufelsglauben unterlaufen hat" (94). Allerdings ist hier eine förmliche geistige Auseinandersetzung mit der traditionellen Lehre nicht geleistet. Der Maßstab, nach dem gewertet wird, bzw. von dem das bereits feststehende Urteil abgeleitet wird, ist immer derselbe und geht letztlich auf das moderne Weltbild zurück, dem diese Lehre „weitgehend fremd geworden" ist (94). Dabei wird hier wie auch sonst in dem Werk die Problematik um dieses neue Weltbild nicht aufgegriffen. Es ist das eine Formel, die anscheinend jede zeitgemäße Behauptung abdeckt und im voraus begründet. So wird z. B. die hier naheliegende Frage nicht erörtert (trotz des Hinweises auf 179), warum es auch in der Alten Welt Leugner des Engel- und Teufelsglaubens gab (Sadduzäer), obgleich sie doch dem alten Weltbild anhingen. Die (indirekte) Antwort mit dem Hinweis auf ihre theologische Eigenart beweist doch gerade, daß Theologie und Weltbild auseinandergehen können. Also kann das Weltbild auch nicht letzter Maßstab für theologische Glaubensaussagen sein.

Der in den Abschnitten „Gebet und Liturgie" (101–128) wie „Kirchliches Lehramt" (129–140) versuchte Nachweis eines abrupten Wandels im Bewußtsein der lehrenden Kirche im Sinne eines „Verschwindens des Teufels" (139) geht durch Übertreibung an dem Beweisziel vorbei; denn eine Zurückführung der Äußerungen dieses Glaubens auf ein rechtes Maß bedeutet nicht seine Eliminierung. Die in diesem Zusammenhang aufgestellte Behauptung, daß das 2. Vatikanische Konzil diese abrupte Bewegung einleitete und „früheren sogar definierten Lehren faktisch widersprochen und damit die Relativität dogmatischer Aussagen bestätigt hat" (139), beweist nicht nur ein Mißverständnis des katholischen Lehr- und Glaubensprinzips, sie findet auch an den Tatsachen keinerlei Anhalt, wie etwa allein schon der Hinweis auf Aussagen wie Lumen gentium, 25 und Dei Verbum, 10 dartun kann.

Verständlicherweise liegt das Hauptgewicht des Werkes auf den beiden exegetischen Beiträgen (zum AT wie zum NT), in denen sich die Autoren auf ihrem eigenen Feld bewegen und sich auf die Autorität der historisch-kritischen Methode berufen können. Aber genauer besehen, ist es nicht diese Methode allein, die bestimmend wirkt, sondern ein von ihr wesentlich unabhängiges Entwicklungsschema, das ihr vorausgeht. Es folgt dem Grundsatz von dem ursprünglichen Fehlen eines Teufelsglaubens in den ältesten Schichten des AT und von seinem evolutiven Aufkommen, das als Beweis für seine biblische Illegitimität genommen wird. Als Triebkräfte dieser Entwicklung gelten z. T. die außerbiblischen Einflüsse und (noch entscheidender) die Veränderung im Jahweglauben selbst. Nach diesem Schema wäre die Entwicklung so vor sich gegangen, daß am Anfang der Dämonenglaube im offiziellen Jahwismus nur eine Randerscheinung darstellte, so daß angesichts der Unmittelbarkeit des Wirkens Jahwes der Gedanke an Mittelwesen keine Bedeutung gewinnen konnte (192). Als aber nach dem Exil die Transzendenz Jahwes immer nachdrücklicher betont wurde und sich eine gewisse Sublimierung des Gottesbildes vollzog (193), trat bei den Schülern Ezechiels das Bedürfnis der Einführung einer „Zwischengestalt" auf (196), mit welchem Vorgang auch das Auftauchen der Figur des Satans als eines Widersachers (Sach 3,1–7), eines Anklägers (vor allem im Buche Ijob) und eines Feindes Israels (beim Chronisten) zusammenhing. Die Einführung dieser Figur wird wesentlich auf das Interesse Israels an der Wahrung der Heiligkeit und Transzendenz Jahwes zurückgeführt (217). Aber in diese sehr einfach erscheinende evolutionistische Erklärung sind auch Fakten aufgenommen, die sie geradezu durchkreuzen; denn es wird ebenso die Feststellung getroffen: „In der jüdischen Theologie der nachexilischen Zeit bekommt die Vorstellung von dem durch seine Allwissenheit auf der ganzen Erde gegenwärtigen Gott ein starkes Gewicht" (203). Was ist dann aber von der behaupteten Erhebung Gottes in die Transzendenz als Impuls für die Einführung von Zwischenwesen zu halten? Wenn ferner im Hinblick auf Ijob gesagt wird, daß es im Frühjudentum eine Richtung gab, „die aus dem Gottesbild jede Willkür und Menschenfeindlichkeit eliminieren wollte" (205) und dazu als Notlösung den Satan einführte, so muß man offenbar, geistes- und theologiegeschichtlich betrachtet, diese Einführung als durchaus legitim betrachten; denn ein Gottesbild, in dem Willkür und Menschenfeindlichkeit bestimmende Züge sind, ist einer Reinigung dringend bedürftig.

Freilich wäre damit noch nichts über den Realgehalt der auf diesem Wege eingeführten Satansfigur gesagt. Der Autor hält dafür, daß es sich letztlich um eine „mythologische" Figur handelt. Aber eine eilfertige Berufung auf den Mythos ist nicht überzeugend, wenn nicht auch die Frage nach der Wahrheit des Mythos gestellt und beantwortet wird. So bleibt auch uneinsichtig, wie das Vorhandensein eines hochstehenden Monotheismus mit der Behauptung der gleichzeitigen Existenz eines primitiven Mythos zusammengehen kann. Überhaupt ist zu bemerken, daß hier nur der stereotype Mythosbegriff „von Heyne bis Bultmann" repristiniert ist, der der Differenziertheit des modernen religionswissenschaftlichen Denkens vom Mythos nicht gerecht wird (vgl. dazu etwa W. Pannenberg, Christentum und Mythos, 1972). Darum ist auch die Frage nicht zu unterdrücken, warum man bei Ijob mit dem „Satan" zusammen nicht auch die anthropomorphe Gottesvorstellung entmythologisiert. Nach welchem Auswahlprinzip wird hier verfahren? Eine undifferenzierte Verwendung des Mythosbegriffes kann die Fragen nach dem Inhalt und der Wirklichkeit des in mythologischer Aussageform Gekleideten nicht beantworten, sondern vermag sie nur zu verdecken. Auch methodologisch erscheint eine alttestamentliche Darstellung über den Satan problematisch, die isoliert vorgeht und nicht zugleich auch die Auffassung über die Engel entwickelt. Hier erst könnte die „Evolutionstheorie", die natürlich bezüglich gewisser Einzelheiten nicht zu bestreiten ist, ihre Kohärenz im ganzen beweisen, was angesichts der Tatsache der Existenz solcher Zwischenwesen schon in J und E schwieriger werden dürfte. Der neutestamentliche Teil des Werkes „Satan und das Böse im Neuen Testament" (von M. Limbeck, 273–388) schreitet in der einmal methodologisch festgelegten Richtung weiter aus. Dabei werden die zahlreichen und vielgestaltigen Aussagen der Synoptiker, die für einen Engel- und Dämonenglauben sprechen, vor allem durch die Anwendung eines Prinzip paralysiert, das innerhalb der betreffenden Berichte auf die Trennung zwischen Jesus selbst und dem Anteil der Gemeinde angelegt ist. Es gilt von vornherein der Grundsatz, „daß die Gestalt Satans an den meisten Stellen der Evangelien erst von der Urgemeinde bzw. vom jeweiligen Evangelisten in die Verkündigung Jesu eingetragen wurde" (275). Abgesehen von der Frage, ob dieses Prinzip sich wirklich „an den meisten Stellen" bewährt (z. B. schwerlich bei Lk 10,18 [283]), ist damit das Problem nicht aufgenommen, wie die angeblichen „Gemeindebildungen" zur Verkündigung Jesu stehen und ob sie diese etwa vollkommen verfälscht haben. Zu diesem Problempunkt wäre auch zu vermerken, daß den Anforderungen des historisch-kritischen Denkens nicht Genüge geleistet ist, wenn man nur die Distanz zwischen dem historischen Jesus und den Gemeindebildungen herausstellt. Solange nicht geklärt ist, wie diese Gemeindebildungen zur Verkündigung Jesu stehen und dabei nicht auch jene Faktoren berücksichtigt werden, die für eine innere Kontinuität zwischen Jesus und der Gemeinde sprechen, kommt die historisch-kritische Exegese nicht über eine Aufhäufung von Wahrscheinlichkeiten hinaus, ein Eindruck, der sich angesichts der hier vorgenommenen kunstvollen Kombinationen leicht einstellt. Diese Problematik könnte durch die Berücksichtigung der eigenen exorzistischen Tätigkeit Jesu einer Klärung nähergebracht werden. Aber auch hier wird trotz entgegenlautender Aussagen gefordert, Jesu exorzistische Tätigkeit nicht als Beweis dafür zu nehmen, „daß Jesus sein Wirken als Kampf gegen Satan verstanden habe" (313). Angesichts solcher Argumentation tritt dann allerdings das weitere Problem auf, was Jesus nun eigentlich mit seinen nicht wegzuleugnenden Exorzismen intendierte. Streng genommen, müßte die Antwort nach dem einmal eingenommenen prinzipiellen Standpunkt entweder ein schlichtes Nichtwissen des Exegeten in dieser Frage beinhalten oder mit der Annahme eines Irrtums auf seiten Jesu ernst machen.

Statt dessen aber werden vom Thema abweichende Hinweise auf den positiven Inhalt der Krankenheilungen (313), auf Jesu Sünderliebe und auf die Predigt von der Königsherrschaft Gottes gegeben, die „den Menschen nicht einfach in eine Frontstellung gegen das Böse" bringt (314). Ein besonders charakteristisches Beispiel für das hier angewandte Verfahren ist die Deutung der bei Mk 1,21–28 berichteten Dämonenaustreibung durch Jesus, von der im neuesten Mk-Kommentar (R. Pesch) gesagt wird, daß es sich um eine aufsehenerregende, charismatische Tat handelt, um eine „universale Heilsansage von der Nähe

der Gottesherrschaft", die den „negativen Unheilszusammenhang der Welt bricht" und „die Satansherrschaft zum Verschwinden bringen wird" (Ebda., S. 126f). In dem vorliegenden Beitrag aber wird aus dieser Tat und dem dramatischen Jesuswort eine Warnung „davor, den Widerstand zu dramatisieren, der – oft unerwartet und unverständlich – unter den Menschen aufbricht, wenn sie von Jesu Gottesverkündigung getroffen werden"; denn „die sofortige Zustimmung des heilsbedürftigen Menschen zu dem in Jesus ergehenden Heilsangebot Gottes ist offensichtlich nicht selbstverständlich. Dennoch ist dieser Widerstand gegen Jesu Wort nicht einfach etwas Satanisches, sondern die Folge einer bestimmten menschlichen Verfaßtheit" (387).

Es ist wohl kaum anders zu urteilen, als daß hier der Bericht des Evangeliums in sein genaues Gegenteil verkehrt wird: dort der Satan als machtvoller Widerpart des nahenden Reiches Gottes, hier als Entschuldigungsgrund für ein ganz normales menschliches Zögern bei der Annahme des Evangeliums. Das Problematische einer solchen Exegese drängt sich auch bei dem Verfahren gegenüber den Paulusbriefen und den johanneischen Schriften auf, die zusehends kursorischer behandelt werden, was in etwa verständlich wird, weil die grundsätzliche Ablehnung des biblischen Dämonenglaubens ja schon erfolgt ist, so daß sich am Ende ausführlichere Beweise erübrigen.

Aber auch hier ist die Beweisführung nicht widerspruchsfrei. So fällt bezüglich Pauli u. a. der Widerspruch auf, der zwischen der Behauptung besteht, daß der Satan als „Verführer" auftritt und gottlose Ziele verfolgt (347), die die Gläubigen bedrohen, und der anderen Erklärung, daß für Paulus „kein Zusammenhang zwischen dem Wirken Satan und der Sünde im Leben des Menschen besteht" (365; vgl. dagegen H. Schlier, Mächte und Gewalten im NT, 1958, 50ff). Zur Charakterisierung der auf das gleiche Ziel zusteuernden Exegese des 4. Evangeliums sei paradigmatisch auf die Behandlung der Stelle Jo 8,44 verwiesen, die Vf. mit deutlicher Entrüstung „zu den verhängnisvollsten Worten des Johannesevangeliums" zählt (368) und als Beweis der Verteufelung des religiösen Gegners interpretiert (370), in dem nicht Gottes Wort, sondern „menschliche Polemik und Feindschaft begegnet" (371). Was bei Johannes eine tiefe theologische Idee darstellt, nämlich den heilsgeschichtlichen Gegensatz zwischen der Wahrheit Gottes und der existentiellen Lüge der Gottesfeindschaft, wird hier als unsachgemäße Polemik abgetan.

Trotzdem kann man verstehen, warum diese Exegese zu solchen Endurteilen kommt. Das liegt an dem dem Ganzen zugrundeliegenden Vorurteil, „daß der Teufelsglaube ein Anachronismus ist, und zwar nicht nur für den aufgeklärten Bürger des 20. Jahrhunderts, sondern gerade auch für den Christen" (388). Dazu ist schon von anderer Seite vermerkt worden (J. Auer, Kleine kath. Dogmatik III, 1975, 511f), daß hier von einem Apriori ausgegangen wird, „um dann die Schrift daraufhin zu interpretieren" (ebda., 512). Das Ganze ähnelt in der Grundstruktur dem früheren dogmatischen Schriftbeweis, bei dem zu einer vornangestellten These die dicta probantia aus der Schrift herbeigeholt wurden. Das leitende dogmatische Interesse, (das auch im Modus der Leugnung eines Dogmas beibehalten wird), zeigt sich auch daran, daß man sich zur Ablehnung des Teufelsglauben auf eine dogmatische Position stellt. Es wird nämlich wiederholt gesagt (andeutungsweise schon S. 11), daß der Teufel in der Kirchenlehre als entscheidende Ursache des Bösen in der Welt fungiere (23). Daraufhin ist der erste Satz des Umschlagtextes zu recht gewählt, der die Frage formuliert: „Brauchen wir den Teufel zur Erklärung des Bösen in der Welt?" Ausdrücklich heißt es in der Schlußbetrachtung als Antwort auf diese Frage, „daß die Rückführung des Bösen auf den Teufel nichts erklärt" (504); denn der Teufel ist für die Erklärung des Bösen in der Welt nicht nur unbrauchbar, er ist auch unnötig" (504). Im Hintergrund des Buches steht also die dogmatisch-systematische Frage nach der Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit des Teufels zur Erklärung des Bösen in der Welt. Tatsächlich hat diese falsch gestellte Frage weder das katholische Dogma noch die Dogmatik bestimmt; denn da das katholische Glaubensdenken den Teufel niemals dualistisch als zweites Weltprinzip verstand, konnte es ihn nicht als letzte Ursache des Bösen ansehen, sondern mußte im Gegenteil auch das Entstehen der bösen Geister aus tieferen Gründen erklären. Weil in dem Buch diese Problematik nicht beachtet ist, widerlegt es etwas, was nicht widerlegt zu werden braucht. In diese falsche dogmatische Richtung starrend, verengt sich aber der Blick so, daß nicht nur andere in den Offenbarungszeugnissen angelegte Motivierungen für den Teufelsglauben übersehen werden, sondern daß auch der Schriftbeweis zwanghaft und voreingenommen wird. Damit ist keine Ablehnung der historisch-kritischen Methode gemeint, sondern im Gegenteil die Forderung im Sinne K. Barths ausgesprochen: „Kritischer müßten mir die Kritisch-Historischen sein!", und dies vor allem im Hinblick auf ihre dogmatisch-weltanschaulichen Voraussetzungen. Wegen der dogmatischen Präokkupation kann das Buch nicht als exegetische Widerlegung des Teufelsglaubens angesehen werden. Der Hauptautor des Buches nimmt hier zum zweiten Male Abschied vom Teufel. Nun hat schon unter menschlichen Verhältnissen ein mehrmaliges Abschiednehmen etwas rührend Unbeholfenes an sich. Das muß man vom Standpunkt der katholischen Theologie auch über das theologisch-wissenschaftliche Grundanliegen des Buches sagen, dem im übrigen deshalb Kenntnis-, Material- und Inhaltsreichtum (auch etwa bezüglich der Fakten des vierten Teiles) nicht abgesprochen werden sollen. Deshalb dürfte man das Positive und Negative vielleicht so zusammenfassen, daß man unter theologischem Aspekt von einer in mancher Hinsicht anerkennenswerten Fehlleistung spricht.

München Leo Scheffczyk

Schütte, Heinz: **Amt, Ordination und Sukzession** im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche. – Düsseldorf: Patmos (1974). Lw. DM 38.–

Der Autor, ausgewiesener Kenner reformatorischer Theologie, befaßt sich in seiner jüngsten Schrift eingehend und ausführlich mit der inzwischen im ökumenischen Dialog zur schwierigsten Hürde gewordenen Ämterfrage. Einmal geht es ihm offenkundig um einen Überblick über den heutigen Stand der interkonfessionellen Diskussion des Fragenkomplexes von Amt, Ordination und Sukzession. Dem dient die breit angelegte Darstellung der wichtigsten Standpunkte reformatorischer Traditionen in Deutschland sowie auch der katholischen Position. Weiter geht es ihm um die punktuelle Hinterfragung dieser Positionen, um festzustellen, ob ihre Gegensätzlichkeit nicht schon überwunden sei und ob sie tatsächlich auch heute noch als kirchentrennend verstanden werden muß.

Eine erste Durchsicht der Arbeit kann den Eindruck eines etwas formalistischen Nachschlagewerkes vermitteln. Ein wertvolles Nachschlagewerk bleibt das Buch auch nach der Lektüre, und zwar nicht nur aufgrund seiner kaum anzuzweifelnden Vollständigkeit, sondern auch wegen seiner klaren und durchsichtigen Aufgliederung und Systematisierung der Fragen und Probleme. Der anfängliche Eindruck formalistischer Karteikastenarbeit aber schwindet dort, wo der Leser Schüttes Bemühungen verfolgt, nicht nur Positionen, sondern auch deren gegenseitige immanente Kritik aufzuweisen. Lebendig und von hohem ökumenischen Interesse wird die Arbeit aber dort, wo der Autor das sogenannte „theologische Anliegen" einer bestimmten evangelischen Position für das katholische Verständnis herausarbeitet und für das Gesamte des Fragenkomplexes bewertet (vgl. etwa S. 83ff; 202). An diesen Stellen der Arbeit zeigt Schütte seine Fähigkeit, die Regie über die Materie zu führen und in Dialog mit dem behandelten Stoff zu treten. Zu bedauern ist lediglich, daß diese Dialogpassagen nicht zahlreich sind.

Die Aufgliederung der Untersuchung in sechs Teile ist übersichtlich und unkompliziert. Im ersten Teil sind es die evangelischen Exegeten der Gegenwart und im zweiten die evangelischen Dogmatiker, die vom Autor nach ihrem Verständnis von Amt, Ordination und Sukzession befragt werden. In Teil 3 sprechen zum gleichen Thema die katholischen Exegeten der Gegenwart und in Teil 4 die katholischen Dogmatiker. In Teil 5 fragt Schütte nach Amt, Ordination und Sukzession in den jüngsten Dokumenten ökumenischer Gespräche, um im kurzen Teil 6 Ergebnisse und Folgerungen darzulegen.

Die Ergebnisse der einzelnen Teile sind wohl nicht unbedingt als Neuigkeiten in der Forschung zu betrachten, werden aber kaum anderswo so akkurat und fundiert erhoben. So zum Beispiel zeigt Schütte im ersten Teil bei sicher repräsentativer und zutreffender Auswahl der Belege den Unterschied zwischen dem, was heutige evangelische Exegese als Befund erhebt und der Weise, wie sie diesen Befund wertet und interpretiert (vgl. S. 71 bis 76). Diese Unterscheidung nötigt Schütte, bei den einzelnen untersuchten Themen jeweils zwischen mindestens zwei, meistens aber zwischen drei Positionen, die von den untersuchten Autoren eingenommen werden, zu unterscheiden. Diese Positionen besagen in

der Reduktion auf das Wesentliche im Bezug auf Amt, Ordination und Sukzession: A) Daß es weder zwischen der Auffassung der Paulus-Briefe und der Pastoralbriefe noch zwischen derjenigen der Pastoralbriefe und des Clemens und Ignatius unvereinbare Gegensätze gibt; B) daß es zwischen Paulus und den Pastoralbriefen unüberbrückbare Gegensätze gibt, insofern, als mit den Pastoralbriefen die Grenze des Urchristentums überschritten und der Frühkatholizismus etabliert ist; C) zwischen der Auffassung der Pastoralbriefe und derjenigen des Paulus besteht eine Akzentverschiebung, aber keine Unvereinbarkeit; erst nach den Pastoralbriefen erfolgt der Neuansatz (414–415).

Auf diese gegensätzlichen Ergebnisse evangelischer Exegese ist auch die Vielfalt der Auffassungen über Amt, Ordination und Sukzession evangelischer Systematiker, die Schütte im zweiten Teil seiner Arbeit untersucht, zurückzuführen. Hier geht es im wesentlichen um die Stellungnahme zur Frage, ob das besondere Amt vom allgemeinen Priestertum abzuleiten ist oder ob ihm besondere Befugnisse und Vollmachten zukommen, die nicht von hier ableitbar sind. Auch hier unterscheidet Schütte zwei gegensätzliche und eine mittlere Position.

Teil 3 der Arbeit zeigt, daß auch die Ergebnisse katholischer Exegese zum Thema Amt, Ordination und Sukzession nicht die Einmütigkeit aufweisen, die leichthin angenommen wird. Im Gegensatz zur evangelischen Exegese besteht hier aber Übereinstimmung darin, daß die unterschiedlichen Ordnungen, die im Neuen Testament vorkommen, nicht als Entweder-Oder betrachtet werden können, und daß die Entwicklung, wie sie die späteren ntl Schriften in den ausgeprägteren Gemeindeordnungen aufweisen, von der kanonbildenden Kirche als normierend betrachtet worden sind, auch wenn aus exegetischer Sicht andere Ordnungen nicht undenkbar sind (vgl. 236–249, 414). Diese Einmütigkeit der Exegeten im wesentlichen der Deutung des ntl Befundes begründet auch die grundsätzliche Übereinstimmung katholischer Dogmatiker in den verschiedenen das Amt betreffenden Fragen, die Schütte im vierten Teil seiner Arbeit untersucht. Ob allerdings die Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession und folglich die mindestens mögliche Gültigkeit der in den Reformationskirchen gespendeten Ordination solche einmütige Bejahung findet, wie Schütte in seiner Schlußzusammenfassung annimmt (vgl. S. 427; 330ff) ist zu bezweifeln. Aber hierüber soll noch gesondert gesprochen werden.

Besondere Beachtung verdienen die von Schütte in mehreren Exkursen angestellten Überlegungen zum Fragenkomplex „Opfercharakter der Eucharistie – Sacerdotaler Charakter des ntl Dienstamtes" (besonders 250ff). Es ist vielleicht der unmittelbarste ökumenische Verdienst seiner Arbeit, darin eindeutig gezeigt zu haben, daß der priesterlich-sacerdotale Aspekt des katholischen Amtsbegriffes der eigentliche Stein des Anstoßes für evangelisches Verständnis ist; daß dieser Aspekt aber seit der Reformation einen Komplex bildet mit der zentralen eucharistischen Funktion des Amtes, mit dem von Priester zu feiernden „Opfer". Auch spätere dogmatische Aussagen der katholischen Kirche über das Amt erfolgten nach Schütte in Beziehung zur Eucharistie als Opfer (416), so daß eine heutige Verständigung über das sacerdotium abhängig ist von der Klärung der Frage nach dem sacrificium. Mit kritischer Klarheit hat Schütte aus der katholischen Exegese und Dogmatik die Stimmen zusammengetragen, die auf die terminologischen und begrifflichen Unklarheiten hinweisen, die bis heute die bekannten, bedauerlichen Mißverständnisse verursacht haben. Er vertritt die Ansicht, daß einer rechten katholischen Interpretation der Eucharistie als Opfer evangelischerseits kein begründetes Nein entgegengesetzt werden kann (418), wenn nämlich katholischerseits richtig die Eucharistie nicht als eigenständiges Opfer verstanden wird, das Gott dargebracht wird, um Versöhnung zu erlangen, sondern vielmehr als „... danksagendes Empfangen der ein für allemal genügenden Heilstat Gottes in Jesus Christus" (417).

Bezüglich des vom Opfer abgeleiteten priesterlichen Charakters folgert Schütte: „... weil das NT sacerdotale Bzeichnungen für das Amt bewußt vermeidet, sollte man den zumindest mißverständlichen Ausdruck ‚Priester' durch einen anderen ersetzen" (425; 304–305). Von hierher kritisiert Schütte auch den herkömmlichen Begriff der „Hierarchie" (305) und schafft damit in diesem ganzen Fragenkomplex durch Klärung katholischer Begrifflichkeit eine durchaus realistische Basis für ökumenische Verständigung.

Ob dagegen andere Konvergenzmöglichkeiten, die Schütte aufzuzeigen versucht, in gleicher Weise realistisch sind, kann angezweifelt werden. Diesbezügliche hier zu stellende kritische Fragen können allerdings nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern müssen sich auf zwei grundsätzliche Probleme ökumenischer Methodik beschränken, sie sich dem Leser von Schüttes Arbeit stellen: 1. Die erste Frage bezieht sich auf die Auswahl des ökumenischen Gesprächspartners und die Einschätzung seiner Repräsentativität für das Ganze seiner Kirche. Wohl erfaßt Schütte mit seiner Aufgliederung in jeweils zwei bis drei Positionen das Wesentliche des breiten Meinungsspektrums evangelischer Theologie zu den behandelten Einzelfragen, auch wenn einer solchen methodisch notwendigen Aufgliederung notgedrungen die nuancierten Querverbindungen zwischen den einzelnen Positionen entgehen. Letzteres ist aber nicht so problematisch, wie die jeweils anschließende Beurteilung dieser aufgezeigten Positionen im Hinblick auf ihre Repräsentativität. Schütte sagt zwar sehr deutlich, mit welchen Positionen katholischerseits ein Gespräch sinnvoll und erfolgversprechend ist und mit welchen nicht. Gleichzeitig entscheidet er aber auch darüber, wie repräsentativ die einzelnen aufgezeigten Positionen sind mit dem durchgehenden Ergebnis, daß die jeweils „katholischte" Position für ihn die am weitesten verbreitete und am häufigsten vertretene ist (vgl. beispielsweise 182–184). Einen ersten Beweis dafür sieht er wohl darin, daß er in der exegetischen und dogmatischen Literatur diese Position am häufigsten vertreten findet. Weiter zitiert Schütte immer wieder an entscheidenden Stellen die „offizielle Meinung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" (63; 173; 182; 203 bezüglich der EKU; 209 und andere). Darin einen schlagenden Beweis für die Repräsentativität dieser Position zu sehen, dürfte aber ein Irrtum sein, denn eine „offizielle", d. h. für die Glieder verbindliche Meinung gibt es in der Weise in keiner der evangelischen Kirchen Deutschlands. Dies ist bekannt und muß in der ökumenischen Arbeit berücksichtigt werden, auch wenn es diese noch so sehr hemmt. Was Schütte in seiner Arbeit als „offizielle Meinung" sowohl der VELKD wie auch der EKU zitiert, ist nichts anderes als das Arbeitsergebnis theologischer Ausschüsse dieser Kirchen. Einerseits haben diese Arbeitsergebnisse wohl ein bestimmtes Gewicht dadurch, daß sie von einem offiziell eingesetzten Arbeitsausschuß erarbeitet sind und daß ihnen nicht widersprochen wurde. Sie wurden aber nie zur verbindlichen Norm gemacht, erheben auch nicht den Anspruch, den Glauben der Kirche wiederzugeben und sind bislang noch keineswegs rezipiert worden. Vergegenwärtigt man sich etwa das, was über das Amt alles in den evangelischen Fakultäten gelehrt wird und das entsprechende Selbstverständnis der Amtsträger und der Gemeinden, so hat man neben den „unverbindlichen" „offiziellen" Meinungen ein sehr weites Spektrum unterschiedlichster Ansichten, die sich wahrlich nicht mit den „offiziellen" decken. Um dieser kirchlichen Wirklichkeit näher zu kommen, untersucht Schütte eigens die liturgischen Ordinationsformulare der VELKD, der Reformierten Kirche und der EKU (209–211). Das Ergebnis dieses Realitätstestes darf aber sicher nicht überbewertet werden nach der scharfen Kritik, die seitens vieler Ordinanden, gerade in jüngster Zeit, diese Formulare erfahren haben.

Ähnliche Bedenken gelten auch für Teil 5 von Schüttes Arbeit. In diesem untersucht er die jüngsten Dokumente ökumenischer Gespräche im Hinblick auf Amt, Ordination und Sukzession. Auf fünfzig Seiten, in denen seine Untersuchung den deutschsprachigen Raum überschreitet, gibt er eine musterhafte vergleichende Zusammenfassung dieser Dokumente, die jedem nützlich ist, der sich mit ihnen beschäftigen will. In der Auswertung kommt er aber auch hier zum eindeutigen Ergebnis, daß eine relativ stark „katholische" Position in den lutherischen Kirchen allgemein und mehrheitlich vertreten wird (beispielsweise 318; 428). Da diese Dokumente aber im langwierigen Gespräch, das doch manche Konzessionen beinhalten dürfte und nicht ohne Vorwahl der Gesprächspartner entstanden sind, kann von da aus doch kaum auf die tatsächlich in der breiten Basis der entsprechenden evangelischen Kirchen vertretenen Ansicht geschlossen werden. Jedenfalls haben die evangelischen Positionen dieser Dokumente keineswegs die Verbindlichkeit derjenigen, die in solchen Gesprächen katholischerseits geäußert werden. Der Beweis dafür dürfte die Ablehnung des sogenannten „Ämtermemorandums" durch die Deut-

sche Bischofskonferenz sein und die mindestens passive Anerkennung der anderen Dokumente. Eine solche kirchenamtliche Stellungnahme von evangelischer Seite dagegen ist so gut wie unvorstellbar.

Wir stehen somit vor einer Unproportioniertheit, für deren Behebung leider keine Lösung vorliegt, auch nicht langfristig gesehen. Sie darf jedoch keinesfalls verkannt werden und zwingt Schüttes optimistische Ergebnisse kritisch zu betrachten, auch wenn sein Zweckoptimismus durchaus eine der Möglichkeiten sein könnte, um die andere Seite zu einer klareren Frontstellung herauszufordern. Diese mögliche Chance darf aber den objektiven heutigen Stand der Dinge nicht vernebeln.

2. Eine weitere methodische Frage, über die Schüttes Arbeit Anlaß zum Reflektieren gibt, ist die nach dem Stellenwert der Bereinigung von einzelnen Detailfragen für die ökumenische Gesamtverständigung. Im Verlauf seiner Untersuchung nützt Schütte nämlich jede Gelegenheit, die sich ihm bietet, um nachzuweisen, daß in dieser oder jener Einzelfrage seines Problemkreises eine Verständigung durchaus möglich ist. So sieht er in der katholischen Auffassung der episkopalen Verfassungsform der Kirche durchaus auch Spielraum für andere Formen (309); in der Frage der Sakramentalität der Ordination sieht er sogar jetzt schon bestehende Übereinstimmungen (315); bezüglich des character indelebilis der Ordination gibt es für ihn keine unüberwindbaren Schwierigkeiten, da katholischerseits lediglich dessen Existenz und die Unwiederholbarkeit der Ordination dogmatisch festgelegt ist (318; 312), und schließlich ist es die presbyterale Sukzession, die er aufgrund des kirchengeschichtlichen Befundes nicht abzulehnen vermag und somit die Validität der evangelischen Ordinationen mindestens nicht ausschließen kann (334 und 427). Mit Recht kann man nun fragen, ob nach der Bereinigung all dieser Einzelkontroversen der gesamte Problemkomplex von Amt, Ordination und Sukzession im ökumenischen Gespräch eigentlich gelöst ist oder ob nicht auch danach noch etwas Entscheidendes fehlt. Diese mit Unbehagen begleitete Frage kann beispielshalber exemplifiziert werden anhand von Schüttes Äußerungen zur Frage der presbyteralen Sukzession. An entscheidender Stelle schreibt er hierzu: „In den Reformationskirchen werden unter Berufung auf presbyterale Ordinationen in der Kirchengeschichte (opinio Hieronymi) Ordinationen durch Presbyter vollzogen. Katholischerseits galt es lange als selbstverständlich, daß diese Ordinationen ungültig seien. Doch eine sichere und eindeutige dogmatische Definition für diese Nichtigkeit liegt nicht vor" (427). Vor dieser Feststellung hat Schütte allerdings akkurat und nicht ohne Gewinn für den Fragenkomplex das historische Beweismaterial aufgeführt für Ordinationen, die mit päpstlicher Genehmigung durch Presbyter durchgeführt wurden. Von da aus schließt er dann auf die grundsätzliche Möglichkeit der Validität solcher Ordinationen (334ff; 346).

Ob damit tatsächlich das Problem apostolischer Sukzession gelöst werden kann, läßt sich jedoch bezweifeln. Abgesehen nämlich von der Tatsache, daß sich wohl kaum ein Ordinator in den evangelischen Kirchen beim Vollzug der Ordination auf presbyterale Ordinationen in der Geschichte beruft, wie Schütte im obigen Zitat meint, ist doch daran festzuhalten, daß es im theologischen Dialog zwischen den Konfessionen nicht lediglich um das Ausfindigmachen von Möglichkeiten geht, um diesen oder jenen status quo zu legitimieren oder als „auch akzeptabel" zu deklarieren, sondern vielmehr um die gemeinsame Annahme heilsgeschichtlicher Tatsachen und Dimensionen. Auf der damit gewonnenen gemeinsamen breiteren Plattform lassen sich dann mehr kanonistische Einzelfragen sicher ohne größere Schwierigkeit lösen, aber dies ist dann der zweite Schritt und nicht der erste! Das Gesagte kann verdeutlicht werden am „Notstand", den Schütte als Voraussetzung für presbyterale Ordinationen in der Reformationszeit annimmt (369; 389), der aber bis heute perpetuiert wird. Wohl könnte man den äußeren Notstand nach Schüttes Vorschlag sanieren (432–434), es würde aber dabei verkannt, daß der damalige äußere Notstand eben nicht ein rein äußerer war, sondern durch die innere Ablehnung vom katholischen Amtsverständnis durch die Reformation entstanden ist. Dieser „Notstand" war folglich verbunden mit dem Verlust der ganz bestimmten Heilsdimension von Kirche, Amt und sakaramentalen Wirken Gottes. Dieser damalige Verlust berechtigt uns zwar noch lange nicht dazu, über das Wirken Gottes in diesen Kirchen zu urteilen. Wohl hat der Verlust sich aber im Verlauf der weiteren Geschichte in einer Weise verfestigt, daß mindestens heute nicht mehr von einem „Notstand" gesprochen werden kann, sondern vielmehr von einem „defectus", und zwar sowohl im Hinblick auf das NT wie auch bezüglich dessen, was sich allgemeinchristlich als Fülle des Auftrages Christi aus diesem NT entwickelt hat. Dies kann auch abgesehen von der Frage gesagt werden, ob oder inwieweit das Tridentinum damals diese Ordinationen verurteilt hat oder nicht, worin Schütte ja eine weitere Gesprächsmöglichkeit sieht (348ff). Anders lägen die Dinge, wenn die Reformationskirchen heute die besagte Heilsdimension wiedergewonnen hätten. Dann könnte die Frage der kirchenrechtlichen Sanatio sinnvoll gestellt werden. Aber dieser Punkt ist bislang noch nicht erreicht und liegt als entferntes Ziel und als Aufgabe noch weit vor uns.

Damit ist auch das Wesentliche zum sechsten abschließenden Teil von Schüttes Arbeit gesagt. In diesem zieht er die im wesentlichen schon besprochenen Folgerungen und fügt einige kurze Überlegungen zu einer möglichen katholischen Anerkennung der Ämter der Reformationskirchen an. Schütte stellt hier treffend fest, daß Anerkennung nicht einfach als „Bestätigung" vorhandener Gültigkeit verstanden werden kann, sondern daß es vielmehr einer „Validisierung der Ämter in den Reformationskirchen" „sub conditione" bedarf (431). Voraussetzung für diese Validisierung sei allerdings einmal die Übereinstimmung im Verständnis von Amt, Ordination und Sukzession und zum zweiten die „Einheit im Bekenntnis des rechten Glaubens" (ebd.). Ohne diesen letzteren näher zu thematisieren, stellt Schütte an dieser Stelle fest, daß mindestens die erste Voraussetzung bei der von ihm, wie besprochen, als Position A (die jeweils „katholischte") bezeichneten theologischen Meinung gegeben sei, daß es aber einer ausdrücklichen Abgrenzung gegenüber damit nicht vereinbaren Ansichten bedürfe. Zur Frage nach der konkreten Weise der Validisierung lehnt Schütte eine „sanatio in radice" und eine „convalidatio simplex" ab, schlägt dagegen eine Validisierung durch einen Hoheitsakt vor, der sub conditione erfolgen, aber sakramentaler Art sein müßte (433). Dies könne „... vom Papst generell unter Handausstreckung mit der entsprechenden Intention vollzogen..." werden (ebd.).

Aus der Sicht der zwei zuvor gestellten Fragen muß diesem Validisierungsvorschlag von Schütte eher mit Skepsis begegnet werden. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß er mit seiner Arbeit eine ausgezeichnete Darstellung der Problemlage bietet und darüber hinaus Anlaß gibt, die besagten Methodenfragen für die Zukunft ernsthaft zu bedenken.

Paderborn Hans Jörg Urban

Krenn, Kurt: **Die wirkliche Wirklichkeit Gottes.** Gott in der Sprache heutiger Probleme. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 185 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Heft 30 NF) kart. DM 24.–

Das Buch enthält 8 Vorträge, die im Rahmen von Ringvorlesungen zur Gottesfrage 1973 in Linz gehalten wurden.

Im ersten Vortrag versucht Georg Wildmann das personale Gottesverständnis als eine wesentliche Bedingung der abendländischen Freiheitsgeschichte aufzuzeigen.

Dies gelingt ihm aufgrund umfassender historischer und bibeltheologischer Kenntnisse recht gut. Die Korrelationen zwischen dem befreienden, menschwerdenden, gekreuzigten und dreipersonalen Gott und dem bündnisfähigen, glaubenden, verantwortlichen und eschatologisch-schöpferischen Menschen werden plausibel aufgezeigt.

Friedrich Fürstenberg untersucht im zweiten Beitrag die ‚Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaftsstruktur und religiösen Daseinsformen' (45). Leider geht er auf jüngste Entwicklungen religiöser Daseinsformen wie z. B. Meditation und Liturgiefeier in kleinen Gruppen nicht ein.

Mit den ‚positiven Ansätzen Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems' beschäftigt sich Josef Schmucker.

Ohne der Kritik Kants an den traditionellen Gottesbeweisen etwas von ihrer Schärfe zu nehmen, zeigt er Wege, die innerhalb des Kantischen Denkens zu einem, wenn auch nicht durch die spekulativ-theoretische, so doch durch die allgemein menschliche, natürliche und vor allem praktische Vernunft begründeten Glauben an Gott führen. Sch.s These, Kant habe seinen Kritizismus als ‚einen wichtigen Beitrag zum Schutz der Religion und zur Abwehr des Atheismus verstanden', wirkt daher durchaus glaubhaft und regt dazu an, Kant mit einem neuen, seinem Denken angemesseneren Vorverständnis zu lesen (63–64).

Günter Rombolds ‚Frage nach dem Unbedingten' und seine Antwort auf sie, decken sich vielfach mit den Überlegungen Schmuckers, betonen allerdings stärker die anthropologische Bedeutung der Gedanken Kants und bieten teilweise eine kritische Auseinandersetzung mit Paul Tillichs Vorstellungen von dem, was den Menschen unbedingt angeht.

Mit der Bedeutung menschlicher Rede von Gott befaßt sich Wim A. de Pater in einem sprachwissenschaftlichen Beitrag.

Er stellt heraus, daß die Rede von Gott Symbolcharakter hat, weil sie nicht rein descriptiv ist, sondern auf einen tieferen Sinn verweist, der hinter dem beobachteten und durch Worte ausgedrückten Phänomen steht. Als solche enthält sie stets eine ‚disclosure' (Erschließung) Gottes, die jedoch nur der versteht, der sich nicht apriori einer religiösen Interpretation weltlicher Gegebenheiten verschließt.

Zu ähnlichen Einsichten, jedoch aufgrund anderer Gedankenschritte, gelangt Fritz Buri in seinem Vortrag ‚Gottesglaube und Kausalität'.

Er zeigt zunächst auf, daß der Kausalitätsgedanke innerhalb traditionell-christlicher Glaubenssysteme die Frage nach dem letzten Grund allen Seins nicht zu beantworten vermochte und zu theologischen Aporien führte. Muß daher der Kausalitätsbegriff für die Theologie tabu bleiben? Unter der Voraussetzung, daß er nicht als ‚Instrument' verwendet wird, mit dem Gott streng logisch als der Grund des Seins bewiesen wird, sondern als symbolischer Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses interpretiert wird, glaubt B. diese Frage verneinen zu können. Er verdeutlicht dies an der Lehre von der creatio ex nihilo und einer Weiterführung dieser Lehre, die die Formel ‚creatio ex nihilo in Christo' umschreibt (138–141). Die Behauptung einer Schöpfung aus dem Nichts durch Gott einerseits eine kausale Erklärung für das Vorhandensein von Welt bieten – sie verweist ja auf einen Urheber der Welt als den Grund der Welt – anderseits hebt sie das logisch-kausale Denken auf, denn logisch kann aus Nichts nicht Etwas geschaffen werden. Sie erscheint somit als symbolhafter Ausdruck eines Selbstverständnisses, welches um die Rätselhaftigkeit des Daseins und Seins weiß, und diese in Gott selbst begründet sieht. Das christliche Denken erweitert dieses Selbstverständnis, indem es durch Christus zwar nicht die Rätselhaftigkeit Gottes, wohl aber die des Menschen und der Welt als gelichtet betrachtet (139). Es begreift Christus als das Grundsymbol sinnvoller menschlicher Existenz, d. h. als ein nicht weiter objektivierbares, und so quasi ‚ex nihilo' sich vollziehendes, unbedingtes Verantwortlichsein in Gemeinschaft und in bezug auf eine Transzendenz. Aufgrund dieser Überlegungen vermag B. das Verhältnis von Gottesglaube und Kausalität in bemerkenswerter Weise neu zu bestimmen als das von Christus begründete, nicht von ihm erzwungene Füreinander-Verantwortlichsein des Menschen vor Gott.

Wolfhart Pannenberg widmet sich in seinem Beitrag dem Verhältnis von Eschatologie und Sinnerfahrung.

Er versteht unter Eschatologie nicht das Spekulieren über ‚letzte Dinge', sondern das Reflektieren über die Wesenszukunft des Menschen, d. h. ‚die Bedingungen einer endgültigen Realisierung der Humanität des Menschen als Folge der Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes' (148). Insofern Sinnerfahrung sich für P. nur erschließt im Vorgriff auf eine noch ausstehende Zukunft, welche die einzelnen geschichtlichen Schritte eines Lebensganges eint zu einer abgerundeten Ganzheit und somit auch auf die Wesenszukunft des Menschen zielt, besteht zwischen ihr und der Eschatologie eine Wechselbeziehung. Die Sinnerfahrung ‚provoziert' ein eschatologisches Denken, dieses hinwiederum steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen Sinnerfahrung grundsätzlich möglich ist. Die Botschaft Jesu zeigt dies deutlich. Sie ist als Verheißung der kommenden Gottesherrschaft getragen von der Sinnerfahrung Jesu selbst, und vermittelt denen, die sie glaubend annehmen die Erfahrung eines individuell-menschlichen und universal-weltlichen Sinnes. Sie kann daher gerade als eschatologische, eine Antwort sein auf die Sinnfrage des heutigen Menschen.

Kurt Krenn, dem für die Herausgabe der besprochenen Vorträge sehr zu danken ist, geht in einer abschließenden Überlegung auf die Frage ein, ob das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden kann.

Er sieht in der absoluten Fraglichkeit des Menschen den ‚springenden Punkt' des Gottesglaubens. Die Antwort auf sie kann s. E. nur ‚aus dem Transzendenten und Göttlichen' kommen (181). Demgegenüber muß jedoch kritisch gefragt werden, warum der Mensch als endliches Wesen absolute Fraglichkeit sein kann, und, wenn er dies wirklich ist, nicht in ihm selbst eine Antwort auf diese Fraglichkeit aufscheint. Ein radikal dialektisches Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Welt bzw. Mensch scheint theologisch abgetan im Gegensatz zu einem analogen, was nicht zuletzt die oben angeführten Erklärungen über den Symbolcharakter der menschlichen Rede von Gott, des Kausalitätsgedankens und der Christuswirklichkeit beweisen.

Zusammenfassend kann von vorliegendem Buch gesagt werden, daß es seinen Zweck, dem heutigen Menschen verschiedenste Hinweise auf die ‚wirkliche Wirklichkeit Gottes' zu geben, gut erfüllt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Scheffczyk, Leo: **Neue Impulse zur Marienverehrung.** – St. Ottilien: Eos (1974). 200 S. kart. DM 6.80

In der Fülle der nachkonziliaren Bemühungen um die Erneuerung der Pastoral und des Fömmigkeitslebens ist die Pflege der Marienverehrung nicht selten allzu sehr vernachlässigt worden. Dabei ist die Marienverehrung nicht eine Randerscheinung des christlichen Lebens. Das Konzil hat die Darstellung der Lehre über Maria in die Dogmatische Konstitution über die Kirche hineingenommen. Maria gehört zum Geheimnis Christi und der Kirche. Auf der Grundlage der konziliaren Aussagen hat Papst Paul VI. in dem Apostolischen Schreiben „Marialis cultus" vom 2. Februar 1974 neue Impulse zur Marienverehrung gegeben. Scheffczyk stellt dieses päpstliche Schreiben vor und führt den Leser in einer fast 120 Seiten umfassenden Studie in dessen Gedanken ein.

Vf. stellt angesichts der kirchlichen und theologischen Situation die Frage, ob man nicht an wesentlicheren, zentraleren Punkten des Glaubens und christlichen Lebens ansetzen solle. Aber „der Marienglaube (besitzt) eine besonders starke Aussage- und Leuchtkraft für den katholischen Glauben im ganzen." (16). Christlicher Glaube und christliches Leben entstehen „eigentlich durch das Eintreten des Menschen in die Geschichte des Heils, das uns durch Jesus Christus unter der dienenden Mittätigkeit Marias erschlossen wurde. Der Christ rückt im Glauben in die Christusgeschichte ein, in die Geschichte der ‚Propheten und Apostel', in der Maria eine entscheidende dramatische Tat vollzog, deren Wirkung der Gläubige bleibend erfährt. ... Der verehrende Blick auf Maria als einer heilsgeschichtlichen Gestalt gibt der Marienverehrung jene Großräumigkeit und Weite, die den Gläubigen immer auf das göttliche Ganze hinweist und erst in diesem Ganzen sein Genügen finden läßt. So bleibt auch die Verehrung Mariens nur eine Durchgangsphase in einer viel umfassenderen Bewegung, die auf Christus zielt und im Vater endet" (60–61).

Sch. gibt dem Leser den Schlüssel zum Verständnis der vielfältigen Aussagen des päpstlichen Schreibens in die Hand, indem er dessen eigentliches Motiv herausstellt. Es geht um die „Förderung der Marienverehrung durch ihre richtige Einordnung in das zentrale Glaubensgeschehen und -leben der Kirche." (27). Wenn der Papst auf die Erneuerung und Vertiefung der Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen drängt, ist dies objektiv begründet in der wesentlichen Zugehörigkeit Marias zum Geheimnis Christi und seiner Kirche (57).

Die Intention des päpstlichen Schreibens ist es, aus dem Gehalt und Geist der Liturgie zu schöpfen, um die Marienverehrung zu erneuern. „Der Geist der Liturgie aber kommt aus der Heiligen Schrift. Damit ist auch für die private Marienverehrung die Forderung erhoben, daß sie biblisch ausgerichtet sein müsse und an den großen Themen der Heilsgeschichte orientiert sein muß. ..." (60). Ausführlich geht Vf. in diesem Zusammenhang auf den trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Bezug der Marienfrömmigkeit ein.

Mit dem päpstlichen Schreiben wendet Sch. dem ökumenischen Aspekt der Marienverehrung besondere Aufmerksamkeit zu; denn „man kann ein Wesenselement des Kultes wie des gläubigen Lebens nicht aus taktischen Gründen unterdrücken" (64). Nach einem kurzen Hinweis auf die große Übereinstimmung in der Anerkennung und Verehrung Marias zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen des Ostens und in gewisser Weise auch der anglikanischen Kirche geht Vf. vor allem auf die Divergenz in der Marienlehre zwischen der katholischen Kirche und dem reformatorischen Christentum ein. Er sieht hierin einen „Wesensunterschied" (78) gegeben, wertet es jedoch als ein positives Zeichen, daß sich auf beiden Seiten Kräfte bemühen, ihn durch tieferes Eindringen besser verstehen und damit auch schon teilweise überwinden zu können.

Eine lebendige Beziehung zu Maria kann dem Menschen nur ermöglicht werden, „wenn die Mariengestalt nicht allein objektiv und theologisch im Christus- und Erlösungsgeheimnis verankert wird, sondern wenn sie auch in die existentiell-moralische Dimension des Christenlebens aufgenommen wird, in der der Mensch als Person von Maria und ihrem Tun betroffen wird." (83–84). Die Einführung von Sch. kann dazu beitragen, eine solche persönliche Beziehung zu Maria zu ermöglichen.

Eine wertvolle Hilfe für das Gebet sind die Hinweise des Vf. auf die zwei vom päpstlichen Schreiben empfohlenen Formen der Marienverehrung: auf den „Engel des Herrn" und das Rosenkranzgebet. Der „Engel des Herrn" zeigt in der Zusammenordnung biblischer Elemente „eine solche Zielstrebigkeit auf das Grundgeheimnis des Christentums

hin, daß es kaum einen gültigeren Ausdruck einer christozentrischen Marienverehrung geben kann" (105). Im Rosenkranzgebet wird der Beter „die große Straße des Heils entlanggeführt, die Christus selbst der Menschheit bahnte, aber unter besonderer Teilnahme und in Begleitung seiner Mutter" (107).

In dem Apostolischen Schreiben des Papstes wie auch in der Einführung von Sch. geht es nicht um die Weiterführung mariologischer Fragen, sondern um eine Vertiefung der Marienverehrung. Es ist dankenswert, daß ein ausgewiesener Dogmatiker sich mit dieser „existentiellen" Seite der Theologie befaßt. Seine Studie ist mehr als ein Kommentar zu dem päpstlichen Schreiben. Sie bietet reiche Anregungen für das persönliche geistliche Leben wie auch für den Dienst der Verkündigung.

Münster Reinhard Lettmann

Ratzinger, Joseph: **Prinzipien christlicher Moral.** Unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs von Balthasar. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1975). 93 S. (Kriterien 37) br. DM 12.–

Seit einigen Jahren befassen sich viele katholische Moraltheologen ziemlich intensiv mit zwei sich teilweise überschneidenden Problemkreisen: 1. mit der Frage, was eine christliche Ethik von einer rein rationalen oder natürlichen Ethik unterscheide; 2. mit der Frage, wie der Inhalt der sittlichen Forderung auf zuverlässige Weise zu bestimmen sei. Die Auffassungen, die eine Reihe von Moraltheologen dazu vertreten, scheinen in manchen Kreisen der Kirche eine gewisse Besorgnis erregt zu haben. Jedenfalls sah die internationale Theologenkommission Anlaß genug, sich in ihrer Sitzung vom Dezember 1974 mit den genannten Problemkreisen auseinanderzusetzen.

J. Ratzinger hat es unternommen, drei kürzere Arbeiten, die daraus erwachsen sind, der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Die erste, von H. Schürmann verfaßt, hat zum Thema „Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen". Sie wurde von der Kommission „in genereller Form" angenommen. Die zweite, ein Aufsatz von R. selbst, steht zwar in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Kommissionsarbeit, knüpft aber an deren Gedanken an. Sie trägt den Titel „Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral". Die dritte Arbeit besteht aus „Neun Sätzen zur christlichen Ethik", formuliert und kommentiert durch H. U. von Balthasar. Sie wurde von der Kommission als „Orientierungshilfe" angenommen.

Voten, die einer aus zahlreichen Theologen bestehenden Kommission zur Diskussion vorgelegt werden, müssen kurz und konzentriert abgefaßt sein. Und vorausgesetzt, die Mitglieder der Kommission rekrutieren sich nicht von vornherein aus einer einzigen theologischen Schule oder Denkrichtung, so müssen Formulierungen gewählt werden, auf die man sich, unter Auslassung kontroverser Standpunkte, einigen kann. Das mag ein Grund dafür sein, warum – wie mir scheint – die Voten von Sch. und v. B. auch im Kreis der (angesprochenen) Moraltheologen „in genereller Form" oder als „Orientierungshilfe" angenommen würden. Aber manche Probleme, die darin verborgen liegen und den Gegenstand der moraltheologischen Diskussion ausmachen, würden sofort zutage treten, wenn man sich darangäbe, die Implikationen der konzentrierten Aussagen durch sorgfältige Analysen sichtbar und damit überprüfbar zu machen.

Aber davon einmal abgesehen, alle drei Vf. tragen auf weite Strecken Gedanken vor, von denen ich fast sicher bin, daß sie für alle Moraltheologen theologische Selbstverständlichkeiten sind. Möglicherweise hängt das mit folgendem zusammen. Es fällt auf, das keiner der Vf. einen (für mich) erkennbaren Bezug nimmt auf das, was in der katholischen Kirche zwischen Thomas und – sagen wir – 1950 an Moraltheologie und Moralphilosophie betrieben worden ist. Sie erwecken darum den Eindruck, als ob sie meinten, es sei ein Novum, wenn heute ein Moraltheologe die Auffassung vertritt, alle sittlichen Forderungen, von denen der Christ betroffen werde, seien für die natürliche Vernunft prinzipiell einsehbar. Aber man braucht nur bei Suarez (Newman), Vermeersch oder Zalba nachzusehen, und man findet diese Auffassung auch bei ihnen. Aus dieser Tradition läßt sich auch leicht erkennen, daß aus dieser These nicht im mindesten folgt, das sittliche Handeln der Christen sei nicht zuinnerst durch ihr Christsein bestimmt. Man lese bei diesen Theologen nur nach, was sie schreiben in den Kapiteln: de fine ultimo, de virtutibus theologicis, de actu salutari, de lege vetere et nova. Bedrängt durch eine so wenig biblische und doch unaufschiebbare Frage wie die der Empfängnisverhütung haben sich manche Moraltheologen in jüngster Zeit vielleicht vorwiegend mit normativer Ethik befaßt. Dabei bringen sie kaum zur Sprache, was das Christliche des sittlichen Handelns eines Christen ausmacht. Aber indem nun Sch., R. und v. B. das Christliche sittlichen Handelns darlegen, bringen sie ihrerseits so gut wie nichts vor, was hilfreich wäre für die Klärung einer Frage wie die der Empfängnisverhütung. Christliche Ethik, verstanden als systematische Reflexion des sittlichen Handelns eines Christen, ist nicht einfach dasselbe wie normative Ethik. Sch., R. und v. B. demonstrieren das genau in dem Maße, wie sie, bewußt oder unbewußt, der besonderen Fragestellung einer normativen Ethik keine Aufmerksamkeit schenken.

Sch. legt in einem 1. Abschnitt dar, inwiefern für den Christen „Jesu Verhalten und Wort letztgültiger sittlicher Wertungsmaßstab" ist. Er tut das mit ausgesprochen spirituellem Sinn und aus einer tiefgründigen Kenntnis der Schrift. Im 2. Abschnitt befaßt er sich mit den apostolischen und urchristlichen Weisungen. Indem er sie unter verschiedenen Rücksichten in Typen aufgliedert, weiß er Einleuchtendes zur Frage zu sagen, von welcher Art Verbindlichkeit sie jeweils sind. Es wäre gut gewesen, wenn Sch. Raum gehabt hätte, einige von ihm gebrauchte Wörter lege artis einzuführen, z. B. „intentionaler Verpflichtungssinn" oder „approximative Befolgung" eines Verbotes. Und was die Exegeten mit dem bei ihnen so häufig vorkommenden Adjektiv „gesetzlich" eigentlich meinen, ist mir auch bei ihm nicht klar geworden.

V. B. entfaltet in seinen „Neun Sätzen" der Sache nach das klassische Thema „Evangelium und Gesetz", und zwar in einer an Karl Barth erinnernden Weise, stark christozentrisch und im Rahmen des Verhältnisses von Bund und Naturordnung. Er tut das „rückwärtsschreitend" vom NT als der Erfüllung zum AT als der Verheißung. Von dort macht er den Schritt von der Bundes- zur Naturordnung, die er wieder heilsgeschichtlich in zwei Phasen unterteilt, in eine vorbiblische und in eine nachchristliche.

Schon die Tatsache, daß v. B. seine „Sätze" innerhalb dieses bekannten heilsgeschichtlichen Rahmens entwickelt, gibt Grund zur Vermutung, daß er die Fragen einer normativen Ethik allenfalls am Rande berühren kann. Aber tatsächlich berührt er sie überhaupt nicht. Im letzten, der Naturordnung gewidmeten Teil finden sich metaethische Reflexionen durchsetzt mit Aussagen zur Genese ursprünglicher sittlicher Einsicht und ihrer defizienten Erscheinungsformen.

R. hat seinen Aufsatz sehr scharf gewürzt mit dem Salz argumentativer Kritik, die er gegen zwei Tendenzen in der heutigen Theologie richtet, gegen die Auflösung der Orthodoxie in bloße Orthopraxie und gegen die totale Ausweisung der Moral aus dem Bereich des Glaubens in den Bereich der Vernunft. Er nennt kaum Namen, durch die er die beiden Tendenzen repräsentiert sieht. Das hat sicher einen Vorteil. Er kann die beiden Tendenzen idealtypisch darstellen und so die in ihnen wirksamen (wirklichen oder vermeintlichen) Irrtümer deutlicher darlegen.

Es soll hier nur auf R.s Kritik an der zweiten Tendenz eingegangen werden, weil m. W. nur sie unter den Moraltheologen vorkommt. Vorher mag einiges vorweggenommen sein, worin R. unbedingte Zustimmung verdient, wie mir scheint. Er plädiert leidenschaftlich für die „Wahrheitsfähigkeit der Vernunft" und die damit gegebene „inhaltliche Konstanz der Wahrheit" (65).

In der Tat, wenn sittliche Urteile wahrheitsfähig sind, und ein bestimmtes sittliches Urteil wahr ist, dann ist es immer wahr. Das ist analytisch evident. Die nicht selten vorkommende Rede von „geschichtlich-bedingten" oder „wandelbaren Normen" läßt zweifellos Interpretationen zu, die sie unanfechtbar erscheinen lassen. Aber ob sie unter dem Gesichtspunkt der Eindeutigkeit als eine geglückte Rede angesehen werden darf, unterliegt einigen Bedenken. Der genetische Prozeß, der zur wahren Einsicht führt, ist in vielfältiger Weise geschichtlich bedingt. Doch darf die Wahrheit einer Einsicht nicht mit diesem Prozeß vermengt werden. Andernfalls eliminiert man geradezu den Begriff der Aussagenwahrheit.

R. meint, es bedeute eine Ausweisung der Moral aus dem Bereich des Glaubens, wenn jemand die These vertrete, die sittlichen Forderungen, denen der Christ unterstehe, seien prinzipiell der sittlichen Vernunft des Menschen von ihrem inneren Grunde her einsichtig. Darum sieht er sich veranlaßt, diese These einer herben Kritik zu unterziehen. Ich fürchte, diese Kritik geht ins Leere, weil sie auf einer ignorantia elenchi beruht. R. unterscheidet leider nicht zwischen Paränese und normativer Ethik, zwischen Fragen der Genese und Fragen der Geltung, zwischen Glauben als Erkenntnisweise und Glauben als Gehorsam. Die These, die er kritisieren will, gehört der normativen Ethik an und betrifft den Glauben als Erkenntnisweise. Was R. zu ihrer Widerlegung vorbringt in seinen „drei Beispielen für das Zueinander von Glaube und Ethos", betrifft aber zum weitaus größeren Teil den Glauben als Gehorsam und ist Darstellung biblischer Paränese: der Dekalog; die apostolische Paraklese, die H. Schlier so meisterhaft analysiert hat; Natan, „der es David verwehrt, die Form eines allverfügenden

Potentaten anzunehmen"; Elijah, der Nabot vor dem königlichen Absolutismus schützt usw. (50).

In der Diskussion über das Proprium einer biblischen Ethik wird häufig darauf hingewiesen, Israel und die christliche Urgemeinde hätten sittlich-rechtliche Verhaltensregeln von ihrer heidnischen Umwelt übernommen. Dazu macht R. zwei kritische Bemerkungen. 1. Es komme nicht auf einzelne Normen an, sondern auf die „Gesamtgestalt", in die diese Normen „von der orientierenden Mitte des Glaubens an den Gott Abrahams, an den Gott Jesu Christi eingeschmolzen worden" seien (42). 2. Israel habe bei solcher Rezeption kritisch ausgewählt nach „dem Maßstab dessen, was der Gestalt Jahwes entsprach", nach „dem Richtmaß seines Gottesbildes" (49).

Angenommen, hier sei beide Male von der Glaubens*erkenntnis* die Rede. Dann wäre es sehr wichtig, von R. zu erfahren, wie denn genau der Glaube an Jahwe eine Orientierung und ein Richtmaß an die Hand gebe zur Beurteilung, was sittlich geboten, erlaubt oder unerlaubt ist. Inwieweit hat beispielsweise die Einsicht in die sittliche Richtigkeit solcher Institutionen wie Ehe, Familie, Versprechen und Vertrag den Glauben an Jahwe zu seiner logischen Voraussetzung? R. unterscheidet leider nicht zwischen sittlich gut und sittlich richtig, zwischen Glauben (als Gehorsam) und den Werken des Gesetzes. Der Glaube an Jahwe wird nun gewiß die Einsicht ins sittlich Gute, wenn schon nicht ursprünglich ermöglichen, so doch vertiefen. Die Einsicht ins sittlich Gute ist aber nur notwendige, keineswegs zureichende Bedingung für die Erkenntnis des sittlich Richtigen. Wie wenig nun mit dieser bloß notwendigen Bestimmung des sittlich Richtigen in concreto zu leisten ist, zeigt zur Genüge eine Analyse der Goldenen Regel.

Ich teile R.s Bedenken gegen die Folgerung, die res morum, insofern und weil per se der natürlichen Vernunft zugänglich, gehörten nicht zu dem, was das kirchliche Lehramt verbindlich auszulegen habe. Wohlverstanden, mir leuchtet die Begründung nicht ein. Ob nur durch Glauben oder schon durch Vernunft (per se) erkennbar, Moralität ist innerlich mit dem Heil des Menschen verknüpft. Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Sobald man nämlich die fundamentale Unterscheidung zwischen sittlich gut und sittlich richtig trifft, wird man gewahr, daß das Heil im streng theologischen Sinn in der Sphäre von Gut und Böse liegt, mithin auch in der Entschlossenheit, das für sittlich richtig Gehaltene zu tun. Dagegen hängt an der korrekten Bestimmung des sittlich Richtigen und seiner Vollbringung primär das Wohl der Menschen. Aber was vor allem andern nötig wäre, ist eine gründliche Analyse des logischen Aufbaus partikulärer sittlicher Handlungsnormen. Sch. hat im letzten Teil seiner Arbeit einige wichtige Gesichtspunkte für eine derartige Analyse angedeutet. Ein Glaubenssatz wie: Jesus Christus ist für unsere Sünden gestorben; scheint sich wesentlich zu unterscheiden von einem Satz wie: Sklaverei (deskriptiv gefaßt) ist sittlich zu verurteilen. Wenn Paulus diesem letzten Satz nicht zugestimmt hat, lag das daran, daß er – wie Sch. meint (27) – befangen war in seinem *sittlichen* Urteil? Oder hat Paulus sich über einen nur empirisch zu ermittelnden Sachverhalt geirrt, insofern er wahrscheinlich wie seine Zeitgenossen dachte, ohne den Sklavenstand könne eine Gesellschaft ebensowenig bestehen wie der menschliche Leib ohne Nieren oder Leber? Solange nicht einigermaßen geklärt ist, was alles an nichtmoralischen Wertungen und empirischen Annahmen jeweils in eine sittliche Norm eingeht, ist es nicht möglich, exakt auszumachen, welche Aufgabe dem kirchlichen Lehramt in rebus morum zukommt.

Sch., R. und v. B. äußern sich in dem, was sie positiv darlegen, zu den originär theologischen Themen einer christlichen Ethik. Sie befassen sich dabei zugleich mit dem existentiell Wichtigsten. Nur greifen sie dadurch nicht schon die Probleme einer normativen Ethik auf. Unterscheidungen wie die zwischen paränetischer und argumentativer Rede, zwischen sittlich Gut und sittlich Richtig, zwischen der Genese und dem Wahrheitswert einer ethischen Aussage machen das deutlich sichtbar.

Münster Bruno Schüller

Ruf, Wolfgang: **Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 175 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Bd VII) Lw. DM 28.–

In Abwandlung eines Wortes von Hegel über die Philosophie könnte man sagen: Eine Theologie kann nur dann wahr sein und Bestand haben, wenn sie „Spiegel ihrer ganzen Geschichte" ist. Tatsächlich ruft die wachsende Zuspitzung der Diskussion in der Theologie der Gegenwart auf Grundlagen- und Methodenfragen und die immer deutlichere Einsicht, daß bloß momentane und partikulare Denkmodelle als Mittel zur Lösung nicht genügen, in steigendem Maße das Interesse an der geschichtlichen Dimension der theologischen Wissenschaft hervor. Die Theologie unserer Tage bedarf der Besinnung auf ihre eigene Geschichte nicht nur, weil schon früher Fragen gestellt wurden, die heute noch Fragen sind, nicht nur, weil man auch schon früher Antworten gefunden hat, die wegweisend bleiben, sondern vor allem, weil die Einsicht in ihre Geschichte ein wesentlicher Modus der Einsicht in ihre Wahrheit darstellt.

Auf diesem Hintergrund kommt den ‚Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts' für die Bewältigung gegenwärtiger Aufgaben eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu. Die historische Wende, die Kant in der Philosophie bewirkte, hatte auch für die Theologie weittragende Folgen. Viele der heutigen Probleme und Fragestellungen wurden damals ausgeboren und liegen im frühen 19. Jahrhundert gleichsam in statu nascendi vor Augen. Nicht zuletzt mußte das so einschneidende Postulat der Verifizierbarkeit aller Sätze einer Wissenschaft an der Erfahrung der Theologie schwer zu schaffen machen. In der Tat forderte dies in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts viele Theologen zu außerordentlichen Anstrengungen heraus. Die dabei aufgeworfenen, teilweise völlig neuen erkenntnistheoretischen und handlungspraktischen Fragen wurden in einzelnen ‚Schulen' und von einigen ihrer herausragenden Lehrer auf einem geistigen Niveau behandelt, das den Erfordernissen der neuen Zeit mit ihren Zukunftsperspektiven in so hohem Maße gerecht wurde, daß der Ertrag ihrer Bemühungen bis heute nicht voll eingeholt erscheint – und zwar durchaus nicht nur aus historischen Gründen.

Der vorliegende Bd VII der genannten Forschungsreihe befaßt sich mit einem interessanten, bislang aber kaum beachteten Aspekt der Theologie J. S. von Dreys (1777–1853). Seit den Forschungen Geiselmanns gilt Drey als der eigentliche Gründer und das unbestrittene Haupt der Katholischen Tübinger Schule des letzten Jahrhunderts. Allein schon aus diesem Grunde verdient die Untersuchung Aufmerksamkeit. Es handelt sich um die Veröffentlichung einer 1958 unter demselben Titel von der Univesität Freiburg angenommenen Dissertation. Der Autor Wolfgang Ruf ist 1968 verstorben.

B. Casper gibt die Arbeit heraus; sie erscheint im Text nahezu unverändert. Lediglich in die Bibliographie sind einige zwischenzeitlich gewonnene, neue Erkenntnisse eingearbeitet. Daß die Dissertation bereits 1958 abgeschlossen wurde, folglich auf dem Forschungsstand Mitte der fünfziger Jahre basiert und von dort ausgeht, „wo Prof. Geiselmann steht" (14), hätte im Vorwort nochmals eigens erwähnt werden müssen.

Der wissenschaftstheoretische Ansatz Dreys hat nach dem Urteil Caspers seither „keine über Ruf hinausführende Würdigung erfahren" (6). Zudem läßt die Erforschung der praktischen Hälfte der Theologie der Katholischen Tübinger Schule insgesamt noch zu wünschen übrig. Hier ist noch nicht sehr viel gearbeitet. Dies ist um so weniger verständlich, als das genuine Interesse der theologischen Lehrer in Tübingen damals gerade darauf gerichtet war, unter den Bedingungen der Neuzeit die praktische Relevanz von Theologie und Glaube zu gewährleisten und damit der christlichen Lehre um des Menschen willen auch in Zukunft ihren Einfluß zu erhalten. Eben diese ursprünglich praktische Intention gibt den mutigen Neuansätzen jener Theologen ihre bleibende Aktualität und macht ihre Auskünfte zu Grundlagenfragen der Moral- und Pastoraltheologie so wertvoll. Die Herausgabe der Arbeit hat darin ihre Rechtfertigung.

Eigenen Angaben nach verfolgt R. mit seiner Untersuchung das Ziel, Dreys „Ansichten über die Moraltheologie" herauszustellen, nicht nur um damit eine Lücke in der Drey-Forschung zu schließen, sondern auch um einen Beitrag zur Geschichte dieser Wissenschaft zu leisten (9).

R. ist der Meinung, daß dies nicht erreicht werden kann, ohne die Moral im Rahmen des ganzen Systems der Theologie Dreys zu orten und sie aus diesem Zusammenhang verständlich zu machen. Diese Einsicht bestimmt auch den methodischen Aufbau seiner Arbeit. Auf der Grundlage eines klaren und sehr informativen Aufrisses des Dreyschen Systems und der Darstellung der Art und Weise, wie die Moral in den theologischen Kontext eingefügt ist, entwickelt Vf. die präziseren Konturen der Auffassung Dreys von der moraltheologischen Disziplin.

Der sachliche Kern der Darstellung liegt sicher dort, wo Ruf über die „Kategorien" (94) handelt, die der Theologie Dreys ihren eigenen, „anderen Charakter" (ebd.) geben und die in der Vernunft als der „ver-

mittelnden Einheit von Gott und Mensch" (94) ihren „transzendentalen Grund" haben (95). Denn dieser theologisch profilierte Vernunft-Begriff, durch den Drey nach der Meinung R.s seiner Theologie „die Einheit garantiert" (94f) und durch die er sich eine „geschickte Handhabe geschaffen" hat (95), um die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch im Ansatz zu denken, bestimmt wesentlich auch die zentrale These zu dem speziell hier verhandelten Thema: Das Wesen der ursprünglich mit Gott verbundenen Vernunft ist nach Drey identisch mit der „tieferen Natur des Menschen" (94). Religion macht also den Menschen erst zum Menschen, Religion allein begründet Moral (vgl. 100). Den interessantesten Aspekt der Arbeit bietet also offenkundig Dreys Begriff der Vernunft, dessen Bedeutungsspitze am besten mit Hamanns utopischem Satz charakterisiert werden kann: „Weiß man erst, was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf."

Um seinen Darlegungen eine solide historisch-kritische Grundlage zu geben, schickt Vf. dem systematischen Teil einen historisch-philologischen Teil voraus. Damit bietet er erstmals ein vollständiges Verzeichnis aller Veröffentlichungen einschließlich aller hinterlassenen Manuskripte Dreys. Sie sind teilweise mit einer kurzen Inhaltsangabe oder mit einer literarkritischen Würdigung versehen. Auch die bislang bekanntgewordenen studentischen Vorlesungsnachschriften wurden in die Liste mit aufgenommen. Hier ist eine inzwischen noch aufgetauchte Nachschrift zu ergänzen: Drey, Dogmatik (Vorlesungsnachschrift von J. Funk, vermutl. WS 1833/34 – SS 1834) KBT Nr. 582 h. – Dieser historische Teil ist seinerseits durch eine Lebensskizze Dreys, durch einen Überblick über die wechselnde Beurteilung seiner wissenschaftlichen Leistung und Angaben über den Stand der Drey-Forschung eingeleitet (14–15). Der systematische zweite Teil der Arbeit umfaßt dann zwei Abschnitte; der erste entwickelt Dreys Begriff von Wissenschaft (55–62), Religion (62–74) und christlicher Theologie (75–89); der zweite zeigt die Stellung der Moral im System der wissenschaftlichen Theologie auf; näherhin die Begründung der Moral durch die Apologetik (90–99) und die Begründung der Moral durch die Dogmatik (100–148). Die im Anhang beigefügten bisher unveröffentlichten Originaltexte aus dem handschriftlichen Nachlaß und aus einzelnen Vorlesungsnachschriften (149–159) dienen der Illustration und Erläuterung. Quellen- und Literaturverzeichnis, biographische Notizen sowie ein Personenregister sind beigefügt.

Zunächst bringt Vf. Dreys „Begriff der Wissenschaft" mit den Auffassungen des Deutschen Idealismus in Zusammenhang und entfaltet dann auf diesem Hintergrund Dreys Vorstellung von der „Wissenschaft der Religion" im allgemeinen und von der „christlichen Theologie" im besonderen (55–62). Soll Theologie den Charakter der Wissenschaft aufweisen, so muß sie diese Bedingungen erfüllen: „Die Gegenstände der Theologie müssen gewußt und d. h. in ihrer Notwendigkeit begriffen werden. Die gesamte Theologie muß unter eine Idee gestellt werden, aus welcher sich alle Teile in sinnvollem Zusammenhang untereinander und mit der Idee begreifen lassen." (62) Mit diesen Postulaten nimmt Drey an der idealistischen Auffassung teil, daß Wissen nur dann „im Vollsinne wahr" (61) sein kann, sofern es als ein organisches Ganzes gefaßt und so der „Zusammenhang zwischen Gegenstand und seinen Bedingungen" (ebd.) eingesehen wird. Ein historisch Gegebenes wird dementsprechend erst dann zu wahrem Wissen erhoben, wenn es in seinem Woher als „ein Notwendiges und darum Wahres" begriffen wird (ebd.).

Vf. kann zwar damit die philosophischen Prämissen einsichtig machen, die einem Wissenschaftsbegriff zugrundeliegen, dessen Kriterium das System ist, aber er kann dadurch nicht plausibel erklären, warum denn Drey als Theologe sich dieses Wissenschaftsideal der Philosophie zueigen machte. Er unterläßt es nämlich, nach jenem leitenden Interesse zu fragen, das nicht nur die damalige Philosophie zu solch fundamentaler Umgestaltung ihres Wissenschaftsbegriffes bewegte, sondern auch die Theologen veranlaßte, ihre Wissenschaft von Grund auf zu erneuern. Weil Vf. den Zusammenhang zwischen der Aufklärung des Wissens und dem Streben nach Freiheit in der Geistesgeschichte der Neuzeit nicht sieht, hat er für Dreys wissenschaftstheoretische Entscheidungen kein rechtes Verständnis und keine einleuchtende Erklärung – außer dieser, daß eben die Tradition so kraftlos geworden war, „daß es eigentlich nichts gab, was ein redlicher Geist dem Neuen hätte entgegensetzen können" (55).

Vf. beachtet nicht, daß es die ganz bewußte Absicht Dreys war, bei der „auffälligen Gleichförmigkeit in der politischen und in der Litterärgeschichte" eine „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" (vgl. Nr. 26 der Liste sämtl. Werke) herbeizuführen, um dadurch dem Christentum wieder die „schuldige Achtung" und vor allem seine „Wirksamkeit" (vgl. Kurze Einl. S. 35) zurückzugeben; er erkennt nicht genügend klar, daß Drey überzeugt war, dies könne „nur durch eine neue Begründung" der Theologie erreicht werden (vgl. ebd.). Statt dessen spricht Vf. von einer „frischen Naivität" (102), mit der sich Drey für eine Versöhnung mit dem Deutschen Idealismus ausgesprochen habe. Rez. sieht unter diesen Umständen das im Klappentext des Buches geäußerte wie auch im Vorwort des Herausgebers anklingende optimistische Urteil, der Standpunkt des Vf. sei „eindeutig der Standpunkt des an der heutigen wissenschaftstheoretischen Situation interessierten Theologen" und R. messe den Anschauungen Dreys wirkliche „Gegenwartsbedeutung" (5) zu, nicht ganz gerechtfertigt. – Sehr informativ sind dagegen die Darstellungen von Dreys Religions-, Offenbarungs- und Theologiebegriff (62–89).

Im zweiten Abschnitt des Hauptteils wendet sich Vf. dem eigentlichen Thema der Arbeit zu und entwickelt zunächst die „Begründung der Moral durch die Apologetik" (90–100). Hier finden sich die schon eingangs erwähnten Darlegungen zur Begründung der Moral in der Religion. Die Bestimmung der Vernunft als vermittelnde Einheit von Gott und Mensch bringt die konsequenzenreiche Ansicht Dreys mit sich, daß „das Fundament der Erfahrung des Göttlichen ... die Welt des Menschen" (93) ist und so „paradoxerweise der Mensch Gegenstand der Wissenschaft von Gott wird" (ebd.). Vf. erkennt, daß im Ineinandersein des Schöpfers und des Geschöpfs, das Drey im Begriff der Schöpfung mitdenkt, „der Ursprung für das erste Verhältnis der Religion zum Handeln gegeben" (96) ist.

R. schreibt: „So kann man sagen, daß Drey in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und sittlichem Handeln die Kantische Position von der Wurzel her umzukehren trachtet: Religion allein begründet Moral und Frömmigkeit. Die Religion stellt den Menschen in das volle und rechte sittliche Bewußtsein. Erst die Religion schenkt Freiheit und macht das Handeln sittlich. Die Religion ist der Lebensgrund der Gesellschaft. Die Religion macht den Menschen zum Menschen" (100).

Wenn Vf. freilich sagt, Drey stehe „in schärfster Opposition" (99) gegen Kant, denn die in gewissem Sinn neue Auffassung vom Verhältnis zwischen Religion und Handeln, wie sie bei Drey vorliegt, sei in Wirklichkeit „nur die traditionelle kirchliche Auffassung" (ebd.), so entsteht hier leicht das Mißverständnis, Drey sei hinter Kant zurückgefallen. Tatsächlich aber geht er einen Schritt über ihn hinaus und korrigiert ihn dadurch. Drey trachtet nicht nur danach die positive Wirklichkeit einschließlich der Geschichte der Vernunft zu unterwerfen, sondern er sucht in Anlehnung an Schelling und im Hinblick auf die Offenbarung, die Vernunft zuerst von der Geschichte her zu deuten. Damit aber hat Drey den Schritt zur Geschichtlichkeit der Theologie getan und für die Zukunft Zeichen gesetzt.

Unter der Überschrift „Die Begründung der Moral durch die Dogmatik" (100) behandelt Vf. ausführlich die „Idee des Reiches Gottes", die bei Drey jene oberste Idee darstellt, ohne die es keine Wissenschaft des Christentums als System geben kann. Diese Grundidee schafft „die enge Verbindung von Dogma und Moral" (104) und ermöglicht so zugleich den inneren Zusammenhang beider Wissenschaftszweige. Als „Wissen vom Glauben" (127) bilden Dogmatik und Moral zusammengenommen das „System des christlichen Lehrbegriffs" (103). Beide stehen aber dem „System der christlichen Kirche" (100), bzw. dem „System des christlichen Lebens" (Drey, vgl. Kurze Einl. § 277) gegenüber. Die Moral ist demnach für Drey „zwar nicht die angewandte, aber die umgewandte Dogmatik. Angewandt erscheinen beide nicht mehr im Wissen, sondern im wirklichen Leben." (Drey) (127). Vf. sagt, Drey gebe zwar keinen direkten Hinweis, wie er sich die „Umwendung" denke. Sicher sei aber, daß er dabei nicht einfach an einen „usus practicus" der Dogmen denke (136). Er meint, die Umwendung der ‚Theologie' von der Dogmatik in die Moral komme dadurch zustande, daß z. B. die Lehre von Gott hier zur Lehre von der dreifaltigen göttlichen Liebe werde und so auf der Seite der ‚Ökonomie' dann die Liebe als Moralprinzip erscheine (131). Denn Dogmatik und Moral artikulieren beide das in der Idee des Reiches Gottes begründete Verhältnis von ‚Theologie' und ‚Ökonomie': „Wie in der Dogmatik die Gotteslehre (‚Theologie') in einem gegenseitigen Verhältnis zur Lehre von der Heilsordnung (‚Ökonomie') steht, so muß auch in der umgewandten Moral dieses Verhältnis sichtbar werden" (130). Offensichtlich unter dem Einfluß des Wortes von Drey, die Dogmatik entfalte „das, was ist", die Moral aber sage „wie das, was ist, wird", kommt R. zu folgender Definition: „Die christliche Moral ist die Theorie des christlichen Lebens durch die Umkehrung der spekulativen Ideen des Christentums in ihr praktisches Moment" (128).

Hier bleiben mehrere Wünsche und Fragen offen: Zunächst hätte man sich vom Vf. die Aufhellung des Zusammenhangs zwischen Reich-Gottes-Idee und Vernunft-Begriff gewünscht. Wenn er bemerkt, die Offenbarung dieser Idee sei „nicht ohne jede Beziehung zum menschlichen Geist" (107), so ist dies nicht nur eine sehr vage Ausdrucksweise, sondern verstellt auch die Einsicht in die Tatsache, daß Drey die Idee vom Reich Gottes eben deswegen favorisiert, weil sie als Offenbarungsidee für ihn zugleich die in intellektueller Anschauung unmittelbar gewisse, wahre Vernunftsidee darstellt. Uroffenbarung und Schöpfung fallen bei Drey, wie Vf. sehr wohl sieht, in eins zusammen. Gerade hieraus hätte sich die einheitliche Wurzel von Vernunft und Offenbarung ohne weiteres einsichtig machen und der konstruktive Stellenwert der Reich-Gottes-Idee verständlich machen lassen.

Bezeichnenderweise zitiert Vf. eine dazu gehörige, zentrale Stelle in der ‚Kurzen Einleitung' nicht, wo es heißt: „Diese Idee ... ist zwar durch das Christentum selbst erst gegeben und bekanntgemacht worden; sie ist aber in der Vernunft gegründet, eine wahre Vernunftidee, die wie alle andern erst durch den von außen anregenden Strahl der erziehenden Offenbarung zum freyen Hervortreten in der Vernunft geweckt wurde. Durch die absolute Nothwendigkeit und Wahrheit, die die Idee eines Reiches Gottes vor der Vernunft hat, erlangen auch alle Erscheinungen desselben in der Geschichte der Menschheit, alle Lehren des Christenthums, welche die Geheimnisse (den Plan und die Organisation des Reiches) in derselben Geschichte aufdecken und erklären, den gleichen Charakter der Nothwendigkeit und Wahrheit" (Kurze Einl., 41).

Möglicherweise liegt in der mangelnden Reflexion über die Bedeutung der Reich-Gottes-Idee auch der Grund dafür, daß es R. nicht gelingt, den Zusammenhang zwischen Trinität und Reich Gottes bei Drey zu klären. So stehen verschiedene Aussagen unvermittelt und scheinbar widersprüchlich nebeneinander. Einmal ist zu lesen, die Trinitätslehre sei „die Grundlage aller Lehren vom Reiche Gottes" (118) ein andermal, die Idee vom Reiche Gottes sei die „oberste", „die alle anderen in sich trägt" (103). Das Zueinander von noumenologischer und phänomenologischer Ebene bleibt im Dunkeln (vgl. 118). Nur nebenbei ist in diesem Zusammenhang auch zu vermerken, daß Vf. den Sprachgebrauch Dreys, der fast immer von ‚christlicher Moral' statt von ‚Moraltheologie' spricht, wie eine bloße Zufälligkeit behandelt (cf. 10).

Vor allem aber ist zu fragen, ob die Definition der Moral als „Theorie des christlichen Lebens" den Vorstellungen Dreys wirklich gerecht wird und nicht vielmehr von einer bestimmten Interpretation der ‚Christlichen Moral' J. B. Hirschers beeinflußt ist. Macht nicht gerade dies die Eigenart des Dreyschen Begriffs von christlicher Moral aus, daß sie als praktische Version des christlichen Lehrbegriffs, der das Christentum ideal auffaßt, der „Theorie des christlichen Lebens" (Kurze Einleitung, 188), die das Christentum bzw. das Reich Gottes von seiner realen Seite darstellt und bei Drey auch „System der christlichen Kirche" genannt wird (vgl. dazu Kurze Einleitung, 45; 150; 169; 181) gegenübersteht? Die merkwürdige Dichotomie zwischen praktischem Lehrbegriff (= Morallehre) und dem System des christlichen Lebens (= Theorie der Kirche als reale Erscheinung des Reiches Gottes) signalisiert nach Auffassung des Rez. im Theorie-Praxis-Problem bei Drey eine Aporie, die in der Arbeit R.s leider unreflektiert bleibt.

Daran ändert auch die nachgeschobene Anmerkung Nr. 227 nicht viel. Denn die „christliche Sitte" wird von Drey verstanden als Erscheinung der „praktischen Maxime", wie sie der Lehrbegriff aufstellt. Ebenso wird die „Handlung" im System des christlichen Lebens parallel zur „praktischen Idee" in der Moral von ihrer „transcendentalen und empirischen Seite" betrachtet, so daß die Frage sich aufdrängt: Wie steht denn die „christliche Sitte" zur „christlichen Moral?" (Zum ganzen vgl. Kurze Einleitung, 188) – Ein Vergleich mit der ‚Christlichen Moral' Hirschers, die häufig als Ausführung der Dreyschen Ideen verstanden wird, lag nicht in der Absicht des Vf., wäre gleichwohl höchst aufschlußreich gewesen.

Trotz der kritischen Anfragen soll nicht bezweifelt werden, daß die Herausgabe der Arbeit Rufs sachdienlich ist und für den interessierten Theologen gewinnbringende Lektüre bietet. Vor allem muß herausgehoben werden, daß diese Untersuchung zur Theologie Dreys die unerhörte Anstrengung dokumentiert, mit der damalige Theologie in einer für Christentum und Kirche schicksalhaften Epoche die theologische Erkenntnis durch kritische Vermittlung von Vernunft und Offenbarung so zu begründen suchte, daß sie im Übergang zur Moderne in ein richtigeres Verhältnis zur christlich-kirchlichen Praxis gesetzt wurde.

Herders Wort: „Nie scheide sich Spekulation und Empirie und die Erkenntnis ist geborgen!" mußte für Drey Ansporn sein, in der Theologie Vernunft und Geschichte miteinander zu versöhnen. Heute freilich gebietet dasselbe Interesse an wahrer Erkenntnis, das damals Theologen vom Schlage Dreys zu solch respektablen Leistungen der Spekulation bewegte, vordringlich eine kritische Vermittlung der Ansprüche der christlich-sittlichen Vernunft mit den Ergebnissen und Methoden der auf dem eigentlichen Feld der Empirie arbeitenden Human- und Sozialwissenschaften. Diese Aufgabe fordert heute in erster Linie die praktischen Fächer der Theologie heraus. Namentlich die theologische Ethik muß sich diesem Problem stellen – und zwar unter voller Wahrung der bereits erzielten Einsichten in die geschichtliche Vermitteltheit von Vernunft und Offenbarung.

Tübingen Walter Fürst

Sardi, Paolo: **L'aborto ieri e oggi.** – Brescia: Paideia (1975). 389 S. (Biblioteca di cultura religiosa 26) kart. Lit 7000

In das heute vom moraltheologischen, naturrechtlichen und positiv-rechtlichen Standpunkt heftigst diskutierte und umstrittene Problem der Abtreibung führt in geschichtlicher und grundsätzlicher Weise diese Arbeit ein.

Nacheinander wird die Beurteilung der Abtreibung behandelt in der „griechisch-römischen Welt" (11–53), in der „Heiligen Schrift" (55–64), bei den „Kirchenvätern" (65–100), im „Mittelalter" (101–132), in der „theologischen und kanonistischen Reflexion im Zeitalter der Scholastik" (133–161), im „15. und 16. Jahrhundert: Fragen und Zögern" (163–182), im „17. und 18. Jahrhundert: Diskussionen und Aufklärungen" (183–204), im „19. und 20. Jahrhundert: letzte Zweifel und definitive Bestätigungen" (205–254), in der „aktuellen Problematik" (255–314) und „Bewertung der jüngsten Orientierungen" (315–386). Das „Schlußwort" (387–398) faßt die Ergebnisse dieser in jeder Hinsicht beachtenswerten Arbeit zusammen. Wir haben diese Inhaltsfolge hier aufgeführt, um zu zeigen, daß sich der Autor mit den verschiedenen geschichtlichen Epochen, in denen unser Problem auftritt, beschäftigt hat.

Wie nicht anders zu erwarten, wurde in der ersten hier behandelten Phase das Problem der Abtreibung nicht so streng und einheitlich behandelt wie später. Von Anfang an sind die persönlichen Motive, sich von einer Leibesfrucht zu befreien, dieselben und mannigfaltig. Kein Wunder bei diesem allgemein-menschlichen Phänomen der Schwangerschaft und ihren Folgen. Zwar kam man nicht immer zu der Stellungnahme des „Hippokratischen Eides", weil man schwere Lebensgefahren der Mutter berücksichtigen wollte. Viele Jahrhunderte hindurch herrschte die stoische Konzeption, welche den Embryo nur als Teil der Mutter ansah und Abtreibung nicht bestrafte: auch juristisch galten die verschiedenen Strafbestimmungen weniger dem Embryo als der Mutter oder vor allem dem Schutze väterlicher Rechte. Für den Foetus gilt: nondum est in rebus humanis. Erst mehrere Jahrhunderte christlicher Predigt konnten hier etwas ändern. Auffallend findet es der Autor mit Recht, daß das AT weithin ebenso wie auch die übrige damalige Welt in ihrer Stellungnahme nicht immer eindeutig war und daß das NT keine ausdrückliche Stellungnahme zur Abtreibung bezog. Dieses Schweigen, so meint der Autor, sei weniger in pastoralen Überlegungen begründet als in der Zusammensetzung und im Glaubenseifer der ersten christlichen Gemeinschaft, in denen vor allem palästinensische Juden und Hellenisten zusammenströmten, die aus Tradition gegen alle Abtreibungspraktiken waren und geöffnet waren gemäß den wiederholten Ermahnungen der Bibel für eheliche Fruchtbarkeit. Dazu kam, daß das Leben so tief vom Geist der Liebe und der Tugendübung durchdrungen war, daß diese Gemeinschaften praktisch immun gegen Abtreibung waren.

Die erste klare Erwähnung der Abtreibung im christlichen Raum finde sich in der Didache. Der Autor zeigt, wie man von der Glaubensverkündigung aus jede Abtreibungspraxis, wie sie sich immer weiter im Heidentum ausbreitete, ablehnte. Bei aller klaren Lehre der Kirche gab es immer wieder solche, welche sich von den heidnischen Praktiken anstecken ließen. Die kirchlichen Oberen aber gaben nicht nach, und kirchenrechtlich wurden für Abtreibung schwere Strafen verhängt: Exkommunikation, die von der Synode von Ancyra (314) auf eine 10jährige Strafe abgeschwächt wurde. Die ersten Schriften machten noch keinen Unterschied zwischen dem belebten und nichtbelebten Foetus, weil die Vernichtung beider als Zerstörung eines Gotteswerkes galt und daher stets als schwer unsittlich abgelehnt wurde. Mit Tertullian beginnt die Frage nach dem Zeitpunkt der Belebung der Foetus. Zwischen der „realtà ontologica" und der „presunzione giuridica" (99) wurde damals und in der Folge immer wieder unterschieden. Die Synode von Lerida (546) brachte eine letzte Milderung der Strafe. Die kirchliche Strafe verringerte jedoch nach Ansicht des Autors die Zahl der Abtreibungen auch unter Christen. Sehr wichtig und leider hier nicht wörtlich wiederzugeben sind die Darstellungen des Autors über die folgende Periode. Ist auch aus dem frühen Mittelalter wenig hervorzuheben, so ist doch besonders bedeutsam die „theologische und kanonistische Reflexion im Zeitalter der Scholastik". Im Gegensatz zu Albert dem Großen hält Thomas v. Aquin an der Sukzessivbeseelung fest. Aber auf die Frage, ob der Foetus vor Empfang der Geistseele abgetrieben werden dürfe, antwortet er, daß sei unerlaubt, weil gegen ein bonum naturale. Dieselbe Argumentation gebraucht Thomas auch, um die Unerlaubtheit der Masturbation zu begründen. Auch andere Theologen, selbst wenn sie auf dem Standpunkt der Sukzessivbeseelung stehen, verwerfen doch die Abtreibung von Anfang an (143). Eingehend behandelt der Autor die kirchenrechtliche Entwicklung. Im 15. Jahrhundert gehen neue Überlegungen nicht von den Kanonisten, sondern von den Moraltheologen aus, nicht zuletzt beim Bedenken der Verwal-

tung des Bußsakramentes. Hier ist vor allem zu nennen Antonius v. Florenz (1389–1459), der die Abtreibung streng als unsittlich verwirft. Je näher wir der Neuzeit kommen, um so mehr gewinnt die strafrechtliche Be- bzw. Verurteilung einen großen Raum. Vor allem wird der Augenblick der Animation immer wieder diskutiert, wogegen sich die entfaltende medizinische Wissenschaft wendet. Die Theologen dieser Zeit verwerfen alle die direkte Abtreibung. Das gleiche gilt von allen Theologen der Folgezeit, obwohl die Sukzessivbeseelung noch nicht aufgegeben war (229), z. B. Liberatore, Zigliara, Cornoldi, Lorenzelli, Sanseverino, Di Maria. Später im 20. Jahrhundert stehen noch auf dem Standpunkt: De Becker, Vallet Péffgues, Lottini, Guidi, Mac Donald, Murphy.

Auch Kardinal Mercier (1851–1926), strenger Thomas-Anhänger, hält diese Theorie für die der Embriologie gemäßere. Mit ihm waren der gleichen Meinung die strengen thomistischen Philosophen z. B. Remer, Stertillanges, Farges-Barbedette, Pirotta, Maquart, Jolivet (230). In diesem Zusammenhang sind auch zu nennen Prümmer, Merkelbach, Lanza. Dieser letztere wandte sich später ausdrücklich der Immediatbeseelung zu.

Hingewiesen wird auf die Lehräußerungen des Heiligen Stuhles vom 5. 3. 1902 und von Casti connubii v. 31. 12. 1930, ferner auf die Ansprachen Pius' XII. v. 12. 11. 1944, v. 21. 5. 1948, v. 29. 10. und 27. 11. 1951; Vat. II, Gaudium et spes; Paul VI. Humanae vitae v. 25. 7. 1968, ebenso in der Ansprache vom 27. 1. 1971 (und vorher schon im Brief des Staatssekretariats vom 3. 10. 1970 an den Internationalen Kongreß der Vereinigungen katholischer Ärzte); Octogesima adveniens v. 14. 5. 1971 und öfter (vgl. S. 243, Anm.; ebenso dort die zahlreichen Stellungnahmen von verschiedenen Bischofskonferenzen). Für die moraltheologische Reflexion sind gewiß am bedeutsamsten die beiden Kapitel über „Das aktuelle Problem" und über „Die Bewertung der kürzlichen Orientierungen" in der Frage Abtreibung. Es werden hier so ziemlich erschöpfend alle moraltheologischen, philosophischen, biologischen, psychologischen, sozialrelevanten und juristischen Gesichtspunkte diskutiert und als ungeeignet befunden, die durch alle Zeiten geltende einheitliche kirchliche Lehre von der sittlichen Verwerflichkeit jeder Abtreibung zu widerlegen. Zweifellos sind noch manche Begriffe zu klären, z. B. der Begriff der Abtreibung selbst sowie der der direkten und der indirekten Abtreibung u. a. Nur vom 15. Jahrhundert an wurde zur Rettung der Mutter in äußerster Lebensgefahr die Erlaubtheit einer Abtreibung von einigen auch bedeutenden Autoren vertreten, eine These, die schon im 14. Jahrhundert Joh. von Neapel vertreten hatte. Vom 17. Jahrhundert an aber nahm mit der wachsenden Annahme einer unmittelbaren Beseelung die gegenteilige These immer größeren Raum ein. Dennoch blieb jene Meinung noch im 19. Jahrhundert in der Diskussion. Wo noch Zweifel blieben, haben in den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts die Poenitentiarie und das heilige Officium ihn beseitigt. Im 20. Jahrhundert haben die Päpste, das II. Vatikanische Konzil (Gaudium et spes, Nr. 51) und alle Bischöfe das Abtreibungsverbot in aller Schärfe herausgestellt.

Mit LThK könne, so der Autor, angesichts dieser einhelligen Lehrtradition von einer „Glaubenswahrheit gesprochen werden". Hinzu komme für die Moraltheologie in unserem Jahrhundert noch ein anderer Gesichtspunkt des Problems: Seine strafrechtliche Beurteilung ist in den einzelnen Staaten sehr unterschiedlich, aber alle Stellungnahmen stimmen darin überein, daß ein bloßes Aufheben des Abtreibungsverbots ohne flankierende Hilfsmaßnahmen nicht genügt.

Das Buch von S. ist in jeder Weise eine sehr zu begrüßende Leistung. Es gibt wohl kaum einen Gesichtspunkt hinsichtlich der kirchlichen Lehre und der in ihr gründenden Moraltheologie sowie des weltlichen Rechts, der unbeachtet geblieben wäre.

Bochum Gustav Ermecke

Wolf, Ernst: **Sozialethik.** Theologische Grundfragen. Unter Mitarbeit von Frieda Wolf und Uvo A. Wolf hrsg. von Theodor Strohm. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XVI, 356 S. (Göttinger Theologische Lehrbücher) br. DM 34.–

Es handelt sich hier um die Edition einer während der sechziger Jahre gehaltenen Vorlesung über Theologische Ethik. Der 1971 verstorbene E. Wolf war Professor für Systematische Theologie an der Ev.-theol. Fakultät der Universität Göttingen. Die Edition des in seinen konkretisierenden Teilen inhaltlich notwendigerweise veralteten, oder doch aspektreduzierten Textes (vgl. z. B. die Darlegungen über Ehe, Arbeit und Beruf, Eigentum u. ä.) ist in erster Linie durch die theologische Bedeutung des Buches begründet. Diese wird denn auch in der instruktiven Einführung des Herausgebers gebührend herausgestellt. Während etwa in Barthscher Theologie die Ethik konsequent theologisiert, also im strengen Sinne als Glaubensethik konzipiert wird, geht Wolf auf eine die rationale Analyse der Realität einbeziehende theologische Ethik aus. Daß theologische Ethik sich stringent an den Implikationen der den Menschen radikal betreffenden Wirklichkeit Gottes auszurichten habe, – diese Grundthese verbindet Wolf mit seinem Lehrer Barth. Nur vollzieht er den Schritt von einer theologisch gleichsam verinnerlichten Ethik zu einer Ethik sachlicher Weltverantwortung. Und mit Recht hebt der Hg. hervor, daß Wolf dabei eine gewisse Synthese gelingt zwischen lutherischer und reformierter Tradition. Dies dadurch, daß er sachorientierte Ethik und Normbegründung dezidiert einholt in den Bereich der Grundsätze reformatorischer Theologie: „hominem iustificari fide" – „nova creatura in Christo" – „iustus simul et peccator". Damit wird die in reformatorischer Ethik latent vorhandene Tendenz zur Trennung der „zwei Reiche" als Spannung verstanden: es ist der aus Glauben lebende und in Weltverantwortung handelnde Christ, der diese Spannung in sich aufhebt. So ist es verständlich, daß W. zwar mittelalterliches Naturrechtsdenken gegenüber dem als Erlösungsordnung des Neuen Bundes verstandenen „Christusrecht" zurücksetzt, aber eben doch nicht total ablehnt (89ff). Und es ist verständlich, daß er den biblischen Begriff der „Nächstenschaft" als Herausforderung für ein rational-pragmatisch gerechtfertigtes mitmenschliches Verhalten begreift (114ff). – Ehe, Arbeit und Beruf, Eigentum, Kirche und Staat werden dem Wolfschen Ansatz als Institutionen eingeordnet. „Institutionen sind soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot" (173). Eine solche Aussage macht den Kern dieser Theologischen Ethik besonders gut sichtbar: die notwendigen weltlichen Ordnungen werden nicht etwa als göttliche Zwangsverordnungen begriffen, sondern als Koordinaten freier Weltgestaltung; freilich ist der Mensch durch den Glaubensgehorsam gebunden. W. begreift aber biblische Weisungen nicht als welt- und zeitüberhobene göttliche Anweisungen, sondern als Herausforderung zur Auseinandersetzung mit Jesus aufgrund jeweils heutiger Problemstellungen und Erfahrungen. Deshalb bezieht W. z. B. auch sozialwissenschaftliche Erkenntnisse konsequent in seine theologische Ethik ein. – In den hier angedeuteten Grundlinien liegt die Bedeutung der in diesem Buch vorgelegten Sozialethik. Sie kann im Gesamtbereich evangelischer und katholischer Theologischer Ethik heute neu aufkommende Tendenzen einseitiger Spiritualisierung wirksam korrigieren.

Bamberg Volker Eid

Gläßer, Alfred: **Kirche kontra Gesellschaft?** Beiträge zur Theologie und Soziologie der Kirche. – (Kevelaer): Butzon & Berker (1976). XIV, 320 S. (Eichstätter Studien, NF Bd XI) br. DM 48.–

Kirchenidee –Verwirklichung der Kirche – gesellschaftliche Realisationsbedingungen: Das ist der Dreischritt, in dem Vf. das Thema „Kirche kontra Gesellschaft?" abhandelt. So werden zunächst Elemente der Kirchenidee vorgelegt: Das Heilsgeschehen in Christus, der Glaube an dieses eschatologische Heilsgeschehen in der Kirche. Diese Idee verwirklicht sich in Ortskirchen und in der Gesamtkirche. Eine Reihe bemerkenswerter aktueller Themen kommt zur Sprache: Ordination, Papstgewalt, Kirchenrecht. Das Thema Kirche und Welt leitet schließlich zur Frage des gesellschaftlichen Standorts der Kirche über, wo die soziologischen Theorien sowie Sozialutopien in ihrer Relation zum Christentum in kirchlicher Gestalt diskutiert werden.

Wertvoll an diesen einzelnen Beiträgen ist, daß ein Überblick über viele neuere theologische und soziologische Erkenntnisse versucht wird. Die Sprache gefällt, das Buch ist erstaunlich leicht lesbar. Für den, der nach gründlicheren Analysen Ausschau hält, wirkt es appetitanregend.

Dem freilich, der sich in beiden Disziplinen (Theologie und Soziologie) zuhause weiß oder zuhause fühlen möchte, wird es nicht ganz befriedigen. Zu sehr stehen theologische, man möchte fast sagen, innertheologische Erkenntnisse neben und gegenüber profansoziologischen. Dabei ist der Rezensent absolut nicht der naiven Meinung, daß theologische und human – wie sozialwissenschaftliche Erkenntnisse auf derselben Ebene liegen und mit denselben Methoden gewonnen werden. Umgekehrt kann aber auch nicht geleugnet werden, daß das Christentum wegen seiner inkarnatorischen Struktur und seiner kirchlichen Gestalt sehr wohl in jenem Lebensraum anzutreffen ist, auf dem sich humanwissenschaftliches Forschen bewegt. Aus diesem Grund wird

heute zurecht nicht nur eine getrennte theologische und soziologische Analyse der Kirche erwünscht. Es stellt sich vielmehr die Frage, was die Erkenntnisse der Theologie an die Sozialwissenschaften für Forderungen stellen, was aber umgekehrt auch die religionssoziologische Forschung für Fragen an die Theologie richtet. Das vorliegende Buch erweckt den Eindruck, als gebe es auf der einen Seite eine theologische Erkenntnis der Kirche (bis hinein in die Verwirklichungsformen), so daß man auf der anderen Seite nur noch fragen müßte, wie diese (soziologisch) schon fertige Kirche in der nichtkirchlichen Umwelt zurechtkommt.

In Wirklichkeit stellt sich die Sachlage anders dar. Religionssoziologisch besteht kein Zweifel darüber, daß es so was gibt wie eine „relativ autonomie Idee des Christlichen", damit einen ursprünglichen Einfluß der Kirche in Richtung auf Gesellschaft. Dem folgt auch die Anlage des Buches. Ebenso ist aber selbstverständlich, daß auch die Gesellschaft selbst auf die Wirklichkeit der Kirche zurückwirkt. Und das nicht allein in der Frage, wie sich die Kirche in einer bestimmten Gesellschaft zurecht finden kann. Auch die ursprünglich theologischen Fragen haben, wegen der Verwendung einer bestimmten Sprache, Philosophie, Lebensproblematik und damit Fragestellung, soziologische Dimensionen hohen Ausmaßes. Was wieder nicht theologische Forschung auf Soziologie reduziert. Aber man kann wohl heute im sozialwissenschaftlichen Kontext nicht umhin, auch theologische Aussagen darauf hin zu befragen, wie weit sie nicht selbst zeitbedingte Interessen enthalten, bzw. auch positiv, was heutige gesellschaftliche Wirklichkeit und Erkenntnis darüber für die theologischen Aussagen der Kirche erbringen kann.

Wenn der Rezensent diese Anliegen zu formulieren versucht hat, wollte er damit auch sagen, daß im vorliegenden Buch dazu wenig zu finden ist. Was könnte etwa die Religions- und Wissenssoziologie von Berger/Luckmann für die Entwicklung einer Ekklesiologie nicht alles hergeben?! Welche Konsequenzen ergeben sich für die kirchlichen Strukturen aus der Organisationssoziologie eines N. Luhmann? G. kennt sie. Die theologischen Ausführungen bleiben aber davon weithin unbetroffen.

Insgesamt macht also das vorliegende Buch mit einer Fülle von Erkenntnissen zum Thema Kirche und/in/kontra Gesellschaft bekannt. Eine Fortführung wäre aber wünschenswert, in der eine Synthese geschieht.

Passau Paul M. Zulehner

Corpus Troporum II. Prosules de la messe 1: Tropes de l'alleluia. Edition critique des textes par Olof Marcusson. – Stockholm: Almquist u. Wiksell (1976). 161 S., 4 Tafeln (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina XXII) br. Sw.Kr. 70.–

Erfreulich schnell folgt, mit gleicher Sorgfalt ediert, auf den ersten Band von Tropen zum Kirchenjahr (vgl. ThRv 1 [1977]) der erste Band zum Meßordo mit den Prosulae zum Alleluja und seinen Versen. Erfaßt werden 53 Handschriften (bis etwa zum Jahr 1100) zu insgesamt 86 Allelujaversen (mit 371 Elementen) von Festen und Tagen des Kirchenjahres. Wenn der Text selbst keine Klarheit gibt, vermißt man Angaben, für welches Fest die Quellen den Vers und die Prosula vorsehen. Von den Allelujaversen, die oft sehr ausführlich – selbst innerhalb einer Silbe – erweitert werden, finden sich 23 in den alten Meßantiphonaren der Edition Hesberts (= AMS) und, wie 27 weitere, im bisher gültigen Graduale und Missale Romanum, was leider nicht verzeichnet wird. Die restlichen 36 Verse sind Eigengut in den betreffenden Quellen. Bei Nr. 14 ist cf. AMS 8 zu streichen, bei Nr. 21 und 37 das cf., weil zwar in den Quellen des AMS nur das Initium angegeben ist, an der Identität der Verse aber kein Zweifel besteht. Der Band 49 der Analecta Hymnica bietet nur 73 von den 371 Elementen der vorliegenden Edition, die also einen enormen Fortschritt darstellt. Ein einzigartiges Tropar (Wolfenbüttel, Gud. alt, 79), wahrscheinlich aus Saint-Martial in Limoges, erhält etwa 230 Prosulae zum Alleluja. Davon bringt die Edition nur die wenigen Texte, die auch in anderen (meist drei) Handschriften vorkommen. Zum textkritischen Apparat treten hier und da Sachanmerkungen, so zu Quellen und Verständnishilfen. Ziemlich häufig sind Allusionen an pagane Mythen (7,2,5; 37,1,2; 42,2,3; 45,2,5; 58,5,3; 81,1a, 2; 1b,3); sogar Anrufungen an die Musen Euterpe (26,1a,1), Thalia (52,1,2; 59,1b und c,1) und Camena (73,1,1) sind zu verzeichnen.

Münster Emil J. Lengeling

Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. Im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses hrsg. von Joachim Lell und Ferdinand W. Menne unter Mitarbeit von Heinz-Günther Stobbe. – Düsseldorf/Göttingen: Patmos/Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 208 S. DM 19.80

Der vorliegende Band präsentiert den Projektbericht einer soziologischen Untersuchung über das Verhältnis von Kirchen und Gruppen. Die Untersuchung war auf Anregung J. Lells vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA) in Auftrag gegeben worden, nachdem sich im Gefolge des kritischen Aufbruchs in den späten sechziger Jahren immer mehr Gruppen mit deutlich religiöser Motivation, aber durchaus nicht immer im selbstverständlichen Einklang mit den sog. offiziellen Kirchen bildeten. Die Tatsache, daß sich solche Gruppen nicht mehr ohne weiteres in die bestehenden konfessionellen Gemeinden integrieren lassen, daß sie neue Lebens- und Gottesdienstformen suchen, sich teilweise sogar direkt gegen die Gemeinden stellen, bedarf in der Tat der Reflexion und der Verarbeitung.

Nach einer die anstehenden Probleme und entsprechend die Aufgabenstellung des Projektes darlegenden Einführung von J. Lell folgt der Bericht über die Projektarbeit von F. W. Menne (11–78). Daran anschließend werden teils zustimmende, teils kritische Stellungnahmen vorgelegt, die betroffene Gruppen und kompetente Beobachter der innerkirchlichen Szene zu dem Bericht abgegeben haben (79–126). Im vierten Teil des Bandes beschäftigen sich H.-G. Stobbe und Th. Quecke mit der ökumenischen Relevanz der Spontangruppen, M. Schibilsky mit dem v. a. in Amerika, aber auch hierzulande aufgebrochenen Phänomen nichtorganisierter unmittelbarer Religiosität in der Subkultur. Ein Beitrag von K. P. Köpping gilt dann konsequenterweise dem wichtigen Teilaspekt: Psychedelische Substanzen, Bewußtseinsveränderungen und religiöses Erleben. Eine instruktive Bibliographie von B. Cloer und Informationen über die Mitarbeiter runden den Band ab.

Es ist kaum möglich, innerhalb dieser Rezension auf genügend viele inhaltliche Einzelheiten des Bandes einzugehen. Insgesamt ist er charakterisiert durch das beabsichtigte Zusammenspiel von analysierendem Bericht, kritischen Stellungnahmen und ausgezeichneten fachlichen Reflexionen. Denn dadurch ist es dem Leser möglich, sich trotz der dem Bericht für sich allein anhaftenden Aporien ein intensives Problembewußtsein aufzubauen: Zusammenhänge und Widersprüche werden deutlich. V. a. aber werden dadurch theologische, soziologische und auch psychologische Implikate des Verhältnisses zwischen den offiziellen Kirchen und den Gruppen aufgedeckt, soweit nur möglich.

Wenn Menne von dem mehr als dürftigen Interesse der beiden Großkirchen an der Projektarbeit berichten muß, so gehört das natürlich in die Problematik dieses Verhältnisses bezeichnenderweise selbst hinein. Denn hier wird Unsicherheit gegenüber der kaum zu disziplinierenden Spontaneität von Gruppen offensichtlich durch Nichtbeachtung kompensiert. Andererseits lassen sich die Gruppen selbst nicht über den Kamm eines standardisierten soziologischen Fragebogens scheren. Dies beeinflußte zwar die Methode der Erhebung, die dann gewählte sozusagen freie Methode des nach bestimmten Aspekten ausgewerteten Gesprächs hatte aber durchaus den Vorteil, auf das Charakteristische jeweiliger Gruppen ungehinderter eingehen zu können. So erscheint übrigens auch die in den Stellungnahmen mehrfach kritisierte grobmaschige Klassifizierung der Gruppen in Regressive, Affirmative und Progressive einsichtig. Denn eine differenziertere Einteilung würde nach Lage der Dinge die jeweils gegebene Bandbreite konkreter Gruppenbildungen und ihre Situationen verschleiern. Auch ist es wohl nicht nur deshalb richtig, auf die gesonderte Behandlung einzelner Gruppen zu verzichten (wenn auch die Integrierte Gemeinde an einigen Stellen durchaus dominiert), weil sich diese an den verschiedenen Gesprächsorten nur sporadisch der Erhebung stellten, sondern auch deswegen, weil es in der Analyse auf die übergreifenden Gesichtspunkte im wesentlichen ankommt.

Statt nun auf viele Einzelheiten des Bandes einzugehen, die sich in der eigenen Lektüre sehr viel instruktiver erheben lassen, sei hier auf zwei Schwerpunkte aufmerksam gemacht, die sich dem Rezensenten aus dem Studium des gesamten Bandes u. a. zu ergeben scheinen:

1. Die Frage nach der Möglichkeit, inmitten unserer Gesellschaft spezifisch christlich zu leben und zu handeln, stellt sich gerade den

Gruppen in charakteristischer Intensität. Suchen eher regressive Gruppen diese Möglichkeit vor allem in der Reaktivierung traditioneller kirchlicher Lebensformen, affirmative Gruppen in einer reformoffenen Gestaltung heutiger Kirche, so versuchen progressive Gruppen eine weitgehend ungebundene charismatische Neugestaltung. In jedem Fall dürfte sich hier eine empfindliche Impulslosigkeit des sog. kirchlichen Establishments gegenüber dem spontan aufbrechenden Bedürfnis nach eigenständiger christlicher Lebensgestaltung zeigen. Und deshalb wirkt es grotesk, wenn Kirchenleiter in den neu aufkommenden religiösen Bewegungen (z. B. der Jesus-People, der Pfingstbewegung usw.) eine Bestätigung für ebenfalls neu aufbrechende kirchliche Frömmigkeit sehen. Denn es ist ja typisch, daß solche Bewegungen gerade außerhalb der Kirchen entstehen. Sie als „Beweis" für nun naturnotwendig überall aufbrechende Religiosität zu werten, wäre eine Art „naturalistischer Fehlschluß".

Schließlich scheint hinsichtlich ökumenischer Bewegungen die Situation dadurch gekennzeichnet zu sein, daß regressive Gruppen das Anliegen der Ökumene weitgehend zurückstellen, affirmative sie mit vielen Distinktionen anstreben, progressive Gruppen in der Ökumene aber überhaupt kein Problem mehr sehen. Für sie ist es wichtig, in unserer Gesellschaft das Christentum ohne theologische Streitereien, also e i n f a c h zu leben; konfessionelle Vorbehalte werden dabei als Behinderung empfunden. Irgendwann wird es sich vermutlich einmal zeigen, ob nicht heute die wahre Chance der Ökumene durch zuviel Halbherzigkeit bereits vertan wurde.

2. In fast allen Beiträgen des Bandes wird der Mangel an innerkirchlicher Kommunikation deutlich. Ob die Gruppen regressiv, affirmativ oder progressiv eingeordnet werden können, in jedem Fall scheinen sie unter der Eingleisigkeit jener sozusagen verwaltungstechnischen Kommunikation zu leiden, die im Endeffekt immer nur von den Kirchenleitern zu den Kirchenmitgliedern verläuft, aber nicht umgekehrt, zumindest nicht effizient umgekehrt. Diese Strukturfrage dürfte eines der gravierendsten Probleme beider Großkirchen darstellen. Zwar gibt es eine Kommunikationsstruktur zwischen offiziellen innerkirchlichen Großorganisationen, aber nicht eine solche, die den einzelnen oder nichtoffizielle Spontangruppen in Entscheidungs- und Gestaltungsprozesse einbeziehen. Schließlich erscheinen die Großkirchen heute kaum fähig, mit dem Problem der sog. partiellen Identifikation fertig zu werden. Dies bewirkt, daß sich sehr viele Menschen, die sich Jesus Christus verpflichtet wissen, aber – aus welchen Gründen immer – mit der kirchlichen Organisation nicht einverstanden sind, aus den Kirchen ausgewiesen fühlen. Das Wort von der offenen Kirche müßte erst noch erfinderisch mit Leben gefüllt werden. Andernfalls wird es kaum gelingen, die divergierenden Gruppen so zum Zusammenleben und Zusammenwirken zu führen, daß sich am Ende hinter dem Begriff „Kirche" nicht, entgegen der theologischen Bestimmung, nurmehr eine Verwaltungsämter-Struktur verbirgt. Es ginge wohl darum, spontane auf gesellschaftliches Handeln und auf charismatische Spiritualität ausgerichtete Impulse so zusammenzubringen mit traditionsverhafteter Religiosität, daß daraus eine für viele Menschen „interessante", weil nicht uniforme und somit anregende Kirche würde.

Es scheint so, als käme dem vorliegenden Band, der Bericht, Diskussion und Reflexion über solch wichtige Probleme enthält, gerade auch wegen seiner offengebliebenen Fragen eine enorm hilfreiche Bedeutung zu. Er stellt eine sehr wichtige Ergänzung der vor der Bundesdeutschen Synode unternommenen Umfragen und ihrer Analyse dar.

Bamberg Volker Eid

Katechese in der Gemeinde. Glaubensbegleitung von Erwachsenen. Hrsg. von Anton K a l t e y e r – Frankfurt a. M.: Knecht (1976). 83 S. Snolin DM 12.–

In diesem Buch bietet uns K. keine eigene Theorie über die Gemeindekatechese. Er weiß, daß vieles nur wachsen kann, wenn man offen steht für die Erfahrungen anderer, ihre Impulse aufnimmt, sie selbst erprobt, um daraus eine Bereicherung seiner eigenen Praxis zu erzielen. So wurde er aufmerksam, als er bei einer Tagung den Bericht über die Arbeit der Erwachsenenkatechese in Antwerpen hörte. Es schien ihm wichtig diese Erfahrung auch im deutschen Raum bekanntzumachen. So stellt er uns in diesem Buch das „Antwerpener Modell" dar, indem er einfach die Übersetzung eines belgischen Heftes bietet, das diese ganze Erfahrung zusammenfaßt.

Heutzutage wird in Deutschland viel von Gemeindekatechese gesprochen. Es scheint dies ein neuer, vielversprechender Ansatz zu sein. Es bleibt jedoch die Frage: ist man nicht, auch auf diesen neuen Wegen, so sehr in alten Gewohnheiten festgefahren, daß manche Schwierigkeiten bestehen bleiben? Auch wenn man von G e m e i n d e katechese spricht, bleibt es nicht zu oft eine Kinderkatechese für die man Gemeindemitglieder engagieren will? Und die Erwachsenenkatechese, wenn man sie schon betreibt, behält sie nicht oft einen Geschmack der schulischen Katechese, irgendeines Katechismus für Erwachsene? Theologische Ausbildung für Laien, Vorträge über Glaubensfragen, Glaubensgespräche in aller Art, dies alles ist wohl wichtig. Aber ist das echte Erwachsenenkatechese? Wenn das antwerpener Buch von „Glaubensbegleitung von Erwachsenen" spricht, so wirft es neue Gesichtspunkte auf, die sehr wichtig sind. Die Frage ist dann: wie können wir den Menschen helfen, ihr Gläubigsein als Erwachsenen inmitten ihrer täglichen Lebensaufgaben durchzutragen und zu festigen?

Diese Frage wird hier nicht theoretisch erörtert, sondern geht eher wie ein Leitfaden durch all die konkreten Schilderungen der mannigfaltigen Initiativen die auf dem Gebiet der Erwachsenenkatechese in Antwerpen unternommen werden. Die Vf. dieses Berichtes verstehen es, ihre Methode in einigen einprägsamen Leitwörtern zu fassen. Das eine davon lautet: „Nichts unausgepackt weitergeben!" Was nützt es, wenn man die Glaubenswahrheiten wohlverpackt weitergibt... auch in einer modernen Verpackung? Man muß das „Päckchen" aufmachen, einem jeden gestatten, aus seiner eigenen Lebenserfahrung heraus, die Fragen die er hat einzubringen, damit ein jeder seiner konkreten Situation gemäß die Botschaft des Evangeliums ergreifen kann.

Dieser Vorgang geschieht innerhalb einer Gemeinschaft der Glaubenden. Es ist also wesentlich in einem Gruppengespräch möglich, in dem Begleiter und Begleitete gemeinsam in grundsätzlicher Ehrlichkeit und Offenheit das konkrete Leben zu deuten und zu gestalten versuchen. Nur in diesem gemeinsamen Suchen können sich die Fragen herauswagen, wird echte Sorge nicht beiseite geschoben, und entsteht ein neues Klima des Vertrauens. Nur so kann der ganze Mensch zu seinem Recht kommen, in seiner Hoffnung und in seiner Angst, in seinen Träumen und seinen Enttäuschungen, in seinem Haß und in seiner Liebe. Nur so kann Gottes Wort Gestalt annehmen im konkretem Leben eines Menschen.

Was in diesen Gruppengesprächen geschieht, wird in einem weiteren Schlagwort gesagt: „Komm, und erzähle deine Geschichte." In der heutigen Theologie wird wieder betont, daß das Christentum eine „Erzählgemeinschaft" ist. Und auch in der Katechetik stellt man sich die Frage: „Gibt es einen narrativen Religionsunterricht?" In Antwerpen wird diese „Erzählgemeinschaft" praktiziert und es sieht gar nicht als Unterricht aus! Da heißt „Katechese": einem jeden Raum geben, seine Lebensgeschichte zu erzählen, seine Lebensfragen auszusprechen, und sie hineinzustellen in die Erzählung Jesu, die seine Lebensgeschichte kreuzt. So daß die Vf. sagen können: „Glauben heißt, sich öffnen für die tiefste Dimension von Erfahrung und diese Erfahrung aufgehen lassen, geklärt und bereichert durch die Erzählung anderer Glaubenden, vor allem die des Jesus von Nazareth."

Das Buch zeigt wie man in Antwerpen diese Grundintention zu verwirklichen sucht in einem mannigfaltigen Angebot von Möglichkeiten: Vorbereitung auf die Taufe, Arbeit mit Brautleuten, Katechumenat, Erneuerungsgruppen in denen Erwachsene sich auch regelmäßig treffen nach der Vorbereitung auf die Sakramente, Gruppen für Gerechtigkeit und Frieden, usw. In all diesen Initiativen merkt man auch, daß Gemeindekatechese, wenn sie so betrieben wird, zur gemeindebildende Katechese wird. Und wenn man die Frage stellt: um alle diese Initiativen zu tragen braucht man ausgebildete „Katecheten", so gibt uns Antwerpen auch eine sehr praktikable Lösung. Es handelt sich nicht so sehr um wohlausgebildete, akademisch qualifierte Theologen, die mit den modernsten Methoden der Didaktik ausgerüstet sind. Sondern eher um Christen die ihr eigenes Gläubigsein aus den konkreten Lebenssituationen heraus durchleuchten können; Einsicht in das katechetische Geschehen und in den gruppendynamischen Prozeß haben, und ihre Grundausbildung in der Pfarrei, im Rahmen der praktischen Aufgaben, erhalten. Diese Ausbildung wird dann auf Dekanatsebene vertieft, so daß allmählich immer mehr Multiplikatoren zur Verfügung stehen. So gibt uns also das Antwerpener Modell viel Anregungen, die sicher die Gemeindekatechese in Deutschland auch befruchten können.

Strasbourg René Dumont

Di Chio, Vito: **Didaktik des Glaubens.** Die Korrelationsmethode in der religiösen Erwachsenenbildung der Gegenwart. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1975). 436 S. (Studien zur Praktischen Theologie 9), kart. DM 38.80

Die Münchner Dissertation von V. Di Chio über die von Paul Tillich entwickelte Korrelationsmethode ist mehr als nur ein wei-

terer Beitrag unter vielen anderen zur nicht nachlassenden Diskussion über die Theologie Tillichs. C.s Versuch, die Korrelationsmethode aus ihren eigentlichen Motiven zu verstehen, ist insofern neuartig, als er sie nicht nur in den Begründungszusammenhang der theologischen Systematik Tillichs stellt, sondern auch und vor allem deren Entdeckungszusammenhang in der Persönlichkeitsstruktur und der Biographie Tillichs erhellt. So kann er zeigen, daß die Korrelationsmethode ihre Wurzeln primär darin hat, w i e Tillich Theologe ist, und erst sekundär in dem, w a s er (eben deshalb) als Theologe denkt und sagt. Es ist wohl kein Zufall, daß ein praktischer Theologe auf diesen Zusammenhang von Praxis und Theorie im Menschen und Theologen Tillich aufmerksam macht. Das Anliegen C.s ist nicht, Tillichs theologische Methode wissenschaftstheoretisch zu diskutieren, sondern deren religionspädagogische Relevanz und ihre Anwendungsmöglichkeit im Bereich einer religiösen Erwachsenenbildung, welche einen dauernden Lernprozeß im Glauben anzielt, zu reflektieren.

„Biographische Koordinaten der Korrelationsmethode" sieht C. in Tillichs Sensibilität für das Leiden, die ihn die Korrelation zwischen der Erfahrung des Leidens und der erneuernden, heilenden und tröstenden Macht der Antwort des christlichen Glaubens erkennen ließ; in Tillichs Selbstverständnis als dauernde Existenz auf der Grenze, die zur Motivationsstruktur für die dynamische Vermittlung der antinomischen und extremen Aspekte der Wirklichkeit wurde; in Tillichs Emigration, die ihn die Möglichkeit einer Neuinterpretation vergangener Erfahrungen im Licht einer neuen konkreten Situation als Bedingung des Vernehmens der Antwort entdecken ließ; in Tillichs Fähigkeit zu schöpferischem Zuhören, die ihn die Sinnfrage in der menschlichen Situation vernehmen und in Korrelation zur Antwort des Glaubens bringen ließ. Tillichs Interpretation geschichtlicher Situationen als Kairos, als Möglichkeit des Neuen, macht allerdings deutlich, daß die Antwort auf eine Situation keine unmittelbare Lösung ist, sondern Hinweis auf eine neue Wirklichkeit, Herausforderung zu neuer Praxis durch das Sich-betroffen-Fühlen von einer menschlichen Frage. „Katalysatoren der Korrelationsmethode" nennt C. Faktoren in Tillichs Lebenswerk, die in jedem korrelativen religiösen Lernprozeß wirksam werden, die durch ihre dialektische Spannung die Frage-Antwort-Reaktion beschleunigen und als gültige theologische und didaktische Prinzipien verstanden werden können (z. B. Ernsthaftigkeit und „heilige Verschwendung", Zweifel und Dennoch-Haltung, „heilige Leere" und Gegenwart des göttlichen Geistes).

Die Korrelationsmethode ist zuerst und vor allem eine Dimension des christlichen Glaubens selbst und kann gerade deshalb auch zu einem Instrumentarium religiöser Bildungsarbeit werden. C. untersucht in einem zweiten Teil die Anwendung der Korrelationsmethode in verschiedenen Projekten religiöser Erwachsenenbildung. Bei Tillich selbst kann man frühe Anwendungsversuche – die zugleich noch den Entdeckungszusammenhang vervollständigen – in seiner kurzen Tätigkeit als „Apologet" (1912/1913) und in seinem Engagement als „religiöser Sozialist" (1918–1933) finden. Hier kristallisiert sich bereits der wesentliche didaktische Aspekt der Korrelationsmethode heraus: die Einheit von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zwischen existentiellen Fragen und theologischen Antworten. Die Antwort ist als Antwort nur sinnvoll, wenn sie Antwort auf eine zuvor gestellte Frage ist. Diese Frage ist der Mensch selbst. Die Antwort ist nicht aus der menschlichen Wirklichkeit abzuleiten, wird aber erst in einem diese Wirklichkeit einbeziehenden Lernprozeß verstanden. Die „Inhalte" werden in dieser Didaktik des Glaubens nicht als Mittel der Indoktrinierung gesehen, sondern als Sinnentwurf aus dem Horizont einer im Glauben wurzelnden menschlichen Erfahrung. Die Frage-Antwort-Korrelation ist ein dynamischer und dialektischer Prozeß.

Die Anwendung der Korrelationsmethode in der heutigen Praxis religiöser Erwachsenenbildung erläutert C. am Beispiel des Bildungsprojekts „Chantier" in Quebec, des Experiments „Isolotto" in Florenz und des neuen evangelischen Erwachsenenkatechismus der VELKD.

Im Vergleich zeigen sich die Vorteile korrelativen Lernens und Lehrens in der religiösen Erwachsenenbildung: Erfahrungsnähe, Konzentration auf das Wesentliche, gesellschaftspolitische Bezogenheit, wechselseitige Abhängigkeit von Inhalt, Ziel und Methode, Möglichkeit der Operationalisierung und der dauernden Veränderung der Korrelation, die immer vorläufig bleibt, Befähigung zum selbständigen Sich-neuer-Fragen-Bewußtwerden und zum Finden einer neuen Antwort innerhalb des Horizonts der eigenen christlichen Lebenserfahrung.

Im dritten Teil des Buches stellt C. das didaktische Modell der Korrelationsmethode in einen aus der Theologie Tillichs entwickelten theologischen, vor allem christologischen Begründungszusammenhang, denn er ist mit Recht der Ansicht, daß der Schlüssel für das Verständnis der Korrelationsmethode bei Tillich nicht in der Didaktik, sondern in der Theologie liegt. Die Frage-Antwort-Korrelation wurzelt im antithetischen Moment der christlichen Lebenserfahrung, in der Dialektik von Nichtsein und Sein, von Entfremdung und Erlösung, und damit letztlich in der korrelativen Erfahrung der Wirklichkeit des Christus-Ereignisses als Ergriffenwerden vom Neuen Sein und seinen umwandelnden und erneuernden Kräften. Das Auseinanderfallen dieser Korrelation in Alltagserfahrung einerseits und Glaube andererseits will Tillich verhindern. Deshalb will er eine religiöse Erziehung als korrelative Einführung in ein sinnvolles Leben ermöglichen und entsprechend eine religiöse Erwachsenenbildung als Prozeß der Kommunikation der Lebenserfahrung im Glauben.

Einwände in der Sache gegen C.s wichtigen Beitrag zu einer Fundamentaldidaktik des Glaubens bestehen nicht. Die Fülle der Einzelaspekte (die hier nur zu einem kleinen Teil referiert werden konnte) hätte in einem resümierenden Schlußkapitel deutlicher auf die großen Linien der Konzeption hingeordnet werden können, um den Ertrag dieser ausgezeichneten Arbeit hervorzuheben. Mit Einschränkungen kann man den letzten Abschnitt (10.2.3) des Buches als zusammenfassende Darstellung der Konzeption lesen, denn C. entwickelt hier Kriterien des Gelingens bzw. der Revision der Korrelationsmethode: 1. Lebendigkeit der Gemeinschaftserfahrung aus der Kirche im kommunikativen Lernprozeß; 2. Praxisbezug durch aktive Bezeugung als Korrelation zwischen dem Zeugnis für die Wahrheit und dem Zeugnis für die Menschen; 3. Dynamik der Spiritualität als Suchen und Entdecken der Wirksamkeit des Geistes im korrelativen Prozeß. Eine Anwendung dieser Kriterien auf die gegenwärtige Praxis der religiösen Erwachsenenbildung könnte der Anfang ihrer tiefgreifenden Erneuerung und damit der Erneuerung der christlichen Kirchen überhaupt sein.

G a u t i n g E b e r h a r d R o l i n c k

Grundfragen des katholischen Religionsunterrichts. Ein Gutachten zur gegenwärtigen und künftigen Situation. Herausgeber D e u t s c h e s I n s t i t u t f ü r B i l d u n g u n d W i s s e n. – (Zürich, Einsiedeln, (Köln): Benziger (1974). 77 S. (Religionspädagogik – Theorie und Praxis 27) kart. sfr/DM 12.80

Angesichts der Krise des Religionsunterrichts hat das Deutsche Institut für Bildung und Wissen, Paderborn, in Ergänzung seiner gutachtlichen Äußerung „Zur Situation des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen" von 1971 dieses neue Gutachten vorgelegt, in dem Analyse, Kritik und Weisung gegeben werden.

Der erste Teil enthält eine Situationsanalyse „Zur gegenwärtigen Situation" (11–26); der zweite Teil stellt die Ansicht der Verfasser über „Auftrag und Dienst der Kirche im katholischen Religionsunterricht" dar (27–55); im dritten Teil werden Konsequenzen für die „Gestaltung des katholischen Religionsunterrichts" gegeben (56–76).

Die gegenwärtige Situation des Religionsunterrichts ist nach dem Gutachten unter anderem durch den Prozeß der Säkularisation des Schulwesens charakterisiert, der den Religionsunterricht als Schulfach isoliert, durch das Prinzip „negativer Toleranz", das Religion aus dem Gesamtbereich der Schule in ein einzelnes Schulfach abtrennt (Schwund gemeinsamer Schulgebete), durch die Wissenschaftsorientiertheit des Bildungswesens, die die Festlegung gemeinsamer Ziele und Werte unmöglich macht und durch eine (in ihrer Lernzielorientierung) behavioristisch orientierte Curriculumreform. – Zu diesen schulischen Grunddaten kommen kirchliche Entwicklungsvorgänge, die ebenfalls zur Verunsicherung des Religionsunterrichts beitragen: die Uneinigkeit im Bezug auf das Verständnis der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre, die einseitige Mittelpunktstellung der Nächstenliebe, das säkularisierte Verständnis von Kirche als gesellschaftlicher Gruppe, die Abwertung religiöser Bräuche. Schließlich sei unübersehbar die starke Reduzierung der religiösen Erfahrungswelt der Schüler aufgrund der mangelnden Glaubwürdigkeit der Erwachsenen, des Versagens der Familie und der säkularisierenden Einflüsse der Kommunikationsmedien.

In dieser Situation, da der Einfluß von Religion und Kirche in Gesellschaft und Schule schwindet und die Eindeutigkeit des Glaubens in den Kirchen und bei den einzelnen Christen nachläßt, geben die Gutachter ein entscheidendes Ziel für den Religionsunterricht vor: es soll eine angemessene Konzeption gewonnen werden, nach der sich der Religionsunterricht „als aktive Kraft versteht und eigenes Engagement entwickelt, die gegenwärtige Lage mitzugestalten und zu verändern" (27). – Religionsunterricht wird verstanden als ein Sonderfach, das sich durch die kirchliche Kompetenz für die innere Lernkonzeption, die kirchliche Beauftragtheit der Lehrer und das Abmelderecht der Schüler von anderen Fächern unterscheidet. Katholischer Religionsunterricht muß „als ein Weg bezeichnet werden, auf dem die Kirche ihren Erziehungsauftrag an Kindern nachkommt, die kraft der Taufe in ihr

leben" (31f); Religionsunterricht ist die „dieser Schule gemäße Erscheinungsweise der Kirche selbst" (33).

Daraus folgt, daß der Religionsunterricht der Grundschule „an die Glaubenspraxis anknüpfen und diese taktvoll aber entschieden weiterentwickeln (muß)" (36), wobei davon ausgegangen werden darf, „daß es trotz aller Defizite kaum ein Kind gibt, das nicht irgendwann wenigstens teilhabend religiöse Praxis kennenlernt" (65). In Spannung zur starken Praxisorientiertheit des Religionsunterrichts der Grundschule, der als Ausgangspunkt für den gesamten Religionsunterricht und seine Planung verstanden wird, steht die Veränderung der Situation von Schülern und Unterricht ab der Pubertätszeit, da Sinn- und Existenzfragen, Daseinsdeutung und Auseinandersetzung mit konkurrierenden Wertsystemen in den Vordergrund treten (36f), und die Praxisorientierung des Religionsunterrichts mehr und mehr zurücktritt (67).

Im Blick auf die in unserer Gesellschaft vorherrschenden geistigen Orientierungen und Praxen wird als die „besondere Aufgabe des Religionsunterrichts" formuliert: „die einseitigen Programmierungen modernen Denkens kritisch überprüfen, notfalls gegenüber allgemeinen Strömungen wachen Widerstand zu leisten und allen Tendenzen, welche die gegenwärtig herrschende Erziehungsmisere noch verstärken könnten, nach Kräften entgegenzuwirken. Insbesondere muß er die Geschlossenheit wissenschaftlich-technischer Denksysteme aufbrechen und aufweisen, auf welchen Vorentscheidungen sie beruhen (47).

Unter den vielfältigen Anregungen „zur Gestaltung des Religionsunterrichts selbst" ist das Postulat hervorzuheben, daß die Praxisverknüpfung des Religionsunterrichts in der Grundschule „auf Unterstützung durch Eltern und Pfarrseelsorger angewiesen" ist und damit Postulate an entsprechende Voraussetzungen in der Familie gestellt werden: die Kinder „müssen also z. B. die Gelegenheit erhalten, vor einem Kreuz oder einem religiösen Bild das Morgen- und Abendgebet zu sprechen oder ein Lied zu singen, bei besonderen Gelegenheiten ein paar Blumen aufzustellen und eine Kerze anzuzünden, das Tischgebet zu sprechen usw." (66). Den spezifischen Anspruch des Religionsunterrichts, die „Vorentscheidungen (von) Eltern und Kirche durch Taufe und Hineinnahme in ein religiöses Leben" bewußt zu machen, führt dazu, daß die Einflußnahme der Schüler auf die Themenbestimmung begrenzt und als Mindestbedingung für die Teilnahme „offenes Interesse, verbunden mit der Bereitschaft die Besonderheit des katholischen Religionsunterrichts zu respektieren" festzusetzen ist. – Was die Inhalte angeht, so stellen die Verfasser u. a. für die Bibeltexte fest, daß sie „unabhängig von ihrer je besonderen literarischen Form und historischen Glaubwürdigkeit" den Charakter von Offenbarungsdokumenten haben (70).

Entsprechend dem hohen Anspruch, der hier an den Religionsunterricht gestellt ist, erweist sich auch seine praktische Auswirkung „als aktiver Gestaltungsfaktor in der heutigen Schule", wo er unter anderem dazu beitragen soll, daß die Schüler in die Lage versetzt werden „das Unterrichtsgespräch in anderen Fächern voranzubringen. Falls dort, wie es an manchen Schulen der Fall ist, eine direkte oder indirekte Polemik gegen alle den Neopositivismus in Frage stellenden Überzeugungen geführt wird, sollte der Religionsunterricht die katholischen Schüler befähigen, durch intensive Fragen und Darlegungen die Kurzschlüssigkeit solcher Polemik aufzudecken" (73). Darüber hinaus sollte der Religionsunterricht die Schüler motivieren, „sich am gesamten öffentlichen Leben in einer ihrem Alter entsprechenden Weise zu beteiligen" (73).

Der kundige Leser wird den Analyseergebnissen in mancherlei Hinsicht zustimmen und die vorgetragenen Postulate bzw. Konsequenzen begrüßen. So wird beispielsweise jeder Pädagoge und Didaktiker der Einsicht zustimmen, daß die Inhalte des Unterrichts nicht einseitig von den Schülern festgelegt werden dürfen und jeder Theologe und Religionspädagoge wird zustimmen, daß Religionsunterricht u. a. eine den gesellschaftlichen Trends gegenüber kritische Funktion haben soll. Insgesamt ist das formale Argumentationsmuster des Gutachtens zu bejahen, daß gesollte Wirklichkeit nicht mit der bestehenden als identisch verstanden werden darf, daß der spezifische Anspruch der christlichen Botschaft nicht der herrschenden gesellschaftlichen Wirklichkeit angepaßt werden darf. – Anderseits scheinen die Verfasser des Gutachtens den Weg aus der Krise des Religionsunterrichts darin zu sehen, daß allen Betroffenen Postulate zugemutet werden, die nur schwerlich zu erfüllen sind. So wird z. B. den Lehrern und allen, die sich mit Religionsunterricht beschäftigen, zugemutet, daß sie den Religionsunterricht als eine aktive Kraft verstehen, die einen Beitrag leisten kann um die „gegenwärtige Misere in Schule, Kirche und Gesellschaft" zu beheben. Steht dahinter nicht die Fehleinschätzung, daß Lehrer durch ihren Einfluß auf Schüler (in zwei Wochenstunden) namhaftes Veränderungspotential im Raum der Schule, mit Auswirkung auf die Familie, gar mit Auswirkung auf die Gesellschaft vermitteln? Welcher sozialisationsstrategische Stellenwert wird damit einem einzelnen Schulfach zugewiesen? Wo bleibt die pädagogische Realitätskontrolle, die aufweist, daß je ein Fach, z. B. der Religionsunterricht, eine solche Veränderung zu bewirken in der Lage ist? – In ähnlicher Weise werden Postulate an Theologie und Kirche gestellt, wobei der tatsächliche, geschichtlich ablaufende Auseinandersetzungsprozeß zwar mit Recht beklagt, aber nicht als real und damit in Gang befindlich anerkannt wird. Postulate verändern nicht die vorhandene Wirklichkeit. – In bezug auf die Erwartungen an Schüler differenziert der Synodenbeschluß über den Religionsunterricht realistischer und damit ermutigender zwischen der Weiterhilfe im Glauben, der Auseinandersetzung mit der Glaubenssuche und der Positionsklärung derer, die sich als ungläubig betrachten (2.5.1); dagegen stellt es eine Überforderung dar, wenn zumindest erwartet wird, „daß jeder Schüler die zentralen Glaubensaussagen auch persönlich aktualisiert und sich im übrigen als Glaubender mit der Kirche eins weiß" (60).

Nicht zuletzt wird auch die Theorie und Didaktik des Religionsunterrichts überfordert, wenn sie durch die Spezifität der Inhalte des christlichen Religionsunterrichts zugleich alle gängigen Zeitirrtümer aufgreifen und zu deren Überwindung beitragen sollen (43ff).

Zusammenfassend: Das Anliegen für das spezifisch Christliche und zwar in konfessionell strukturierter Weise im Religionsunterricht eindeutig einzutreten wird jedermann bejahen, der nicht die religionskundliche Konzeption befürwortet. Ein anderes ist es den Religionsunterricht zum Instrument für Initiativen zu machen, die in gesellschaftsverändernder Weise zum Tragen kommen sollen. Was gesellschaftliche Geltung hat, die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" leisten diejenigen, die Macht und Einfluß haben (vgl. Peter Berger, Thomas Luckmann). Nicht der Religionsunterricht entscheidet was aus der Kirche wird, sondern die Kirche als Ortsgemeinde und Gesamtkirche entscheidet durch ihren gesellschaftlichen Stellenwert über das, was aus dem schulischen Religionsunterricht wird.

Freiburg i. Br. Günter Biemer

Lexikon der Islamischen Welt. Hrsg. von Kl. Kreiser, W. Diem u. H. G. Majer. 3 Bde. – Stuttgart: Kohlhammer 1974. 210, 212, 192 S. (Urban-Taschenbücher 200/1,2,3) kart. DM 36.–

Die drei kleinen Bände dieses Lexikons in Taschenformat bieten eine schnelle Information über „Religion, Recht, Philosophie, Geschichte, Völker, Sprachen, Literaturen, Kunst, Musik, Geographie, die Geschichte der Medizin, Mathematik und Naturwissenschaften, die islamischen Dynastien, die Rolle des Islams in der gegenwärtigen Staatenwelt, Volkskunde, Realien und Alltagsleben. Weitere Beiträge sind der Begegnung des Islams mit anderen Kulturen, den morgenländisch-abendländischen Beziehungen, der Stellung der Christen und Juden im Islam und aktuellen politischen und sozialen Fragen gewidmet" (I. 5).

In seiner Konzeption, seinem Aufbau und seinen Ausführungen ist dieses Lexikon zu begrüßen. Es ist eine willkommene Hilfe für all diejenigen, Islamologen, Arabisten, Religionswissenschaftler, Theologen, Literatur- und Kulturhistoriker usw., die in irgendeiner Weise sich für den Islam interessieren und eine im allgemeinen zuverlässige Erstinformation brauchen, sowie Hinweise auf weiterführende Literatur suchen. Daß hier nicht alle Wünsche befriedigt werden können, ist selbstverständlich und sollte den Herausgebern und Mitarbeitern nicht angelastet werden. Dieses Lexikon ersetzt auch nicht die ausführlicheren Wörterbücher und Enzyklopädien.

Einige Bemerkungen dürfen jedoch erlaubt sein. Das Geburtsjahr des Muḥammad wird bald als um 570 (s. Muḥammad) und bald als 569 (s. Islam) angegeben. Man findet eine Tafel der Kalligraphie, aber keine Statistik der islamischen Bevölkerung in den verschiedenen Ländern. Für Religionswissenschaftler und Islamologen ist es erstaunlich, daß der Artikel über den Wein z. B. ausführlicher geraten ist als die über Abraham, Mose, Jesus ... Warum steht ein Artikel über Dante, aber keiner über Damaskenos, Abū-Qurra, Niketas von Byzanz, Cusanus usw.?

Es ist schwierig, bei dieser Besprechung auf noch mehr Einzelheiten einzugehen. Betonen möchte ich jedoch, daß dieses Lexikon im großen und ganzen eine gute und nützliche Handreichung darstellt. Für diese Initiative und für die gelungene Ausführung sei hier allen Beteiligten ausdrücklich gedankt.

Münster Adel Th. Khoury

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz **Ratschow** zur Vollendung seines 65. Lebensjahres ... Hrsg. von Otto Kaiser. – B, NY: de Gruyter 1976. VIII, 361 S.; Lw. DM 98,–.

Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried **Zeller** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Bernd Jaspert u. Rudolf Mohr. – Marb: Elwert 1976. XVIII, 676 S.; Lw. DM 70,–; S. 642–653: Jaspert, Bernd: Bibliographie Winfried Zeller 1937–1975.

Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge aus den theolog. Disziplinen. Im Auftr. des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. – Stu: Calwer Verl. 1976. 189 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Donner, Herbert: Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1976. VII, 127 S. = Die Theologie; kart. DM 27,–.

Wink, Walter: Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode (The Bible in human transformation. Toward a new paradigm for biblical study, dt.). – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1976). 84 S. = Urban Taschenbücher, T-Reihe DCXXII; kart. DM 10,–.

Qumran and the history of the Biblical text. Ed. by Frank Moore Cross and Shemaryahu Talmon. – Cambr/Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1975. 413 p.

Hughes, Philip Edgcumbe: Interpreting prophecy. An essay in biblical perspectives. – GrR/Mich: Eerdmans (1976). 135 p.; $ 2,95.

Aspects of **wisdom** in Judaism and early Christianity. Ed. by Robert L. Wilken. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame 1975. XXII, 218 p. = University of Notre Dame Centre for the Study of the Judaism and Christianity in Antiquity I; $ 13,95.

2. Altes Testament

Clines, David J. A.: Theme in **Genesis I–II.** – CBQ XXXVIII, 1976, 483–507.

Fritz, Volkmar: Die Deutungen des Königtums Sauls in den Überlieferungen von seiner Entstehung **I Sam 9–11.** – ZAW LXXXV, 1976, 346–362; S. 363–376: Seebass, Horst: Zur Teilung der Herrschaft Salomons nach **I Reg 11 29–39.**

Alonso Schökel, Luis: David y la mujer de Tecua: **2 Sm 14** como modelo hermenéutico. – Biblica LVII, 1976, 192–205.

Libri Prophetarum (Prophetae, lat.) – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1976. 529 p. = Pontificia Commissio pro Nova Vulgata Bibliorum Editione.

Auffert, Pierre: Note sur la structure littéraire du **Psaume CXXXVI.** – VT XXVII, 1977, 1–12; p. 13–35: Dietrich, W.: Josia und das Gesetzbuch ‹**2 Reg. XXII**›; p. 56–61: Robinson, G.: Is 2 Kings **XI 6** a gloss?

Woude, A. S. van der: **Micha**: De prediking van het Oude Testament. – Nijkerk: Callenbach 1976. 293 p.; hfl 65,–.

Rudolph, Wilhelm: **Haggai, Sacharja 1–8**, Sacharja **9–14, Malechai.** Mit e. Zeittafel von Alfred Jepsen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 315 S. = Kommentar zum Alten Testament XIII, 4.

Mínguez, Dionisio: **Hechos 8,25–40.** Análisis estructural del relato. – Biblica LVII, 1976, 168–191.

Rendtorff, Rolf: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des **Pentateuch.** – B, NY: de Gruyter 1977. VIII, 177 S. = ZAW, Beih. CXLVII.

Drewermann, Eugen: Strukturen des Bösen. Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. LXIV, 354 S., 8 Abb. = Paderborner theologische Studien IV; DM 44,–.

Ruprecht, Eberhard: Leiden und Gerechtigkeit bei **Hiob.** – ZThK LXXIII, 1976, 424–445.

Schüpphaus, Joachim: Die **Psalmen** Salomons. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristl. Jahrhunderts. – Lei: Brill 1976. XII, 163 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums VII; hfl 64,–.

Lelièvre, André: **YHWH** et la mer dans les Psaumes. – RHPhR LVI, 1976, 253–275.

Eaton, J. H.: Kingship and the Psalms. – Lo: SCM Pr. (1976). XII, 227 p. = Studies in biblical theology II, 32; £ 4,50.

Breitenstein, Urs: Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des vierten Makkabäerbuches. – Bas, Stu: Schwabe 1976. 212 S.; kart. DM 30,– [Diss., Basel]

Parke-Taylor, G. H.: Yahweh: The divine name in the Bible. – Waterloo/Ont.: Laurier Univ. Pr. 1975. IX, 134 p.; $ 6,50.

Geus, C. H. J. de: The tribes of Israel. An investigation into some of the presuppositions of Martin Noth's amphictyony hypothesis. – Assen, Amst: van Gorcum 1976. XII, 258 p. = Studia Semitica Neerlandica XVIII; hfl 68,– [Diss., Groningen. Überarb.]

Ammassari, Antonio: La religione dei Patriarchi. Studi biblici. – (R:) Pont. Univ. Urbaniana – Città Nuova Ed. (1976). 305 p.; Lire 4500.

Sacchi, Paolo: La protesta nella Sapienza. – RBibl XXIV, 1976, 137–163.

Habel, Norman C.: Appeal to ancient tradition as a literary form. – ZAW LXXXVIII, 1976, 253–271.

Hengel, Martin: Juden, Griechen und Barbaren, Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. – Stu: KBW Verl. (1976). 187 S., 3 Taf u. 3 Karten = Stuttgarter Bibelstudien LXXVI; DM 18,–.

Delcor, Matheus: Religion d'Israel et Proche Orient Ancien. Des Phéniciens aux Esséniens. – Lei: Brill 1976. X, 454 p.; fig. et phot.

Leiman, Sid Z.: The canonization of Hebrew scripture: The Talmudic and Midrashic evidence. – Hamden: Archon Books 1976. 234 p. = Connecticut Academy of Arts and Sciences. Transactions XLVII; $ 17,50. [Diss., Pennsylvania. Reworked]

Neusner, Jacob: A history of the Mishnaic law of purities. Part IX: Parah. Commentary; X: Parah. Literary and historical problems; XI: Tohorot. Commentary; XII: Tohorot. Literary and historical studies; XIII: Miqvaot. Commentary. – Lei: Brill 1976. XV, 272 p.; XXI, 254 p.; XVII, 246 p.; XVI, 230 p.; XVI, 226 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity VI; each hfl 96,–.

Millard, A. R.: Assyrian royal names in biblical Hebrew. – JSS XXI, 1976, 1–14; p. 15–24: Gooding, D. W.: An appeal for a stricter terminology in the textual criticism of the Old Testament; p. 26–38: Tal, A.: The Samaritan Targum to the Pentateuch. Its distinctive characteristics and its metamorphosis.

Gross, Walter: Verbform und Funktion, "wayyiqtol" für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poet. althebr. Texte. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1976. VIII, 189 S. = Münchener Univ.Schriften. Fachber. Kath. Theologie = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament I; kart. DM 28,–; [Habil.-Schrift, München]

Guillén Torralba, Juan: La fórmula kol is yisera'el. – EstB XXXIV, 1975, 5–21.

3. Neues Testament

Hill, David: False prophets and charismatics: Structure and interpretation in **Matthew 7, 15–23.** – Biblica LVII, 1976, 327–348; p. 349–377: Krämer, Michael: Hütet euch vor den falschen Propheten. Eine überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Mt. **7, 15–23/Lk 6,43–46/Mt 12, 33–37.**

Zimmermann, Heinrich: Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach **Mt 18.** – Catholica XXX, 1976, 168–183; S. 184–199: Schnackenburg, Rudolf: Die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln; S. 200–206: Schneider, Gerhard: „Stärke deine Brüder!" ‹Lk 22,32›. Die Aufgabe des Petrus nach Lukas; S. 207–226: Ernst, Josef: Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus ‹**Mk 14–54.66–72**›.

Christian, Paul: Jesus und seine geringsten Brüder. Mt **25,31–46.** Redaktionsgeschichtl. untersucht. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1975. XXIX, 108 S. = Erfurter theologische Studien XII.

Thissen, Werner: Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu **Mk 2,1–3,6.** – (Wü:) Echter-Verl. (1976). 420 S. = Forschung zur Bibel XXI; kart. DM 39,– [Diss., Münster]

Stein, Robert H.: Is the transfiguation ‹Mark **9:2–8**› a misplaced resurrection-account? – JBL XCV, 1976, 79–96.

Breuss, Josef: Das Kanawunder. Hermeneutische und pastorale Überlegungen aufgrund einer phänomenologischen Analyse von **Joh 2,1–12.** – Frb/S: Schweizer. Kathol. Bibelwerk (1976). 77 S. = Biblische Beiträge XII; sfr 9,80.

Gambino, Giuseppe: Struttura, composizione e analisi letterario-teologica di **Gv. 6,26–51b.** – RBibl XXIV, 1976, 337–358.

Fee, Gordon D.: **II Corinthians VI. 14–VII. 1** and food offered to idols. – NTSt XXIII, 2, 1977, 140–161; p. 121–139: Vanhoye, Albert, SJ: La question littéraire de **Hébreux XIII, 1–6.**

Schnackenburg, Rudolf: Die große Eulogie **Eph 1,3 – 14.** – BZ, N.F. XXI, 1977, 67–87.

Murphy-O'Connor, Jérôme, OP: Christological anthropology in **Phil. II 6–11.** – RB LXXXIII, 1976, 25–50.

Marín, Francisco, SJ: Pequeña apocalipsis de **2 Tes 2,3–12.** – EE LI, 1976, 29–56.

Schelkle, Karl Hermann: Die **Petrus**briefe – Der **Judas**brief. 4., erw. Aufl. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. XXVI, 255 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII, 2.

Weicht, Werner: Die dem Lamme folgen. Eine Untersuchung der Auslegung von **Offb 14, 1–5** in den letzten 80 Jahren. – (Bad Königshofen) 1976: (Schunk.) 177 S. [Diss., Rom Gregoriana]

Kissinger, Warren S.: The Sermon on the Mount. A history of interpretation and bibliography. – Metuchen/N.J.: Sacrecrow Pr. 1975. XIII, 296 p. = ATLA Bibliography series III; $ 12,50.

Espinel, José Luis: El lenguaje de los milagros de Jesús. – CTom, A. LXVII = T. CIII, 1976, 529–576.

Bovon, François: Orientations actuelles des études lucaniennes. – RThPh, Sér. III, A. XXVI, 1976, 161–190.

Minear, Paul S.: To heal and to reveal. The prophetic vocation according to Luke. – NY: Seabury Pr. (1976). IX, 179 p. = A crossroad book.

Wahlde, Urban C. von: A redactional technique in the Fourth Gospel. – CBQ XXXVIII, 1976, 520–533.

Minde, Hans-Jürgen van der: **Schrift** und **Tradition** bei **Paulus.** Ihre Bedeutung und Funktion im **Römer**brief. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 221 S. = Parderborner theologische Studien III; DM 28,–.

Allmen, Daniel von: Pour une synopse paulinienne. – Biblica LVII, 1976, 74–104.

Pastor, Felix Alejandro: Comunidad y ministerio en las epístolas Joaneas. – EE LII, 1977, 39–71.

Goppelt, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments. Hrsg. von Jürgen Roloff. Teil 1: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung.

II: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 669 S.; kart. DM 28,–; DM 36,–.

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. IV, 2: Jüngergemeinde und Kirche. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 208 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; DM 32,80.

Schulz, Siegfried: Die Mitte der Schrift. Der **Frühkatholizismus** im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1976). 464 S.; Lw. DM 75,–.

Hunter, A[rchibald] M[itchell]: Jesus – Lord and Saviour. – (Lo:) SCM Pr. (1976). VI, 181 p.; £ 2,25.

Sabourin, Leopold: The parables of the Kingdom. – Biblical theological Bulletin VI, 1976, 115–160.

Sabugal, S.: Análisis exegético sobre la conversión de San Pablo. El problema teológico e histórico. – Barc: Herder 1976. XXXII, 278 p.

Mussner, Franz: Theologie der Freiheit nach Paulus. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 83 S. = Quaestiones disputatae LXXV; DM 12,80.

Sagé, John de: Mary and the Christian Gospel. – Lo: SPCK (1976). X, 162 p.; £ 2,90.

Lambiasi, Francesco: L'autenticità storica delle controversie con i Farisei. – Bibbia e Oriente XVIII, 1976, 3–38.

Gijsel, J.: Le problème de la **contamination**. – NovT XVIII, 1976, 133–157.

Cangh, Jean-Marie van: La multiplication des pains et l'eucharistie. – P: Ed. du Cerf 1975. 197 p. = Lectio divina LXXXVI; F 38,–.

Díez Macho, Alejandro: Děráš y exégesis del Nuevo Testamento. – Sefarad XXXV, 1975, 37–89.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Melville, Gert: System und Diachronie. Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter. – HJ XCV, 1975, 33–67.

Dictionnaire des monastères **cisterciens**. T. I: Cartes géographiques par Maur Cocheril. – Rochefort: Abbaye Notre-Dame de St-Remy 1976. XXX, 17*, 214 p. = La Documentation Cistercienne XVIII; FB 550,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

The Orthodox Churches and the West. Papers read at the fourteenth Summer Meeting and the fifteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Oxf: Blackwell 1976. XII, 336 p. = Studies in Church History XIII; £ 10,–; [cont.:] p. 1–24: Brown, Peter: Eastern and Western Christendom in late antiquity: a parting of the ways; p. 25–49: Amand de Mendieta, Emmanuel: The official attitude of **Basil** of **Caesarea** as a Christian bishop towards Greek philosophy and science; p. 51–67: Cameron, Averil: The early religious policies of **Justin II**; p. 69–81: Frend, W. H. C.: Eastern attitudes to Rome during the Acacian schism; p. 83–96: Baker, Derek: **Theodore** of **Sykeon** and the historians; p. 97–119: Nelson, Janet L.: Symbols in context: rulers' inauguration rituals in Byzantium and the West in the early middle ages; p. 121–134: Petersen, Joan M.: Did **Gregory** the **Great** know Greek?; p. 135–140: Hill, Rosalind M. T.: Pure air and portentous heresy; p. 141–168: Nicol, Donald M.: The papal scandal ‹presidential address›; p. 169–181: Bolton, Brenda M.: A mission to the Orthodox: **Cistercians** in the Latin empire; p. 183–211: Geanakoplos, Deno J.: **Bonaventura,** the two mendicant orders, and the Greeks at the council of Lyons ‹1274›; p. 213–222: Hill, Kathryn: **Robert Grosseteste** and his work of Greek translation; p. 223–229: Heppell, Muriel: New light on the visit of Grigori **Tsamblak** to the council of Constance; p. 231–238: Cuming, G. J.: Eastern liturgies and Anglican divines 1510–1662; p. 239–246: Sefton, Henry R.: The Scottish bishops and archbishop Arsenius; p. 247–256: Ware, Kallistos: The fifth Earl of Guilford ‹1766–1827› and his secret conversion to the Orthodox church; p. 257–276: Clogg, Richard: Anticlericalism in pre-independence Greece c. 1750–1821; p. 277–291: Tappe, E. D.: The **Rumanian** Orthodox church and the **West**; p. 293–306: Mews, Stuart P: Anglican intervention in the election of an Orthodox patriarch, 1925–6; p. 307–327: Zernov, Nicolas: The significance of the Russian Orthodox diaspora and its effect on the Christian West.

3. Alte Kirchengeschichte

Hawkin, David J.: A reflective look at the recent debate on Orthodoxy and heresy in earliest Christianity. – EglTh VII, 1976, 367–378; p. 41–60: Eno, Robert B.: Authority and conflict in the early Church.

Ferrua, Antonio: Sigilli su calce nel **Coemeterium Maius**. – VChr XIII, 1976, 255–268.

Deman, Albert: Mithra et le Christ: Comparaison iconographique. – Problèmes d'histoire du christianisme VI, 1975/6, 5–32; 3 pl.

Haendler, Gert: Zur Frage nach dem **Petrusamt** in der alten Kirche. – StTh XXX, 1976, 89–122.

Fedalto, Giorgio: San **Pietro** e la sua chiesa tra i padri d'oriente e d'occidente nei primi secoli. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 118 p. = Studi e ricerche Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 1600.

Luttenberger, Gerhard H.: The priest as a member of a ministerial college. The development of the church's ministerial structure from 96 to c. 300 A. D. – RThAM XLIII, 1976, 5–63.

Staats, Reinhart: Die martyrologische Begründung des Romprimats bei **Ignatius** von **Antiochien**. – ZThK LXXIII, 1976, 461–470.

Barabanow, Ewgenij V.: Ästhetik des Frühchristentums. – ThQ CLVI, 1976, 259–276.

Stăniloae, Dumitru: L'image de Dieu et la déification de l'homme. – Communio Viatorum XIX, 1976, 109–120.

Martínez-Fazio, Luis M.: La eucaristía, banquete y sacrificio, en la iconografía paleocristiana. – Gr LVII, 1976, 459–519 (12 lám., 4 fig.); p. 519–521: Résumé.

Nautin, Pierre: La fin des Stromates et les Hypotyposes de **Clément** d'**Alexandrie**. – VigChr XXX, 1976, 268–302.

Hilhorst, A.: Sémitismes et latinismes dans le **Pasteur** d'**Hermas**. – Nijm: Dekker & Van de Vegt 1976. 208 p. = Graecitas Christianorum primaeva V; hfl 75,–.

Orbán, A. P.: Die Frage der ersten Zeugnisse des **Christenlateins**. – VigChr XXX, 1976, 214–238.

Burns, Patout J.: The economy of **salvation**: Two patristic traditions. – ThSt XXXVII, 1976, 598–619.

Aubineau, Michel: Un événement scientifique: La "Clavis Patrum Graecorum". – RStLR XII, 1976, 210–230.

Gribomont, J.: Les succès littéraires des Péres grecs et les problèmes d'histoire des textes. – SE XXII, 1974/5, 23–49; p. 51–60: Richard, Marcel: La transmission des textes des Pères grecs.

Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'**Origène**. – s'Gravh: Nijhoff 1976. 684 p. = Instrumenta patristica VIII.

Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. Περὶ ἀρχῶν; De principiis. Hrsg., übers., mit krit. u. erläut. Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VIII, 880 S. = Texte zur Forschung XXIV; DM 147,-.

Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes. ‹Montserrat, 18–21 septembre 1973›. Éd. par H. Crouzel, G. Lomiento et J. Rius-Camps. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica 1975. 374 p. = Quaderni di "Vetera christianorum" XII; Lire 12 000; [cont. e. a.:] p. 11–32: Harl, M.: Structure et cohérence du *Peri Archôn*; p. 33–45: Dorival, G.: Remarques sur la forme du *Peri Archôn*; p. 47–61: Le Boulluec, A.: La place de la polémique antignostique dans le *Peri Archôn*; p. 83–95: Godin, A.: Une lecture sélective d'Origène à la Renaissance. Erasme et le *Peri Archôn*; p. 97–111: Rist, J. M.: The Greek and Latin texts of the discussion on free will in *De Principiis*, Book III; p. 125–138: Girod, R.: La traduction latine anonyme du *Commentaire sur Matthieu*; p. 139–162: Lomiento, G.: Note sulla traduzione geronimiana delle *Omelie su Geremia* di Origene; p. 163–179: Deniau, F.: Le *Commentaire* de Jérôme sur *Ephésiens* nous permet-il de connaître celui d'Origène?; p. 243–256: Bostock, D. G.: Egyptian influence on Origen; p. 257–275: Balas, D. L.: The idea of participation in the structure of Origen's thought. Christian transposition of a theme of the platonic tradition; p. 277–288: Elorduy, E.: El influjo estóico en Orígenes; p. 297–312: Rius-Camps, J.: Orígenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del *Peri Archôn*.

Díaz y Díaz, Manuel C.: Al margen de los manuscritos patrísticos latinos. – SE XXII, 1974/5, 61–74.

Sage, Michael M.: **Cyprian**. – Cambr (Mass.): Philadelphia Patristic Foundation 1975. 439 p. = Patristic monograph series I.

Martínez Bouzas, Francisco: Valoración de la Epístola 67 de S. Cipriano en el contexto de su concepción del primado y de la autonomía de las iglesias locales. – RET XXXV, 1975, 3–20.

Albanese, Catherine L.: Inwardness: A study of some **Gnostic** themes and their relation to early Christianity with specific reference to the Gospel according to Thomas. – RThAM XLIII, 1976, 64–88.

Die zweite Apokalypse des **Jakobus** aus Nag-Hammadi-Codex V. Neu hrsg., übers. und erklärt v. Wolf-Peter Funk. – B: Akademie-Verl. 1976. XVI, 246 S. = TU CXIX; DM 50,–.

Ventura, Gastone: Cosmogonie gnostiche. Saggio storico-critico sulle principali teogonie gnostiche cristiane. – R: Atanòr 1975. 110 p.

Crouzel, Henri: Un "résistant" toulousain a la politique proarienne de l'empereur Constance II, l'évêque Rhodamus. – BLE LXXVII, 1976, 173–190.

Kertsch, Manfred: Ein bildhafter Vergleich bei **Seneca, Themistios, Gregor** von **Nazianz** und sein kynisch-stoischer Hintergrund. – VigChr XXX, 1976, 241–257.

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

Vogt, Joseph: **Helena Augusta**, das Kreuz und die Juden. Fragen um die Mutter Constantins des Großen. – Saeculum XXVII, 1976, 211–222.

Stockmeier, Peter: Die sogenannte **Konstantin**ische Wende im Lichte antiker Religiosität. – HJ XCV, 1975, 1–17.

Cranenburgh, Henri van: Les noms de Dieu dans la prière de **Pacôme** et de ses frères. – RAM LII, 1976, 193–212.

Meredith, Anthony: Asceticism – Christian and Greek. – JThSt N. S. XXVII, 1976, 313–332.

Verhees, J.: Die Bedeutung der Transzendenz des Pneuma bei **Basilius**. – OstkSt XXV, 1976, 285–302.

Cazier, Pierre: **Cassien** auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius. – RevEtAug XXII, 1976, 262–297.

Esbroeck, Michel van: La passion arménienne de Saint **Gordinus** de **Césarée**. – AnBoll XCIV, 1976, 357–386.

Ommeslaeghe, Florent van: Une vie acéphale de Saint **Jean Chrysostome** dans le Batopedinus 73. – AnBoll XCIV, 1976, 317–356.

Aubineau, Michel: Neuf manuscrits chrysostomiens: Athos, Stavronikita 4, 7, 10, 12, 13, 15, 22, 31, 32. – OchP XLII, 1976, 76–91.

Bartelink, Gerard: Quelques observations sur la lettre LVII de saint **Jérôme**. – RBén LXXXVI, 1976, 296–306.

Lamirande, Emilien: Church, state and toleration. An intriguing change of mind in **Augustine**. – Villanova: Villanova Univ. Pr. 1975. 78 p.

Plagnieux, J.: Aspects ecclésiologiques de l'Enarratio in Ps. CXXX de s. Augustin. – RDR XXVI, 1976, 396–411.

Brabandere, M. de: Doctrina agustiniana sobra la caridad. – Augustinus XXI, 1977, 241–276; p. 277–285: Brasa Díez, Mariano: El contenido del cogito agustiniano; p. 287–302: Grossi, Vittorino: Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica; p. 303–369: Blázquez, Niceto: Contexto idológico y socio-jurídico de la pena de muerte, según san Agustín; p. 371–381: Lejard, Françoise: Estudio literario de los diálogos de Casiciaco; p. 383–390: Van Jess, Wilma: La razón como preludio para le fe en san Agustín.

Bavel, T. J. van: Wat voor kerk kies je? De ruimheid van Augustinus' ecclesiologie. – TTh XVI, 1976, 355–375.

Verhees, Jacques: Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unlöslicher Zusammenhang zwischen Theologie und Ökonomie. – RevEtAug XXII, 1976, 234–253; p. 254–261: Plagnieux, Jean: A propos du "monogénisme" de saint Augustin. Esquisse d'une introduction doctrinale pour une lecture moderne du *De peccato originali*.

Poque, Suzanne: L'énigme des *Enarrationes in Psalmos* 110–117 de saint Augustin. – BLE LXXVII, 1976, 241–264.

Haberl, Johanna: Favianis, Vindobona und Wien. Eine archäologisch-historische Illustration zur Vita S. Severini des Eugippius. – Lei: Brill 1976. X, 224 S., 54 Abb.; hfl 96,–.

Rousseau, Philipe: In search of **Sidonius** the Bishop. – Hist XXV, 1976, 356–377.

Devos, Paul: Saint **Jean** de **Lycopolis** et l'empereur Marcien. A propos de Chalcédoine. – AnBoll XCIV, 1976, 303–316.

4. Mittelalter und Neuzeit

Lampe, Karl St.: Bibliographie des **Deutschen Ordens** bis 1959. Bearb. v. Klemens Wieser. – Bo-Godesberg: Wissenschaftliches Archiv 1975. XVI, 347 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens III; DM 66,–.

Hoene, Otto zu: Kloster **Bersenbrück.** Das ehemalige adelige Zisterzienserinnen-Kloster St. Marien zu Bersenbrück. I: Die materiellen Grundlagen der Zisterzienserinnen-Abtei zu Bersenbrück. Die Verfassung des Klosters. Die Reformation und der Dreißigjährige Krieg. – Osn: Wenner 1977. VIII, 430 S.; DM 48,–.

Rauch, Günter: Pröpste, Propstei und Stift von Sankt **Bartholomäus** in **Frankfurt.** 9. Jahrhundert bis 1802. – Ffm: Kramer 1975. 415 S. = Studien zur Frankfurter Geschichte VIII; DM 56,–.

Wainwright, Geoffrey: Revolution and Quietism: Two political attitudes in theological perspective. – SJTh XXIX, 1976, 535–555.

Schulten, Walter: 500 Jahre Rosenkranz – 1475 Köln 1975 – Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben. – Köln: Erzbischöfliches Diözesanmuseum 1975. 208 S., 70 Abb.

Schell, Richard: **Fidelis** von **Sigmaringen: 1577–1977.** Der Heilige in Darstellungen der Kunst aus 4 Jahrhunderten. – Sigmaringen: Thorbecke 1977. 260 S.; DM 30,–.

5. Mittelalter

Reinhardt, Klaus: Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient. – Salm: Universidad Pontificia 1976. 242 S. = Instituto de historia de la teologia española. Subsidia VII; pes 400,–.

Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa hrsg v. Jadran Ferluga [u. a.]. Redaktion Norbert Otto, Dieter Wojtecki. Serie A: Lateinische Namen bis 900. Lieferung 1–5. – Wiesb: Steiner 1973–1975. LXXIII, 230 S.; je DM 32,–.

Verecundi **Iuncensis** Commentarii super cantica ecclesiastica. Carmen de satisfactione paenitentiae. Cura et studio R. Demeulenaere. – Turnhout: Brepols 1976. XXXI, 466 p. = CChr Ser. lat. XCIII.

Daley, Brian: The origenism of **Leontius** of **Byzantium**. – JThSt N. S. XXVII, 1976, 333–369.

Russo, Antonio: Forme di vita monastica occidentali e monachesimo benedettino. – RLSE VIII, 1976, 29–50.

Magnon-Nortier, Elisabeth: Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du **VII**e au **IX**e siècle. – Toul: Association des publications de l'Université de Toulouse 1976. 134 p. = Publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail A XXVIII; F 31,–.

Lotter, Friedrich: **Severinus** von **Noricum**. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken und mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. – Stu: Hiersemann 1976. VIII, 328 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XII; Lw. DM 130,– [Habil.-Schrift, Marburg. Überarb.]

Benedictus ‹Nursinus›. A middle high German Benedictine rule: Ms. 4486a German. Nationalmuseum Nürnberg. Commentary, edition, glossary by Mary C. Sullivan. – Hild: Gerstenberg 1976. 324 p. = Benedicti studia. Suppl. IV; DM 62,–.

McNamara, Martin: The **Apocrypha** in the **Irish** Church. – Dubl: Dublin Institute for Advanced Studies 1976. XII, 159 p.; £ 2,70.

Gijsel, Jan: Les "Évangiles latins de l'Enfance" de M. R. James. Manuscrits et sources. – AnBoll XCIV, 1976, 289–302.

Shaw, Fr.: **Karl** der **Große** und die schottischen Heiligen. – MAev XLV, 1976, 164–186.

Salmon, Pierre: Livrets de prières de l'époque carolingienne. – RBén LXXXVI, 1976, 218–234; p. 235–250: Noble, Thomas F. X.: The monastic ideal as a model for Empire: The case of Louis the Pious.

Nyssen, Wilhelm: Heiliges **Köln** – Wallfahrten zu den Heiltümern der Frühzeit. – Köln: Luthe Verl. 1975. 240 S., 80 T., 16 Skizzen.

Bouhot, Jean-Paul: **Ratramne** de **Corbie.** Histoire littéraire et controverses doctrinales. – P: Études Augustiniennnes 1976. 178 p.; F 80,–.

Ratherii Veronensis Opera minora. Edidit Petrus L. D. Reid. – Turnhout: Brepols 1976. XXXVI, 322 p. = CChr. Continuatio mediaevalis XLVI.

Papsturkunden in Frankreich. VII: Nördliche **Ile-de-France** und **Vermandois.** Hrsg. v. Dietrich Lohrmann. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1976. XIV, 191 S. = AAG III, 95; kart. DM 265,–.

Althoff, Gerd: Unerkannte Zeugnisse zum Totengedenken der Liudolfinger. – DA XXXII, 1976, 370–404.

Staats, Reinhart: Theologie der Reichskrone. Ottonische „Renovatio imperii" im Spiegel einer Insignie. – Stu: Hiersemann 1976. VI, 185 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XIII; DM 110,– [Diss., Heidelberg]

Adso Dervensis: De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependent. Edidit D. Verhelst. – Turnhout: Brepols 1976. IX, 183 p. = CChr. Continuatio mediaevalis XLV.

Molitor, Joseph: Glossarium ibericum in epistolas paulinas antiquioris versionis. – Lv: CSCO 1976. IL, 163 p. = Subsidia CCCLXXIII.

Kracht, Hans-Joachim: Geschichte der Benediktinerabtei St. **Pantaleon** in **Köln 965–1250.** – Siegburg: Schmitt IX, 273 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XI; DM 44,–.

Djobadze, Wachtang Z.: Materials for the study of **Georgian monasteries** in the Western environs of **Antioch** on the Orontes. – Lv: CSCO 1976. XLVIII, 114 p., 12 fig. = Subsidia CCCLII.

Callahan, Daniel F.: The sermons of **Adémar** of **Chabannes** and the cult of St. **Martial** of Limoges. – RBén LXXXVI, 1976, 251–295.

Vogüé, Adalbert de: **Grégoire** le **Grand,** lecteur de Grégoire de Tours? – AnBoll XCIV, 1976, 225–233; p. 245–274: Renaud, Geneviève: Les miracles de saint **Aignan** d'**Orleans.**

Reindel, Kurt: Neue Literatur zu **Petrus Damiani.** – DA XXXII, 1976, 405–443.

Lotter, Friedrich: Die Konzeption des **Wendenkreuzzugs.** Ideengeschichtliche, kirchenrechtliche und historisch-politische Voraussetzungen der Missionierung von Elb- und Ostseeslawen um die Mitte des **12.** Jahrhunderts. – Sigmaringen: Thorbecke 1976. 132 S. = Vorträge und Forschungen. Sonderband XXIII; DM 38,–.

Mischlewski, Adalbert: Grundzüge der Geschichte des **Antoniterordens** bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts. ‹Unter bes. Berücks. von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis›. – Köln, Wien: Böhlau 1976. XXVII, 399 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte VIII; Lw. DM 104,–.

Flint, Valerie I. J.: The "School of **Laon**": A reconsideration. – RThAM XLIII, 1976, 89–110.

Zoller-Devroey, Chantal: Le domaine de l'Abbaye **Saint-Pierre** de **Corbie** en Basse-Lotharingée et en Flandre au Moyen Âge. – RBPH LIV, 1976, 427–457.

Gransden, Antonia: The growth of the **Glastonbury** traditions and legends in the twelfth century. – JEH XXVII, 1976, 337–358.

Rosen-Ayalon, Myriam: Une **mosaïque** médiéval au **Saint-Sépulcre.** Contribution a l'histoire de l'art. – RB LXXXIII, 1976, 237–253.

Goy, Rudolf: Die Überlieferung der Werke **Hugos** von **Sankt Viktor.** Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters. – Stu: Hiersemann 1976. XIII, 634 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XIV; Lw. DM 245,–.

Brommer, Peter: Das Augustiner-Nonnenkloster U. L. F. in Schönstatt bei Vallendar ‹1143 bis 1567›. – AMrKG XXVIII, 1976, 45–60.

Zimmermann, Harald: **Gratian** als Geschichtsquelle bei **Ebendorfer.** – ÖAKR XXVII, 1976, 164–182.

Chronica **Fuldensis.** Die Darmstädter Fragmente der Fuldaer Chronik. Bearbeitet v. Walter Heinemeyer. – Köln: Böhlau 1976. VIII, 173 S. = Archiv für Diplomatik. Beiheft I; DM 60,–.

Falkenstein, Ludwig: **Alexander III.** und der Streit um die Doppelwahl in Châlons-sur-Marne ‹1162–1164›. – DA XXXII, 1976, 444–494.

Gründel, Johannes: Die Lehre des **Radulfus Ardens** von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. XXX, 382 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachber. Kath. Theologie = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterl. Theologie und Philosophie. N. F. XXVII; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Oneller, Donald E. – Gerald W. Day: Some arguments in defence of **Venetians** on the **Fourth Crusade.** – The American Historical Review LXXXI, 1976, 717–737.

Walther, Helmut G.: Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens. – Mchn: Fink-Verl. 1976. 304 S.; DM 78,–.

Burns, Robert Ignatius: Medieval colonialism: postcrusade exploitation of Islamic **Valencia.** – Princ: Princeton Univ. Pr. 1975. XXVI, 394 p., 6 illustr., 2 maps; $ 21,50.

Hamm, Berndt: Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre. – Tüb: Mohr 1977. XVI, 527 S. = BHTh LIV; Lw. DM 86,– [Diss., Tübingen]

Leeuwen, P. A. van: Bekering van **Franciscus** tot God en de naaste. – TTh XVI, 1976, 376–392.

Purday, Kevin M.: The diffinicio eucharistie of **Robert Grosseteste.** – JThSt N. S. XXVII, 1976, 381–391.

Bougerol, Jacques Guy: Le commentaire des Sentences de **Guy** de l'**Aumône** et son "Introitus". Edition de textes. – Antonianum LI, 1976, 495–519.

Vander Marck, William: Faith: What it is depends on what it relates to. A study on the object of faith in the theology of **Thomas Aquinas.** – RThAM XLIII, 1976, 121–166.

Robles, Laureano: En torno a una vieja polémica: el "Pugio Fidei" y Tomás de Aquino. – RET XXXV, 1975, 21–41.

Cruz Pontes, J. M. da: Un nouveau manuscrit des "Quaestiones libri de anima" de **Petrus Hispanus Portugalensis.** – RThAM XLIII, 1976,

167–201, p. 202–218: Orlando, Thomas A.: **Roger Bacon** and the "Testimonia gentilium de secta christiana".

Robert Kildwardby, OP: De ortu scientiarum. Edited by Albert G. Judy. – Lei: Brill 1976. LXII, 255 p. = Auctories Britannici IV; hfl 88,–.

Consuetudines **floriacenses** saeculi tertii decimi. Edidit D. Anselmus Davril. – Siegburg: Schmitt 1976. LXXXIX, 507 p. = Corpus consuetudinum monasticarum IX; DM 195,–.

Adam, Bernd: Katechetische Vaterunserauslegungen. Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des **14.** und **15.** Jahrhunderts. – Zü, Mchn: Artemis 1976. VIII, 267 S. = Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LV; DM 57,– [Diss., Würzburg]

Schmugge, Ludwig: Zur Überlieferung der Historia Ecclesiastica nova des **Tholomeus** von **Lucca**. – DA XXXII, 1976, 495–545.

Kałuza, Zénon: La prétendue discussion parisienne de **Thomas Bradwardine** avec Thomas de Buckingham. Témoignage de Thomas de Cracovie. – RThTM XLIII, 1976, 219–236.

Mertens, Dieter: **Jacobus Carthusiensis.** Untersuchungen der Werke des Kartäusers **Jakob** von **Paradies** ‹1381–1465›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 316 S. = Studien zur Germania Sacra XIII = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte L; Lw. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Olivar, Alexandre: Le sermon pour la Toussaint sur Beati qui persecutionem patiuntur de **Jean Gerson.** – BLE LXXVII, 1976, 265–285.

Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. I, 1: 1401–1437 Mai 17. Hrsg. v. Erich Meuthen und Hermann Hallauer. – Hbg: Meiner 1976. XVI, 199 S.; DM 180,–.

Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie. Bd. IV: 1429–1436. Halbbd. 2: **1433–1436** bearb. v. Kurt Forstreuter und Hans Koeppen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. S. 489–860 = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung XXXVII; kart. DM 68,–.

Weiß, Elmar: **Hans Böhm,** der Pfeifer von Niklashausen – der große fränkische Sozialrevolutionär des ausgehenden Mittelalters. – FreibDA XCVI, 1976, 5–73.

Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Libri quarti pars secunda ‹dist. 15–22›. Auspiciis Hanns Rückert ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – Tü: Mohr 1977. 624 p.; DM 355,–.

6. Gesamte Neuzeit

Handy, Robert T.: A history of the churches in the **United States** and **Canada.** – Oxf: Clarendon Pr.; (Lo: Oxford Univ. Pr.) 1976. IX, 471 p. = Oxford history of the Christian Church; £ 10,50.

Riess, Otmar: Die Abtei **Weltenburg** zwischen Dreißigjährigem Krieg und Säkularisation ‹1626–1803›. – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1975. 20*, 514 S., 8 Taf. mit Abb. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg IX. [Diss., München]

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Cantimori, Delio: Umanesimo e religione nel Rinascimento. – To: Einaudi 1975. VIII, 309 p. = Piccola biblioteca Einaudi CCXLVII.

Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des neuzeitlichen Staates und seiner Stellung zur Religion. – EvTh XXXVI, 1976, 527–549.

Selge, Kurt-Victor: Das Autoritätsgefüge der westlichen Christenheit im **Luther**konflikt **1517** bis **1521.** – HZ CCXXIII, 1976, 591–617.

Guy, J. A.: **Wolsey,** the Council and the Council of Lords. – EHR XCI, 1976, 481–505.

Weijenborg, Reinhold: Die Wittenberger Römerbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes **Lang.** Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar. – Antonianum LI, 1976, 394–494.

Lamping, A. J.: **Ulrichus Velenus** ‹Oldřich Velenský› and his treatise against papacy. – Lei: Brill 1976. 291 p. = Studies in medieval and Reformation thought XIX; hfl 94,–.

Gosselin, Edward A.: The King's progress to Jerusalem: Some interpretations of David during the Reformation period and their patristic and medieval background. – Malibu: Undena Publ. 1976. 131 p. = Humana civilitas II.

Loewenich, Walther von: Luthers Heirat. – Luther XLVII, 1976, 47–61; S. 61–93: Mühlen, Karl-Heinz zur: Luther zwischen Tradition und Revolution; S. 105–121: Gritsch, Eric W.: Luther und die Schwärmer: Verworfene Anfechtung; S. 132–138: Kobialka, Martin: Luther und der jüngste Tag; S. 142–146: Kohls, Ernst-Wilhelm: Der Hl. Geist ist kein Skeptiker. Luther antwortet Erasmus.

Stirm, Margarete: Die **Bilderfrage** in der Reformation. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohr 1977. 296 S. = QFRG XLV; DM 58,–.

Stella, Aldo: La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael **Gaismayr.** – Pdv: Liviana Ed. 1975. VII, 210 p.

Wohlfeil, Rainer: Der Speyerer Reichstag von **1526.** – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XLIII, 1976, 5–20; S. 109–131: Mühlhaupt, Erwin: Martin Luther und der Bauernkrieg 1525. Ein Plädoyer für Luther und für die Bauern, aber gegen Radikalismus und Marxismus.

Bugenhagen, Johannes: Der ehrbaren Stadt **Hamburg** christliche Ordnung **1529** = De ordeninge Pomerani. Unter Mitarbeit v. Annemarie Hübner hrsg. u. übers. v. Hans Wenn. – Hbg: Wittig 1976. XII, 326 S., 14 Ill. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs XIII.

Hillerbrand, Hans J.: **Thomas Müntzer.** A bibliography. – St. Louis: Center for Reformation Research 1975. 34 p. = Sixteenth century bibliography IV; $ 2,–.

Maron, Gottfried: Thomas Müntzer in der Sicht Martin Luthers. – ThViat XII, 1973/1974, 71–85.

Gherardini, Brunero: Lutero e le cristologie moderne: rotura o continuità? – Div XXI, 1977, 5–22.

Peters, Albrecht: Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke. – LuJ XLIII, 1976, 7–35; S. 36–91: Franke, Wolfgang: Englische Lutherdeutung von 1782 bis 1848: Reformation, Revolution und Reform; S. 109–112: Pinomaa, Lennart: Methodische Gesichtspunkte zur Lutherforschung; S. 113–128: Junghans, Helmar: Die Verwendung von Metaphern und kybernetischen Modellen in der Lutherforschung.

Maurer, Wilhelm: Historischer Kommentar zur **Confessio Augustana.** I: Einleitung und Ordnungsfragen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 256 S.; DM 98,–.

Hoffmeister, Joachim: Der ketzerische Schuster. Leben und Denken des Görlitzer Meisters Jakob **Böhme.** – B: Evangelische Verlagsanstalt 1975. 183 S.; M 5,20.

Molnár, Amedeo: **Comenius** und die Gegenreformation. – Communio Viatorum XIX, 1976, 97–108.

Bücking, Jürgen: Reformversuche an der Universität **Freiburg** um 1600. – FreibDA XCVI, 1976, 74–93.

8. Neuere Zeit

Reinhard, Wolfgang: Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den **Jesuitenmission**en als universalhistorisches Problem. – HZ CCXXIII, 1976, 529–590.

Cousin, Bernard: Deux cents miracles en Provence sous Louis XIV. – RAM LII, 1976, 225–244.

De Rosa, Gabriele: Sainteté, clergé et peuple dans le **Mezzogiorno** italien au milieu du **XVIII**ème siècle. – RAM LII, 1976, 245–264.

Müsing, Hans-Werner: Hermann Samuel **Reimarus** ‹1694–1768› und seine Religionskritik anhand eines unveröffentlichten Manuskriptes. – Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte LXII, 1975, 49–80.

Esteban Mateo, León: La enseñanza de la Teología en la Universidad española. La ilustración valenciana. – RET XXXV, 1975, 43–76.

Gatti, Isidoro: Il P. Vincenzo **Coronelli** dei Frati Minori Conventuali negli anni del generalato ‹1701–1707›. – R: Università Gregoriana Ed. 1976. XXIII, 1351 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XLI/XLII; Lire 25 000.

Stanzel, Josef: Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von **Felbiger** ‹1724–1788›. Schule, Kirche und Staat in Recht und Praxis des aufgeklärten Absolutismus. – Pad: Schöningh 1976. 427 S. = Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. XVIII; DM 48,–.

Schorn, Franz: Johann Hugo von **Orsbeck.** Ein rheinischer Kirchenfürst der Barockzeit. Erzbischof und Kurfürst von Trier, Fürstbischof von Speyer. – Köln: Wienand 1976. 177 S.; DM 32,–.

Tarcisio, Bertone: **Benedetto XIV** ‹1740–1758› e la Gerarchia Ecclesiastica. – Sales XXXVIII, 1976, 475–558.

Sbardella, Raimondo: San Leonardo da Porto Maurizio. Notizie storico-artistiche di San Bonaventura al Palatino. – R: San Bonaventura al Palatino 1976. 222 p.

Frowein, Peter – Edmund Janson: Johann Nikolaus von Hontheim – Justinus **Febronius.** Zum Werk und seinen Gegnern. – AMrhKG XXVIII, 1976, 129–153; S. 209–252: Egler, Anna: Das Priesterbild Bischof Colmars in Seminar- und Diözesanstatuten.

Nolte, Hans-Heinrich: Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung. – KiOst XIX, 1976, 11–28.

Thompson, D. G.: The fate of the French Jesuit's creditors under the ancien régime. – EHR XCI, 1976, 255–277.

Schop Soler, Ana Maria: Die katholisierenden Tendenzen am russischen Hofe unter Paul I ‹1796–1800› und Alexander I ‹1801–1825›. – Saeculum XXVII, 1976, 256–280.

Dichtl, Josef – Kurt A. Huber: Hermann **Dichtl** ‹1802–1877›. Ein Beitrag zur katholischen Restauration in Böhmen. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien IV, 1976, 7–60.

Ciardi, Fabio: Fisionomia e natura della Comunità **Oblata** nel periodo di fondazione **‹1815–1818›.** – Clar XVI, 1976, 173–275.

Das Domkapitel zu **Münster 1823–1973.** Aus Anlaß seines 150jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle „De salute animarum". Im Auftrag des Domkapitels hrsg. von Alois Schröer. – Mstr: Aschendorff (1976). XXVI, 538 S., 53 Abb. auf Taf. = Westfalia Sacra V; Ln. DM 98,–.

Tello Ingelmo, Nicolás: La Sagrada Congregación "Super statu Regularium" instituida por **Pio X.** – Clar XVI, 1976, 113–171.

Brederlow, Jörn: „Lichtfreunde" und „Freie Gemeinden". Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49. – Mchn: Oldenbourg 1976. 122 S. = Studien zur modernen Geschichte XX; DM 48,–. [Diss., Hamburg]

Russo, Adolfo: Chiesa particolare e Chiesa universale in J. A. **Möhler.** – RLSE VIII, 1976, 171–200. 251–284.

Henningsen, Bernd: Die Politik des einzelnen. Studien zur Genese des skandinavischen Ziviltheologie. Ludvig **Holberg,** Søren **Kierkegaard.** N. F. S. **Grundtvig.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 200 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXVI; kart. DM 43,– [Diss., München]

Greive, Wolfgang: Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm **Hermanns.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 233 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXVI; kart. DM 28,– [Diss., München]

Druart, Albert: Les origines des œuvres salésiennes en Belgique ‹1891–1914›. – Sales XXXVIII, 1976, 653–683.

9. Neueste Zeit

Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um **Reformkatholizismus** und **Modernismus.** Hrsg. v. Georg Schwaiger. – Gö: Vanden-

hoeck u. Ruprecht 1976. 222 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXIII; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 9–22: Neuner, Peter: Friedrich **Hügel**, der „Laienbischof der Modernisten"; S. 23–42: Larcher, Gerhard: Maurice **Blondels** Traditionsverständnis als Antwortversuch auf geschichtstheoretische Grundprobleme im Modernistenstreit; S. 43–55: Steinig, Peter: Theologie im Zeitalter wissenschaftlicher Autonomie. Das systematische Anliegen des Exegeten Franz von **Hummelauer** SJ ‹1842–1914›; S. 56–89: Knopp, Gisbert: Die **„Borromäusenzyklika"** Pius X. als Ursache einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Preußen; S. 90–138: Reinhardt, Rudolf: Ein „Kulturkampf" an der Universität Freiburg. Beobachtungen zur Auseinandersetzung um den Modernismus in **Baden**; S. 139–222: Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph **Schnitzer** aus den Jahren 1901–1913. Hrsg., eingel. und erläutert v. Norbert Trippen unter Mitarbeit v. Alois Schnitzer.

Jacke, Jochen: Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der **preußische Protestantismus** nach dem Zusammenbruch. – Hbg: Christians 1976. 495 S. = Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte XII; DM 48,– [Diss., Hamburg]

Tobler, Douglas F.: Scholar between worlds: Adolf von **Harnack** and the Weimar Republic. – ZRGG XXVIII, 1976, 193–222.

Provencher, Normand: Une tentative de renouvellement de l'herméneutique biblique: le modernisme d'Alfred **Loisy**. – EglTh VII, 1976, 341–366.

Klausener, Erich: Adolf **Hitlers** religiöse und sittliche Entwicklung. – WichmJ XXIV–XXIX, 1970–1975, 95–117.

Hanisch, Ernst: Vatikan – deutscher Episkopat – Drittes Reich. – Zeitgeschichte IV, 1976, 99–108.

Troniello, Francesco: Salvemini e l'antifascismo cattolico. – RStZR XII, 1976, 188–209.

Tramontin, S.: Cattolici, popolari e fascisti nel **Veneto**. – R: Cinque Lune 1975. 324 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXXVII.

Bouwman, G.: Rudolf **Bultmann** is uitgestreden. – TTh XVI, 1976, 393–414.

Maier, Hans: Idee und Realität der Bundesrepublik Deutschland. Die Stellung der Kirchen. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» VI, 1977, 59–72.

May, Georg: Die Errichtung von Stiftungslehrstühlen für katholische Theologie an den Universitäten Frankfurt am Main und Gießen. – AkathKR CXLIV, 1975, 464–478.

Hera, Alberto de la: Kirche und Staat in **Spanien** ‹1953–1974›. – OAKR XXVII, 1976, 107–132.

Acta van de **Generale Synode** van Haarlem **1973/1975** van de Gereformeerde Kerken in Nederland. – Kampen: Kok (1975). 452 blz.; hfl 52,50.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Spindler, Marc R.: Struggling for the liberation of ecumenism. Ecumenical theology in the Third World. – Exchange. Bulletin of the Third World Christian Literature (Leiden) N° 14, Sept. 1976, 1–49.

L'année missionnaire **1975–1976**. – DC LVIII, 1976, 922–928.

Costa, H. de la, SJ / John N. Schumacher, SJ: Church and State: The Philippine experience. – Manila: Ateneo de Manila Univ. 1976. IV, 64 p. = Loyola papers III.

Hastings, Adrian: African Christianity. An essay in interpretation. – Lo: Geoffrey Chapman 1976. VI, 105 p.; £ 1,50.

Mozambique. Een nieuw volk, een nieuwe Kerk? – 's-Hertogenbosch: Nederlandse Missieraad 1976. 153 p.; hfl 7,50.

Piras, Giuseppe: La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes. – R: Univ. Gregoriana 1976. XI, 154 p. = Documenta missionalia X; Lire 5000.

Tippett, Alan R.: Anthropological dimensions in missiology. Contemporary writings by Africanists. – Missiology (Pasadena, California) IV, 1976, 485–497.

Zubillaga, Félix, SJ: Monumenta Mexicana. VI: ‹1596–1599›. – R: Inst. Hist. S.J. 1976. XXXI, 31*, 787 p. = Monumenta Missionum S.J. XXXVI = Mon. Hist. S.J. CXIV; Lire 19 000.

„Evangelii nuntiandi". Kommentare und Perspektiven. – NZM XXXII, 1976, 241–341.

Goiburu Lopetegui, Joaquín M.: La coordination de la coopération missionnaire. – Documents Omnis Terra XVI, 1976/77, 27–40.

So sehen sie uns. Christen aus Übersee über die deutschen Kirchen. Hrsg.: Martin Dörnenburg u. Justus Freytag. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1976. 132 S. = Perspektiven der Weltmission III.

Burrows, W. R., SVD: Ordained ministry in context. Some features of the Order of Presbyterate in Melanesia. – Boroko, Papua New Guinea: Holy Spirit Seminary, Bomana 1976. 47 p.

Comblin, José: Os conceitos cristãs de liberdade e libertação. – REBras XXXVI, 1976, 300–322. 595–620.

Coffele, Gianfranco, SDB: Johannes Christiaan **Hoekendijk**. Da una teologia della missione ad una teologia missionaria. – R: Univ. Gregoriana 1976. 549 p. = Documenta missionalia XI; Lire 12 000.

Theological education in **Melanesia**. – Point. Biannual magazine published by the Melanesian Institute for Pastoral and Socio-Economic Service (Goroka, Papua New Guinea) 1976, N. I, 1–196.

Das Evangelium der Bauern von Solentiname (El Evangelio en Solentiname, dt.) Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, aufgezeichnet von Ernesto Cardenal. Bd. I. – Wup: Jugenddienstverlag 1976. 255 S.; DM 19,80.

Lymo, Camillus: Quest for relevant African theology. – AfrER XVIII, 1976, 134–144.

Matthews, Melvyn: The theology of liberation. – AfrER XVIII, 1976, 122–133.

Melzer, Friso: Christliche Ashrams in Südindien. Begegnungen mit Bruderschaften. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1976. 150 S. = Erlanger TB XXXVII; DM 16,–.

Ministries in the Church. – Vidyajyoti. Journal of theological reflection (Delhi) XL, 1976, 385–423.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: De bonorum in missionibus adscriptione. – ComRel LVII, 1976, 222–237.

Bavarel, Michel: **Corée** du **Sud**: une Eglise héroïque? – Peuples du monde. Magazine de la mission universelle, n. 95, nov. 1976, 21–36.

Francou, François: Le **Chili**, le socialisme et l'Eglise. – P: Editiones France-Empire 1976. 268 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Eliade, Mircea: Occultism, witchcraft and cultural fashions. Essays in comparative religions. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1976). IX, 148 p.; $ 8,95.

Heiler, Friedrich: Die **Frau** in den Religionen der Menschheit. – B, NY: de Gruyter 1977. 194 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXIII; kart. DM 38,–.

Meinhold, Peter: Das Christentum. – Saeculum Weltgeschichte. Bd VII, Frb/B, Bas, Wien 1975, 220–306; S. 307–319: Meinhold, Peter: Die politische und geistige Relevanz des modernen **Juden**tums; S. 320–332: Spuler, Bertold: Der **Islam** (in der Gegenwart); S. 333–349: Dumoulin, Heinrich: Der **Buddhismus**.

Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. [Par] Marie-Madeleine Davy [e.a.] – P: Berg Internat., Editeurs (1976). IV, 513 p. = Coll. "Tradition et Culture"; F 125,–.

Bucaille, Maurice: La Bible, le Coran et la science. Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes. – (P:) Seghers (1976). 254 p.; F 38,20.

Hodgson, Marshall G. G.: The venture of **Islam**: Conscience and history in a world civilization. Vol. I: The classical age of Islam. Vol. II: The expansion of Islam in the middle periods. Vol. III: The gunpowder Empire and modern times. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1976. XII, 532 p.; VII, 609 p.; VI, 469 p.; $ 20.00 each.

Gaulier, Simone – Robert Jera-Bezard and Monique Maillard: **Buddhism** in **Afghanistan** and **Central Asia**. I: Introduction. Buddha. Bohisattva. II: Minor divinities and assimilated divinities. Monks and ascetics. Mandalas. – Lei: Brill 1976. XIII, 30 p.; 30 p.; V, p. 31–53, 35 pl. = Iconography of religions III, 14; hfl 64,–.

Ling, Trevor: The Buddha: Buddhist civilization in **India** and **Ceylon**. – Baltimore: Penguin Books 1976. 347 p.; $ 2.95.

Miller, David M. and Dorothy C. Wertz: Hindu monastic life: The monks and monasteries of **Bhubaneswar**. – Montr: McGill-Queen's Univ. Pr. 1976. XV, 228 p.; $ 9,95.

Cragg, Kenneth: The wisdom of the **Sufis**. – Lo: Sheldon Pr. (1976). 95 p.; £ 1.50.

Biezais, Haralds: Lichtgott der alten **Letten**. – Sthlm: Almqvist & Wiksell (1976). 210 S. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis VIII; scr 59.–.

Mitchell, Henry H.: **Black belief**. Folk beliefs of Blacks in America and West Africa. – NY [e.a.:] Harper & Row (1975). XIII, 171 p.

Capra, Fritjof: The Tao of physics. An exploration of the parallels between modern physics and eastern mysticism. – Berk: Shambhala 1975. 330 p., fig.; $ 12.50.

Schacherl, Gertrud: Die heutige Verehrung der Erde bei den **Indios** in der **Sierra Perus**. – ZMR LXI, 1977, 19–37.

Stöhr, Waldemar: Die **altindonesischen** Religionen. – Lei: Brill 1976. V, 273 S. = Handbuch der Orientalistik III, 2, 2; hfl 140,–.

Ray, Benjamin C.: African religions: Symbol, ritual and community. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1976. XII, 238 p. = Prentice-Hall studies in religion series.

Reek, Darrell: Deep **Mende**. Religious interactions in a changing African rural society. – Lei: Brill 1976. IX, 102 p. = Studies in religion in Africa IV; hfl 28,–.

VI. Religionsphilosophie

Brons, Bernhard: Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei **Dionysius Areopagita**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 346 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXVIII; kart. DM 68,– [Diss., Göttingen]

Campbell, Richard: From belief to understanding. A study of **Anselm**'s Proslogion argument on the existence of God. – Canberra, Australia: The Australian National Univ. 1976. 229 p.; $ 6,95.

Masterson, Patrick: The coexistence of Man and God in the philosophy of Saint **Thomas Aquinas**. – Images of man in ancient and medieval thought. Studia G. Verbeke ... dicata, Lv 1976, 335–351.

Yovel, Yirmiahu: **Hegels** Begriff der Religion und die Religion der Erhabenheit. – ThPh LI, 1976, 512–537.

Petrini, Francesco: L'idea di Dio in Hegel. Vol. I: Stoccarda e Tubinga. – R: Citta Nuova 1976. 273 p.; Lire 6800.

Hudson, W[illiam] Donald: **Wittgenstein** and religious belief. – NY: St. Martin's Pr. (1975). IX, 206 p. = New studies in the philosophy of religion; $ 6.95.

Bråkenhielm, Carl Reinhold: How philosophy shapes theories of religion. An analysis of contemporary philosophies of religion with special regard to the thought of John **Wilson**, John **Hick** and D Z **Phillips**. – (Lund:) Gleerup (1975). 206 p. = Studia philosophiae religionis; scr 35.– [Diss., Uppsala]

Levert, Paule: Il n'y a pas de problème de l'existence de Dieu. – P: Aubier Montaigne (1976). 174 p. = Présence et pensée; F 28.–.

Nielsen, Kai: Talk of God and the doctrine of analogy. – Thomist XL, 1976, 32–60; p. 61–95: Clarke, W. Norris, SJ: Analogy and the meaningfulness of language about God: A reply to Kai Nielsen.

Daher, Adel: The coherence of God-Talk. – Religious Studies XII, 1976, 445–465.

Kowalczyk, Stanislaw: L'argument eudémologique dans la philosophie thomiste de Dieu. – DTh LXXIX, 1976, 185–216.

Graire, André: Les sciences de la nature et la solution probabiliste de l'existence de Dieu. – Abbéville 1976: Impr. Paillart. 142 p.

Young, Robert: Freedom, responsibility and God. – NY: Barnes & Noble (1975). IX, 254 p. = Library of philosophy and religion.

Cupitt, Don: The leap of reason. – Lo: Sheldon Pr. 1976. XI, 145 p. = Studies in philosophy and religion IV; £ 4,50.

VII. Fundamentaltheologie

Wiles, Maurice: What is theology? – Lo, Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. (1976). VIII, 117 p.; £ 1.10.

Mellert, Robert B.: What is **process theology**? – NY [e.a.:] Paulist Pr. (1975). 141 p.; $ 1.95.

Padinjarekutt, John: Are theological statements meaningful? – Bijdr XXXVII, 1977, 2–27.

Albus, Michael: Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von **Balthasar.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 196 S.; kart. DM 26,–.

Jenkins, David E.: The contradiction of **Christianity**. The 1974 Edward Cadbury lectures in the University of Birmingham. – Lo: SCM Pr. 1976. VIII, 162 p.; £ 4,50.

Salado Martinez, Domingo M.: Sobre la magia y la religión. Notas críticas para una desmagización del cristianismo. – CTom A. LXVII = T. CIII, 1976, 427–463. 623–662; A. LXVIII = T. CIV, 1977, 91–119.

Hanson, R[ichard] P[atrick] C[rosland]: Mystery and imagination. Reflections on Christianity. – Lo: SPCK (1976). XII, 113 p.; $ 2.25.

Gesché, Adolphe: Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative. – La notion biblique de Dieu, Gembl 1976, 401–430; p. 431–444: Veken, J. van der: Can the true God be the God of one book? The particularity of religion and the universitality of reason; p. 445–450: Jònsson, J.: Perception of God as a problem in the New Testament exegesis. Some controversial viewpoints.

Welte, Paul H.: Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 144 S. = Freiburger theologische Studien CV; kart. DM 25,– [Diss., Berkeley]

Rahner, Karl: Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung. – Pluralisme et œcuménisme en recherches théologiques. Mélanges offerts à P. Dockx, Gembl 1976, 263–272; p. 273–285: Walgrave, John Henry: Word of God and human language.

Guerra, Manuel: Antropologías y teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1976. XXI, 558 p. = Colección Teológica de la Universidad de Navarra XII; pes 1000.–.

Bolté, Paul-Emile: Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes. Tome I: La pensée chrétienne. – Montr: Fides (1975). 428 p.; $ 12.–.

Grant, Robert M., Robert E. McNally and George H. Tavard: Perspectives on scripture and tradition. Ed. by Joseph E. Kelly. – Notre Dame: Fides 1976. 129 p.; $ 3,95.

Korytkowski, Jerzy: La Chiesa e il problema della lingua ausiliare internazionale. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1976. 175 p. = Studia Antoniana XXIII; Lire 4000.

VIII. Dogmatik

Carnes, John R.: Metamathematics and dogmatic theology. – SJTh XXIX, 1976, 501–516.

Le Guillou, M[arie] J[oseph]: Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit-Saint. – (P:) Fayard (1976). XVIII, 252 p.

Thielicke, Helmut: Menschsein, Menschwerden. Entwurf einer christlichen **Anthropologie.** – Mchn, Zü: Piper 1976. 525 S.; Pp. DM 38,–.

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

Laflamme, Raymond: Christologie fondamentale et christologie dogmatique. – LavThPH XXXII, 1976, 229–259.

Dembowski, Hermann: Einführung in die Christologie. Mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1976. VII, 221 S. = Die Theologie; DM 38.50.

Reinhardt, Klaus: Neue Wege in der Christologie der Gegenwart. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« VI, 1977, 5–20; S. 21–30: Schneider, Gerhard: Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament; S. 31–45: Löser, Werner: Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie; S. 46–58: Brito, Emilio, SJ: Hegel und die heutigen Christologien.

Gratsch, Edward J.: Where Peter is. A survey of **ecclesiology**. – NY: Alba-House-Society of St. Paul (1975). XII, 283 p.; $ 4.95.

Schatz, Klaus: Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger. Ein kollegiales Primatverständnis auf dem 1. Vatikanum. – Petrus und Papst. Evangelium und Einheit der Kirche, Papstdienst, Mstr (1977), 63–83; S. 84–94: Wagner, Harald: Dienst an der Einheit. Eine historisch-theologische Reflexion über das Papsttum; S. 95–116: Beinert, Wolfgang: Das Petrusamt und die Ortskirchen; S. 117–135: Scheffczyk, Leo: Das „Amt der Einheit": Symbol oder Wirkmacht der Einheit?

Jiménez-Urresti, Teodoro-Ignacio: La doctrina sobre el **Colegio Episcopal,** hoy ‹a los diez años del Concilio›. – Pluralisme et œcuménisme en recherches théologiques. Mélanges offerts à P. Dockx, Gembl (1976), 173–192; p. 193–218: Dejaifve, Georges: Patriarches et primauté de Vatican I à Vatican II.

Women, and catholic priesthood. Ed. by A. M. Gardiner. – NY: Paulist 1976. 259 p.; $ 5.95.

Beisser, Friedrich: Das **Reich Gottes.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 229 S.; kart. DM 19,80.

Brunner, Peter: **Eschata.** Theologische Grundlinien und Andeutungen. – KuD XXIII, 1977, 2–24.

Sans, Isidro Ma.: Presciencia divina del futuro humano. Esbozo histórico del problema. – EE LI, 1976, 429–462.

Hick, John: Death and eternal Life. – Lo: Collins 1976. 495 p.; £ 5.95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Ruffini, Mario: Cenni di storia della Chiesa **Ortodossa Romena** nel medio-evo ‹secoli XIV–XVIII›. – Oikoumenikon XVI, 1976, 711–766.

McDonnell, Kilian: **Charismatic** renewal and the churches. – NY: The Seabury Pr. (1976). X, 202 p. = A crossroad book; $ 8.95.

Quebedeaux, Richard: The new charismatics. The origins, development and significance of Neo-Pentecostalism. – Garden City, NY: Doubleday 1976. XII, 252 p.; $ 7.95.

Oeyen, Christian: Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität? – IKZ LXVI, 1976, 107–119.

Minus, Paul M.: The Catholic rediscovery of Protestantism. A history of Roman Catholic ecumenical pioneering. – NY-Paramus: Paulist Pr. 1976. VI, 261 p.; $ 5.95.

Klein, Charlotte: Catholics and **Jews** – Ten years after Vatican II. – JESt XII, 1975, 471–482; p. 485–492: Lapide, Pinchas: Christians and Jews – A new protestant beginning; p. 493–519: Willis, Robert E.: Christian theology after Auschwitz; p. 521–531: Greenberg, Irving: Judaism and Christianity after the holocaust; p. 553–568: Borowitz, Eugene B.: The chosen people concept as it affects life in the diaspora; p. 569–579: Davies, Alan T.: The Aryan Christ: a motif in christian anti-semitism.

Gassmann, Günther: Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen. – Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst, Mstr (1977), 170–182; S. 183–192: Misner, Paul: Das ökumenische Gespräch über das Papsttum in den USA; S. 193–218: Wickert, Ulrich: »Und wenn du dermaleinst dich bekehrest, so stärke deine Brüder«. Der Bischof von Rom und die Einheit der Christen; S. 219–254: Echternach, Helmut: Das Papsttum – evangelisch gesehen; S. 255–265: Brandenburg, Albert: Evangelium und Papsttum – bei Luther und bei Papst Paul VI.; S. 266–290: Urban, Hans Jörg: Der reformatorische Protest gegen das Papsttum. Eine theologiegeschichtliche Skizze; S. 291–302: Padberg, Rudolf: Erasmus contra Rom? – Erasmus von Rotterdam und seine Stellung zum Petrusamt; S. 303–330: Madey, Johannes: Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Universalkirche – in der Sicht der neueren orientalischen Theologie.

Vries, Wilhelm de, SJ: Der Primat als ökumenische Frage. – OstkSt XXV, 1976, 273–284.

The eucharist-ecumenical dialogue. Ed. by Lenard Swidler. – JESt XIII, 1976, 191–344.

Vercruysse, J. E.: La Communion ecclésiale des Églises protestantes en Europe. Première réunion des représentants des Églises signataires de la Concorde de Leuenberg ‹Sigtuna, 10–16 juin 1976›. – Irénikon XLIX, 1976, 435–452.

Boyer, Charles: Le mouvement œcuménique. Les faits – le dialogue. – R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1976. 262 p.; Lire 7500.

Congar, Yves: Formes prises par l'exigence œcuménique aujourd'hui. – Pluralisme et œcumenisme en recherches théologiques. Mélanges offerts ... P. Dockx..., Gembl (1976), 221–236; p. 237–244: Zernov, Nicolas: Rome and Orthodoxy: is reunion possible?; p. 245–260: Hoeckman, Remi E.: La «Tradition» et la mission: réflexions et intuitions théologiques.

Congar, Yves: Turenne et la réunion des chrétiens. – RHEF LXII, 1976, 309–328.

X. Moraltheologie

Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von Karl Hörmann. 2., völlig neu bearb. Aufl. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. 1976. 1756 Sp., LXIII S.; Lw. DM 98,–.

Okayama, Kotaro: Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theologische Konzeptionen der Gegenwart im Lichte des Analogieproblems. Mit e. Vorw. von Helmut Thielicke. – B, NY: de Gruyter 1977. IX, 268 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXX; Lw. DM 52,– [Diss., Hamburg]

Stoeckle, Bernhard: Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 176 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 19,80.

Williams, B.: Morality, an introduction to ethics. – Cambr, Lo, Melb: Cambridge Univ. Pr. (1976). 111 p.; £ 1.25.

Finance, Joseph de, SJ: La détermination de la norme morale. Quelques réflexions. – Greg LVII, 1976, 702–738; p. 738–740: Summary.

Holderegger, Adrian: Problemi etici e conseguenze teologiche e pastorali. – Rivista di teologia morale IX, 1977, 87–106; p. 109–124: Häring, Bernard: Nuove dimensioni della procreazione responsabile.

Attard, Mark: **Compromise** in morality. – R: Author 1976. XIII, 370 p.; Lire 6500.

McFadden, Charles J., OSA: The dignity of life. Moral values in a changing society. – Huntington, Ind.: Our Sunday Visitor 1976. 296 p.; $ 8.50.

Barth, Hans-Martin: **Lebensqualität**. Theologische Erwägungen zu einem politischen Schlagwort. – KuD XXIII, 1977, 60–74.

Lahidalga, J. M. de: El divorcio civilmente legalizado, hoy: enjuiciamento ético. – ScriptVict XXII, 1975, 162–186.

O'Donnell, Thomas J., SJ: Medicine and christian morality. – Staten Island, NY: Alba 1976. VI, 329 p.; $ 7.95.

Leko, M.: Il probleme etico del corpo. Un saggio di teologia biblica. – Studia moralia XIII, 1975, 67–107; p. 175–196: Vereecke, L.: L'éthique sexuelle des moralistes post-tridentins.

Zalba, Marcelino, SJ: Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus. – PerRMCL LXVI, 1977, 73–115.

Weisheit, Eldon: **Abortion**? Resources for pastoral counseling. – St. Louis: Concordia 1976. 175 p.; $ 6.95.

Zalba, Marcelino: El aborto terapéutico ¿Aborto indirecto? – EE LII, 1977, 9–38.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis Spiritualitatis. A Pontificio Institutio Spiritualitatis O.C.D. edita. Vol. VII/VIII. – R: Ed. del Teresianum 1975. 1976. XXII, 590 p.; XXI, 616 p.; Lire 21 000; 23 000.

Dizionario enciclopedico di spiritualità. Diretto da Ermanno Ancilli. Vol. I–II. – R: Ed. Studium 1975–1976. 2068 p.; Lire 23 000; 26 000.

Constable, Giles: Medieval monasticism. A select bibliography. – To, Buffalo: Univ. of Toronto Pr. (1976). XX, 171 p. = Toronto medieval bibliographies VI; $ 6.50.

Esbroeck, Michel van: Saint **Philotheos** d'**Antioche**. – AnBoll XCIV, 1976, 107–135; p. 137–154: Devos, Paul: Une histoire de Joseph le Patriarche dans une œuvre copte sur le chant de la vigne.

Leclercq, Jean: Agressivité et répression chez **Bernard** de **Clairvaux**. – Revue d'histoire de la spiritualité LII, 1976, 155–172.

Haas, Alois M.: Mystische Erfahrung im Geiste Johannes **Taulers**. – Internat. kath. Zeitschrift «Communio» V, 1976, 510–526.

Birrell, T. A.: English Catholic mystics in non-Catholic circles. – DR XCIV, 1976, 60–81. 99–117. 213–231.

Hainsworth, Cuthbert D., OCarm: Staretz Paisy **Velichkovsky** ‹1722–1794›: The spiritual father's moral and intellectual prerequisites. – Carmelus XXIII, 1976, 223–280.

Mead, Jude: Priestly spirituality according to the doctrine of **St. Paul** of the **Cross**. – R: Pont. Fac. Theol. Institutum Spiritualitatis Teresianum 1975. 246 p. [Diss., Rom. Teresianum]

Tello Ingelmo, Nicolas, CMF: La Sda. Congregación «Super Statu Regularium» instituida por Pío IX. Estudio histórico-archivístico. – Claretianum XVI, 1976, 113–171.

Leclercq, Jean: Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XIXe siècle. – StMon XVIII, 1976, 157–195.

Bernard, Ch[arles] A[ndré]: Compendio di teologia spirituale. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1976. 242 p.; Lire 6000.

Conlon, Jim: Le moine en communion. Réflexion sur le mystère de la participation du contemplatif à la lutte de l'homme pour la liberté dans une comunion universelle. – CCist XXXVIII, 1976, 227–262.

Egan, Harvey D., SJ: The spiritual exercises and the Ignatian mystical horizon. – St. Louis: Institute of Jesuit Sources 1976. 178 p.; $ 6,–.

Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der **Mystik**? Hrsg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976). 189 S. = Herderbücherei Initiative XV; kart. DM 9,80.

Dürckheim, Karlfried Graf: **Meditieren** – wozu und wie. Die Wende zum Initiatischen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 237 S.

Lefebvre, Georges: Le silence de la **prière**. – P: Desclée [&] de Brouwer (1976). 191 p.; F 32.–.

Royo Marín, Antonio: La oración del cristiano. – Madr: Ed. Católica 1975. XII, 208 p. = Biblioteca de autores cristianos. Minor XXXVIII; pes 200.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Baum, Gregory: Religion and alienation. A theological reading of sociology. – NY [e.a.:] Paulist Pr. (1975). 296 p.; $ 10.95.

Blasi, Anthony J. and Andrew J. Weigert: Towards a sociology of religion: An interpretive sociology approach. – Sociological analysis XXXVII, 1976, 189–204; p. 205–217: Gaede, Stan: A causal model of belief-orthodoxy: Proposal and empirical test; p. 218–227: Christenson, James A.: Religious involvement, values, and social compassion.

André-Vincent, Ph.-I.: La liberté religieuse – droit fondamental. – P: Téqui (1976). 254 p.

Hastings, Adrian: The faces of God. Essays on Church and society. – Lo: Chapman (1975). IX, 165 p.; £ 2.25.

Thung, Mady A.: The precarious organisation. Sociological explorations of the church's mission and structure. – The Hague, P: Mouton (1976). XIV, 348 p. = Religion and society V.

Glatzel, Norbert: Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 214 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XIV; kart. DM 24,–.

Martín Martínez, Isidoro: La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los Episcopados católicos de todo el mundo **1965–1975**. – Madr: La Ed. Católica 1975. XLIV, 759 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXVII; pes 500.

Kautz, Heinrich: Demokratie und Christentum in der Krisensituation unserer Zeit. – St. Augustin: Verl. Wort und Werk 1976. 228 S.; kart. DM 14,80.

Guizzardi, Gustavo: New religious phenomena in **Italy**. Towards a postcatholic era? – ASR XXI, n° 42, 1976, 97–116; p. 117–162: Desroche, H. – P. Raymaekers: Départ d'un prophète, arrivée d'une Eglise. Textes et recherches sur la mort de Simon **Kimbangu** et sur sa survivance.

Stagg, Frank: Rendering to God what belongs to God: Christian disengagement from the world. – Journal of Church and State XVIII, 1976, 217–232.

Religiöse **Sozialisten**. Hrsg. und eingel. von Arnold Pfeiffer. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1976). 455 S. = Dokumente der Weltrevolution VI; kart. DM 49,–.

Monsù, Enzo: La comunità di nuclei familiari tra i cristiani protestanti. L'esperanza di una comunità Valdese. – Rivista di teologia morale VIII, 1976, 87–105.

Misereor – Zeichen der Hoffnung. Beiträge zur kirchlichen Entwicklungsarbeit. Gottfried Dossing zum 70. Geburtstag. Hrsg. von der Bischöflichen Kommission für Misereor. – Mchn: Kösel-Verlag (1976). 440 S.; kart. DM 28,–.

Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung. Im Auftrag der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen hrsg. v. Hermann Kunst und Heinrich Tenhumberg. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1976). IX, 168 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen IV.

XIII. Kirchenrecht

Études de droit et d'histoire. Mélanges Mgr H(enri) **Wagnon**. – Louv: Bibliothèque Centrale de l'U.C.L.; Lv-La-Neuve: Faculté Intern. de Droit Canonique 1976. 680 p.; FB 1200; [cont.:] p. 25–34: Activité scientifique de Mgr Wagnon; p. 45–88: Aubert, Roger: La réaction du «Correspondant» au Syllabus; p. 89–96: Ciprotti, Pio: La famiglia reale del Belgio nel 1885–1890 in appunti inediti del nunzio apostolico, Mons. Domenico Ferrata; p. 97–123: Corral Salvador, Carlos, SJ: Competencia-incompetencia del Estado en materia eclesiástica; p. 125–136: Cuypers, Louis, MSC: Les démêlés de l'Etat indépendant du Congo avec les missions catholiques au sujet des fermes-chapelles" p. 137–147: D'Avack, Pietro A.: I rapporti fra Stato e Chiesa in Italia e la sorte del Concordato lateranense; p. 149–181: Clercq, Charles de: Les listes préfectorales du clergé des quatre départements rhénans après le Concordat de 1801; p. 183–211: Hera, Alberto de la: Iglesia y Estado en España ‹1953–1974›; p. 213–237: Demeester, Hubert: La morale catholique devant les juridictions du travail en Belgique. Notes de jurisprudence; p. 239–254: Naurois, Louis de: La non-confessionnalité de l'Etat en droit français; p. 255–284: Georges, Roger: La situation constitutionnelle de l'Eglise en Belgique; p. 285–292: Huizing, Peter, SJ: Kerk en Staat. Enkele kanttekeningen; p. 293–319: Metz, René: Les relations entre l'Eglise et l'Etat en France de 1960 à 1975. Quinze ans de neutralité positive; p. 321–337: Moersdorf, Klaus: Das oberste Hirtenamt des Papstes im Licht des Zuordnungsverhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen; p. 339–356: Ourliac, Paul: L'appel comme d'abus à l'époque de la monarchie censitaire; p. 357–371: Philippot, Robert: Structures de participation dans l'enseignement catholique en Belgique; p. 373–394: Preneel, Louis: De pauselijke ratifikatie van het Konkordaat van 15 Juli 1801. Analyse van de vota der Kardinalen; p. 395–414: Rigaux, François: L'article 34 du Concordat du Latran et le droit international; p. 415–436: Van de Wiel, Constant: Recours aux tribunaux laïques en matière ecclésiastique vers 1720. Réaction du cardinal Th. Ph. d'Alsace; p. 439–454: Barberena García, T.: Personne humaine et personne canonique; p. 455–472: Bernhard, Jean: L'incapacité morale: incapacité à assumer ou à accomplir les obligations du mariage; p. 473–477: Delhaye, Philippe: Le légal n'est pas le moral. Réflexions sur l'herméneutique morale; p. 479–496: Denis, Jacques: Consistance du mariage purement civil des catholiques. A propos d'une «initiative pastorale»; p. 497–513: Dordett, Alexander: Rentnerehen nach canon 1098; p. 515–530: Feghali, Joseph: La formation du mariage dans le droit des Eglises orientales comparée avec celle du droit de l'Eglise occidentale; p. 531–541: Fransen, Gérard: Le mariage simulé. Deux questions disputées du XIIe siècle; p. 543–555: Gaudemet, Jean: Sur trois «dicta Gratiani» relatifs au «matrimonium ratum»; p. 557–575: Hayoit, Pierre: La présomption du canon 1086; p. 577–589: Hervada, Javer: Mariage, loi naturelle et dynamique de l'amour; p. 591–602: Lefebvre, Charles: De Joanne Gutierez deque Constitutione «Cum frequenter» quoad verum semen; p. 603–649: Verwilghen, Michel: L'évolution du Droit matrimonial espagnol ‹Droit interne et Droit international privé›; p. 651–674: Vilain, Noël: L'exclusio boni prolis. Nouvelle tendance de la jurisprudence rotale.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Rossi, Hans: Die **Kirche** als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des 2. Vatikan. Konzils. – Köln: Hanstein 1976. X, 173 S. = Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XXV; kart. DM 40,–.

Krusche, Günter: Die Kirche als Gegenstand der praktischen Theologie. – Theologie und Kirchenleitung. Martin Fischer zum 65. Geburtstag, Mchn 1976, 135–149; S. 150–168: Josuttis, Manfred: Dogmatische und empirische Ekklesiologie in der Praktischen Theologie. Zum Gespräch mit Karl Barth; S. 169–183: Hanselmann, Johannes: Chancen der Volkskirche.

Provost, James E.: Structuring the Church as a communio. – Jurist XXXVI, 1976, 191–245.

Dobbelaere, K. en J. Billiet: Groepsvorming in en rond de Kerk in **Vlaanderen**. Het zoeken naar geloofwaardigheidsstructuren. – Collationes XX, 1976, 329–362.

Arndt, Manfred: Praxis und Identität. Die Bedeutung praxisbezogener Studiengänge für die Herausbildung einer Ich-Identität bei Theologen. – WissPr LXVI, 1977, 66–79; S. 80–97: Martiny, Friedrich: Theologische Ausbildung und Praxis. Überlegungen zu Modellen praxisorientierter theologischer Ausbildung.

Netzer, Johannes: Das **Taufgespräch** in der Gemeinde. Pastoraltheologische Untersuchung zum rechten Vollzug der erneuerten Taufpraxis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 238 S. = Untersuchungen zur praktischen Theologie IV; kart. DM 32,–.

Vodopivec, Miran: Problem einer Anthropologie des gefährdeten Menschen. Von der sogen. „Pastoralmedizin" zu einer Anthropologie im Grenzbereich von Theologie und Naturwissenschaften. – Innsbr: Rauch 1975/76. 160 S.; geb. DM 68,–.

Death and mystery. Pastoral care of the dying and the bereaved. Editor: J. Donald Bane (e. a.). – NY: The Seabury Pr. (1975). IX, 278 p. = A crossroad book; $ 10,95.

Psychoanalyse und Religion. Hrsg. von Eckart Nase und Joachim Scharfenberg. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. VII, 444 S. = Wege der Forschung CCLXXV; Lw. DM 65,–.

Böschemeyer, Uwe: Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. **Frankls** aus theolog. Sicht. – B, NY: de Gruyter 1977. X, 164 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXII; Lw. DM 48,–.

Wörterbuch zum Religionsunterricht für alle Schularten und Schulstufen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 266 S. = Herderbücherei 9042; DM 12,90.

Ökumenische Bibliographie: Religionsunterricht, Religionspädagogik christl. Erziehung. Hrsg. Wilhelm F. Kasch. – Pad: Schöningh 1976. XXIII, 348 S. = Uni-Taschenbücher DLV; kart. DM 21,80.

New movements in religious education. Ed. by Ninian Smart & Donald Horder. – Lo: Temple Smith (1975). 271 p.; £ 3,65.

Hull, John M.: What is theology of education? – SJTh XXX, 1977, 3–29.

Fox, Helmut: Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular strukturierten Religionsunterricht und ihre kritische Würdigung. – TrThZ LXXXVI, 1977, 55–69.

Schmidt, Heinz: Religionspädagogische Rekonstruktionen. Wie Jugendliche glauben können. – Stu: Calwer Verl. (1977). 228 S. = Calwer Theologische Monographien C, III; kart. DM 28,– [Diss., Heidelberg]

Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie. Mit Beitr. von P. Fiedler [u. a.]. Hrsg. von Günter Biemer – Albert Biesinger. – Mchn: Kösel 1976. 127 S.; kart. DM 15,80.

Bitter, Gottfried: **Erlösung.** Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas. – Mchn: Kösel (1976). 421 S.; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle. Conferences Saint-Serge XXIIe semaine d'études liturgiques, Paris 30 juin – 7 juillet 1975. – R: Ed. Liturgiche 1976. 410 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia VII; [cont.:] p. 7–28: Allmen, Jean-Jacques von: Les liturgies réformées et leur portée pour l'œcuménisme; p. 29–42: Andronikof, Constantin: La liturgie exprime-t-elle l'identité spirituelle d'une Église?; p. 43–72: Arranz, Miguel, SJ: Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine - Byzance - Russie. Essai d'aperçu historique; p. 73–88: Clerck, Paul de: Liturgies des petits groupes et catholicité; p. 89–111: Cothenet, Edouard: L'attitude de l'Église naissante à l'égard du Temple de Jérusalem; p. 113–126: Dalmais, J. H., OP: La liturgie alexandrine et ses relations avec les autres liturgies; p. 127–154: Gros, Miguel: La liturgie narbonnaise témoin d'un changement rapide des rites liturgiques; p. 155–167: Gy, Pierre-Marie: L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine; p. 169–181: Kniazeff, Alexis: «Ad libitum du Supérieur»; p. 183–194: Kovalevsky, Maxime: Le chant de la liturgie chrétienne: pérennité de ses principes dans la diversité de ses manifestations; p. 195–209: Kovalevsky, Pierre: Trois réformes liturgiques en Russie: 1551, 1620 et 1652; p. 211–229: Krivocheine, Basile: Quelques particularités liturgiques chez les Grecs et chez les Russes et leur signification; p. 231–244: Mélia, Elie: Notes sur l'hagiographie et l'hymnographie géorgiennes; p. 245–260: Pinell, Jordi, OSB: Unité et diversité dans la liturgie hispanique; p. 261–273: Radovic, A.: Réformes liturgiques dans l'Église de Grèce; p. 275–288: Renoux, Charles: Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine; p. 289–327: Triacca, Achille M., SDB: Liturgie ambrosienne: amalgame hétérogène ou «specificum» influent? Flux, reflux, influences; p. 329–368: Winkler, Gabriele: Armenia and the gradual decline of its own liturgical practices through the expanding influence of Holy See from the XIth of XIVth century; p. 369–392: Webb, Douglas: Les livres d'heures avant et après la Réforme; p. 393–410: Rasmussen, Nils Krogh, OP: Unité et diversité des Pontificaux latins au VIIIe, IXe et Xe siècles.

Leisibach, Josef: Das Missale des Wilhelm Graumeister. – ZSKG LXXI, 1977, 141–199; S. 200–253: Huot, François: Le «Summarium» des bréviaires sédunois.

Goenaga, J. A.: Creatividad litúrgica. ‹Historia, reflexión, pautas›. – EE LI, 1976, 521–540.

Hoche-Mong, Raymond: The artistic dimension of liturgy. – StLit XI, 1976, 118–130; p. 101–117: Jordahn, Ottfried: The ecumenical significance of the new eucharistic prayers of the Roman liturgy.

Dubarle, A.M., OP: **L'Esprit-Saint** et la liturgie d'après l'Ecriture Sainte. – EL XC, 1976, 227–242; p. 243–261: Marina, Angelo: L'epiclesi nel canone Romano; p. 262–271: Dalmais, I.H., OP: L'Esprit-Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes; p. 272–288: Webb, Douglas: La doctrine du Saint-Esprit dans la liturgie eucharistique d'après les théologiens anglais des 17e et 18e siècles; p. 329–351: Pedrini, Arnaldo, SDB: L'epiclesi nell'eucologia minore del «Missale Romanum»; p. 352–361: Andronikof, Constantin: Y a-t-il une pneumatologie dans les fêtes fixes de la liturgie byzantine?; p. 375–384: Bobrinskoy, Boris: Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte; p. 385–401: Fiala, Virgil E., OSB: L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit-Saint dans les rites latins; p. 402–416: Meinhold, Peter: Les bases pneumatologiques de l'office luthérien; p. 417–424: Palachkovsky, V.: Les «Pneumatica» des antiphones graduelles; p. 425–439: Renoux, Athanase: L'office de la génuflexion dans la tradition arménienne; p. 440–445: Daniélou, J.: Onction et baptême chez Grégoire de Nysse; p. 289–366. 446–482: McKenna, John H., CM: The eucharistic epiclesis in twentieth century theology ‹1960–1966›; p. 483–507: Braga, C., CM: Recensio documentorum annis 1975–1976 editorum ad rem liturgicam spectantium.

Pelland, Gilles, SJ: Pour servir au dossier «imitatio». Deux formules des rites d'ordination. – Science et esprit XXIX, 1977, 77–99.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Luise Abramowski, Brunstr. 18, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn; Prof. Dr. Günter Biemer, Am Galgenacker 16, 7801 March 2; Pater René Dumont, Couvent des Dominicains, 41, Boulevard de la victoire, F-67 000 Strasbourg; Prof. Dr. Volker Eid, Hainstr. 2, 8600 Bamberg; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Walter Fürst, Wilhelmsstift, Collegiumsgasse 5, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Jean Galot SJ, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11 b, 8700 Würzburg; Dr. Anton Grabner-Haider, Obere Teichstr. 15B/7, A-8010 Graz; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Hubert Jedin, Am Paulshof 1, 5300 Bonn; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4401 Wolbeck; Weihbischof Dr. Reinhard Lettmann, Domplatz 34, 4400 Münster; Dr. Werner Löser, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Dr. Johann Maier, Erlenweg 13, 5000 Köln 30; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 179, CH-1700 Givisiez; Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf; Frau Ilona Riedel-Spangenberger, Domplatz 27, 4400 Münster; Dr. Eberhard Rolinck, Pfliegelweg 7, 8035 Gauting; Prof. DDr. Rudolf Smend, Am Weißen Stein 11, 3400 Göttingen; Dr. Hermann Schalück OFM, Postfach 304, 4760 Werl; Prof. DDr. Heribert Schauf, Leonhardstr. 22, 5100 Aachen; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3 a, 8000 München 19; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Michael Schmaus, Junkerstr. 5, 8035 Gauting; Dr. Christoph Graf von Schönborn OP, Münzgrabenstr. 61, A-8010 Graz; Prof. Dr. Bruno Schüller SJ, Rothenburg 14, 4400 Münster; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19 a, 4790 Paderborn; DDr. Paul Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1977 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.