4767

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1977** **73. Jahrgang**

Paul-Gerd Müller: Destruktion des Kanons — Verlust der Mitte . . . . . Spalte 177

Exegese des AT und NT . . . . Sp. 177
C. Westermann: Genesis 12–50 (J. Scharbert)
V. Notter: Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen (J. Scharbert)
M. Hengel: Juden, Griechen und Barbaren (A. Schmitt)
P. von der Osten-Sacken: Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (A. Sand)
H. Paulsen: Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (A. Sand)
Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Übersetzt und erklärt von Jürgen Becker, Hans Conzelmann, Gerhard Friedrich (P.-G. Müller)
Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser, an die Epheser. Übersetzt und erklärt von Josef Ernst (P. Benoit)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 197
Latinas – Christianits. Lateinisches Textbuch für das Theologiestudium. Hrsg. von W.-D. Hauschild (Ch. Gnilka)
A Pseudo-Epiphanius Testimony Book. Edited and translated by. R. V. Hotchkiss (N. Brox)
Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino (S. Stuiber)
H. J. Kracht: Geschichte der Benediktinerabtei St. Pantaleon in Köln (965–1250) (P. Becker)
P. Dinter: Rupert von Deutz, Vita Heriberti (R. Haacke)
D. V. Lapsanski: Perfectio Evangelica (L. Hödl)
M. Gonzales-Haba: La obra De consolatione rationis de Petrus Compostellanus (M. Schmaus)
I. W. Frank: Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler (U. Horst)
R. Weier: Das Theologieverständnis Martin Luthers (B. Hägglund)
E. Kovács: Ultramontanismus und Staatskirchentum im Theresianisch-Josephinischen Staat (H. Raab)
H. Küppers: Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur (K. Weber)
H. J. Stehle: Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 (R. Stupperich)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 218
G. Bauer: Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt (S. Wiedenhofer)
J. Werbick: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube (N. Schiffers)
M. Albus: Die Wahrheit ist Liebe (H. Vorgrimler)
F. Beisser: Das Reich Gottes (W. Beinert)
P. van Beneden: Aux origines d'une terminologie sacramentelle (R. Schulte)
G. Greshake: Stärker als der Tod (W. Beinert)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 226
Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von E. Friesenhahn und U. Scheuner (H. Flatten)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 228
Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von K. Hörmann (G. Ermecke)
A. Vonlanthen: Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit (A. Rauscher)
F. Spotts: Kirchen und Politik in Deutschland (L. Volk)
J. Knoll: Ländlicher Raum und Kirche im Umbruch (E. Golomb)
E. Berning: Kirche und Planung (K. Forster)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaften . . . . . Sp. 237
G. Otto: Predigt als Rede (E. Berning)
F. Lobinger: Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika (F. Klostermann)
L. Zirker: Leben im Dialog (R. Weigand)
Neue Sensibilität. Hrsg. von F. W. Menne (H. Vorgrimler)
K. Richter: Die Ordination des Bischofs von Rom (B. Kleinheyer)
Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Hrsg. von K. Richter, M. Probst, H. Plock (H. Reifenberg)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 245
P. Knitter: Towards a Protestant Theology of Religions (H.-W. Gensichen)

Spiritualität . . . . . Sp. 247
Versöhnung. Gestalten – Zeiten – Modelle. Hrsg. von H. Fries und U. Valeske (K. Richter)
O. Stegging: Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz (J. Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Destruktion des Kanons — Verlust der Mitte

Ein kritisches Gespräch mit Siegfried Schulz[1]

von Paul-Gerd Müller, Regensburg

I

S. Schulz, Zürich, legt eine umfangreiche Studie über das Phänomen des „Frühkatholizismus" im Neuen Testament vor. Seine Vermutung im Vorwort, daß bis heute eine zutreffende Behandlung dieses Themas fehlt, ist auch deswegen verständlich, weil Vf. grundlegende Arbeiten und neuere Untersuchungen zu diesem Thema einfach nicht wahrgenommen, geschweige denn verarbeitet hat. Keine Spur von dem materialreichen und sehr kritischen Artikel von J. H. Neuenfeld, „Frühkatholizismus" – Idee und Begriff, in: ZThK 94 (1972) 1–28, von dem neuen Standardwerk für die theologiegeschichtliche Einordnung des Phänomens von Harald Wagner, An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems, Frankfurt 1973, von dem ökumenisch abwägenden Werk von Nikolaus Appel, Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem, Paderborn 1964, oder von dem wichtigen Buch von Karl-Heinz Ohlig, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus, Düsseldorf 1970. Wahrscheinlich übersah Vf. schon allein deswegen diese wichtigen Beiträge zu seinem Thema, weil sie von katholischen Autoren stammen, denn das ganze Buch von Schulz ist von einer geradezu fanatischen Aversion gegen alles Katholische beseelt. Eine scharfe, oftmals ins Zynische abgleitende Sprache bestimmt den Ton der Studie, die dadurch außerordentlich viel an wissenschaftlicher Überzeugungskraft einbüßt und auf weite Strecken wie ein polemisches Hetzpamphlet gegen jede ökumenische Annäherung in der Kanondiskussion anmutet. Widmet Vf. dann sein Elaborat ausgerechnet noch der „ökumenischen Diskussion und nicht zuletzt dem sachlich fundierten Gespräch mit Rom" (8), so erhärtet sich der Eindruck, daß hier ein ironischer Schelmenstreich gegen den echten ökumenischen Dialog zwischen Rom und Wittenberg geführt werden soll. Daß „Katholizismus" gleich Abfall vom Evan-

[1] **Schulz,** Siegfried: **Die Mitte der Schrift.** Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus. – Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag 1976. 464 S. Lw. DM 72.–

UB TUB
29. JUL. 1977
Z 1

gelium bedeutet, ist für Vf. ein ideologisch zementiertes Apriori, das auf keiner einzigen Seite seines Oeuvre in Frage gestellt wird und zum Beweis desselben er eigentlich die hohe Mühe dieser Studie auf sich nimmt. Er will nicht nur Fachtheologen, sondern gerade auch dem einfachen Laien in dieser Materie schockartig die Augen öffnen, wie sehr und weit bereits das Neue Testament durch die Seuche dieses frühkatholischen Abfalls vom Evangelium verderbt und daher größtenteils nur mit Vorsicht zu genießen ist oder besser gar nicht gelesen wird, um ja recht und echt protestantischer Rechtfertigungschrist ohne katholische Dekadenzerscheinungen bleiben zu können. Doch zeigt sich diese unverständliche Antiökumenismustaktik vollends erst bei der detaillierten Durchführung seines Projekts.

Sch. beginnt seine Studie mit einem theologiegeschichtlichen Überblick über die Entstehung und Vertiefung des frühkatholischen Problems (10–84). Er behandelt nacheinander die Anstöße durch die Reformation und Luthers Dialektik von Evangelium und Schrift, dann die Herausarbeitung des Frühkatholizismus im Neuen Testament durch die historische Kritik des 19. Jahrhunderts und die religionsgeschichtliche Schule, dann das Herunterspielen des Problems durch die protestantisch-konservative Orthodoxie und schließlich den „kaum verhohlenen Triumpf über den Frühkatholizismus des Neuen Testaments im römischen Katholizismus“ (68), wobei Sch. mehr als oberflächlich die Meinungen der Autoren H. Schlier, K. H. Schelkle, F. Mußner, H. Küng zum frühkatholischen Problem darstellt und abqualifiziert; lediglich Letztgenannter findet Gnade beim Vf., insofern er sich von ihm Schützenhilfe für sein Unternehmen erwartet. In 21 Punkten umschreibt Vf. S. 77–84 seinen Begriff von Frühkatholizismus und legt damit thesenhaft die Grundlage für die Anwendung seines reformatorischen Schriftprinzips in der materialen exegetischen Auslegungspraxis am Neuen Testament. Der umfassenden Ausführung dieses reformatorischen Materialprinzips, nämlich der kanonkritischen Herausarbeitung des paulinischen Evangeliums als „Mitte der Schrift“, widmet Vf. den Hauptblock seiner Studie S. 86–381. Er behandelt zunächst S. 86–130 „Die Katholisierung der Gestalt, Geschichte und Theologie des Paulus“ in Kol, Eph, 2 Thess, Past, Apg, Überarbeitung der Paulusbriefe, dann S. 131ff „Die Katholisierung des gesetzlich-apokalyptischen Judenchristentums“ in Lk-Apg, Mt und Mk, dann S. 227ff „Die Katholisierung des gnostischen Enthusiasmus“ in Joh, 1–3 Joh, Apk; schließlich S. 257ff „Die übrige literarische Produktion des Frühkatholizismus“ (Hebr, 1 Petr, Jak, Jud, 2 Petr und Apost.Väter).

Sch. legt also im Grunde eine komplette Theologie des Neuen Testaments vor, freilich unter dem exklusiven Gesichtspunkt des Aufspürens von Frühkatholizismus in sämtlichen Schriften des NT. Hier kann nun nicht jede einzelne Auffassung zu jeder einzelnen Schrift des NT behandelt werden. Der aus der Lektüre gewonnene Eindruck mag dahingehend formuliert werden, daß Vf. restlos alle Angaben zu den einzelnen Schriften des NT seinem großen, alles beherrschenden Apriori gewaltsam unterordnet, nämlich überall im NT, selbst bei Paulus, gravierendsten Verdacht auf frühkatholische Dekadenz zu schöpfen. Je mehr sich Vf. in diese Idee frühkatholischer Entstellung des reinen Christusevangeliums hineinsteigert, um so mehr Frühkatholizismus stöbert er im NT auf. Am Schluß drängt sich wirklich die Frage auf, ob für Sch. die „Mitte der Schrift“ überhaupt noch in der Schrift zu suchen ist, oder ob sie nicht die Chimäre eines theoretischen Postulats, ein abstraktes Prinzip „reines Rechtfertigungsevangelium“ ist, das nicht im, sondern außerhalb des Kanons liegt. Fragt man dann noch nach dem Bezug zwischen irdischem Jesus und einer so abstrahierten „Mitte der Schrift“, so wird man selbst den irdischen Jesus nicht von frühkatholischen Tendenzen freisprechen können, vielmehr den ersten Abfall von seiner eigenen reinen Reich-Gottes-Predigt bei ihm selbst konstatieren müssen, wenn er die mitmenschliche Tat als Kriterium echter Frömmigkeit versteht, damit aber ähnlich wie der Jak den reinen Rechtfertigungsglauben bereits desavouiert.

Die über das NT hinausgehende Prüfung der Apostolischen Väter auf Frühkatholizismus hin (307–381) hält Vf. deswegen für notwendig, weil „ihre Theologie sich grundsätzlich in nichts von den frühkatholischen Schriften des NT unterscheidet“ (307). Beachtlich das Schlußurteil des Vf.: Die Apostolischen Väter beanspruchen Paulus, „auch wenn sie wie der gesamte Frühkatholizismus und Katholizismus aller Zeiten von seiner Apokalyptik, seiner Rechtfertigungsbotschaft und Charismenlehre so gut wie nichts mehr verstanden haben“ (381). Das Häufchen derjenigen, die die vom Vf. deklarierte „Mitte der Schrift“ also gefunden und gelebt haben, schmilzt immer mehr zusammen.

Auf diese große Sichtung des ntl und frühpatristischen Materials läßt Vf. noch einen fünfzig Seiten starken dritten Teil der Studie folgen, und zwar mit dem Titel: „Der Frühkatholizismus im NT als Herausforderung an den Protestantismus“ (384–433). Bei der Lektüre dieses letzten Teils des Buches stellt sich nun bald heraus, daß das Finale nicht so sehr der Herausforderung des Protestantismus, als vielmehr der Destruktion des Kanons als solchem und letztlich der ntl Theologie überhaupt gilt. Der Vf. legt die Axt an die Wurzel: „Die Kriterien bei der Auswahl der kanonischen Schriften sind falsch und unzureichend“ (397); „Aus denselben inhaltlich-theologischen Gründen unterliegen nicht nur das Symbolum Romanum, sondern ebenso der neutestamentliche Kanon und die bischöflichen Amtsträger als eigentliche Normierungsinstanzen dem Einspruch des paulinischen Evangeliums“ (399).

Sch. geht es also nicht allein um einen innerexegetischen Streit um die Festlegung dessen, was „Mitte der Schrift“ sein kann, sondern ihm geht es um die totale Demontage von Kanon und Credo, von Lehramt und apostolischer Sukzession als verdammungswürdige Typika katholischer Ekklesiologie. Daher ist dieses neue Buch von Sch., auch wenn es sich als Herausforderung an den Protestantismus betitelt, eigentlich doch eine für unsere Epoche merkwürdige Abrechnung mit dem Katholizismus. Das wird zum Schluß des Buches recht offen ausgesprochen. Für den Exegeten Sch. bleibt am Schluß nur ein Paulus, der, man höre und staune, „frühprotestantische Gemeinden in Asien und Europa gegründet hat“ (400). Der „wahre Protestantismus ... protestiert mit Nachdruck gegen die frühkatholische Vereinnahmung der paulinischen Briefe, der paulinischen Theologie und damit des einzigen Zeugen des Frühprotestantismus im frühkatholischen Kanon ... Der frühkatholische Schriftenkanon ist also für die Reformationskirchen nicht sakrosankt, sondern das Produkt der confusio hominum“ (400).

In Ausführung seiner programmatischen Destruktion des Kanons sieht sich Vf. nun veranlaßt, auch bei den Katholiken nachzusehen, ob sich in deren Reihen ähnliches tut. Er bringt völlig eklektizistisch einige Sätze von P. Lengsfeld, N. Appel, K. H. Schelkle, H. Küng, F. Mußner, J. Blank, R. Schnackenburg, W. Trilling und Papst Paul VI., ohne deren Ausführungen exakt zu referieren. Aber die theologischen Bemühungen all dieser katholischen Autoren sind laut Vf. „schließlich nur als Theaterdonner und Schattenboxen einzustufen“ (426). Denn „diese permanente Ablehnung einer Bestimmung der Mitte der Schrift von Seiten Roms ist und bleibt aber de facto eine Illusion“ (427). Das ist freilich keine noble Art, ökumenischen Dialog zu führen.

II

Hat diese Vorstellung des Gesamtentwurfs der Studie von Sch. bereits die eigentliche Stoßrichtung erkennen lassen, so sollen nun zum Ansatz und zur Durchführung einige Beobachtungen folgen. Im Einzelnen muß zur Argumentation und zur Diktion der Arbeit folgendes gesagt werden: Nach Ansicht des Vf. wirkt es auf protestantische Christen ausgesprochen schockierend, wenn sie mit der exegetischen Fachwelt immer mehr und deutlicher erkennen, daß der Frühkatholizismus nicht erst die Theologie der nachntl Ära infiziert hat, sondern schon mitten im ntl. Kanon das reine Rechtfertigungsevangelium verschleiert hat. Die Angst, daß damit die römisch-katholische Kirche und Theologie sich nicht nur auf die spätere Tradition, sondern auf den ntl. Kanon selbst berufen kann, beunruhigt die aus der Reformation herkommende Christenheit zutiefst, meint Sch. (10). Doch, so versichert er, besteht zu solcher Angst eigentlich gar kein Grund, weil „der Frühkatholizismus als Entstellung der wahren Stimme des Evangeliums“ heute durch die kritische Exegese wie die des Vf. demaskiert und die kontroverstheologische Bedeutung des „Katholischen“ im NT ins rechte Licht gerückt wird (11). Die frühkatholischen Tendenzen im NT, aus „existenzgefährdendem Kampf gegen den gnostischen Enthusiasmus geboren, wurden von der katholischen Kirche zu metaphysischem System und zu grandiosem, aber geschichtslosem Prinzip proklamiert“ (12), und diese schon von Luther empfundene Grundahnung soll in dieser Studie von Sch. „unter revolutionär veränderten Verstehensbedingun-

gen" (12) aktualisiert werden und ins theologisch-kirchliche Gegenwartsbewußtsein der evangelischen und ökumenischen Christenheit eingebracht werden.

Daß diese „revolutionär veränderten Verstehensbedingungen" gar nicht so revolutionär sind, wie Vf. angibt, wird im Verlauf der Studie immer deutlicher, wenn sich nämlich mehr und mehr herausstellt, daß Vf. im Grunde nur einen extrem radikalisierten reformatorischen Theologieansatz vertritt, diesen von einem ausgeprägt antikatholischen Lutherbild ableitet und, bewußt blind für alle sachlichen Annäherungs- und Verstehensversuche zwischen reformatorischer und katholischer Christenheit und Theologie, hermeneutische Bastionen aufrichtet, wo sie eine ernsthafte ökumenische Theologie der letzten Jahrzehnte schon längst geschliffen hat. Revolutionär ist daher an der Grundthese und Ausarbeitung des Buches von Sch. nicht etwa der konsequent radikale reformatorische Ansatz beim „Sola fide", „Sola scriptura" und „Solus Christus" Luthers, worüber noch zu sprechen sein wird, sondern eher die für alle ökumenisch-konziliant eingestellten evangelischen wie katholischen Theologen und Laien ernüchternde Tatsache, daß eine solche ausgesprochene Kampfschrift aus der Feder eines evangelischen Ordinarius heutzutage überhaupt noch möglich ist und tatsächlich geliefert wurde. Wenn diese Studie und der hinter ihr waltende Geist nur das einsame Credo eines die Zeichen der Zeit verkennenden protestantischen Einzelkämpfers wäre, dann könnte man sie als theologiegeschichtliches Requisit in ihrer voraussichtlichen Wirkungslosigkeit bewundern, wenn sie aber Sprachrohr eines latenten Konsenses im breiten reformatorischen Kirchenvolk und seiner gegenwärtigen Führung sein sollte, wie Vf. wenigstens behauptet, wie der Rezensent aber nicht glauben will, dann bewahre uns Gott einerseits vor ökumenischer Euphorie und andererseits vor ökumenischer Verzweiflung.

Verzweifeln kann man nämlich über eine christliche Exegese, die in der gegenwärtigen Weltlage wirklich nichts besseres zu tun hat, als alte konfessionelle Gräben unaufhörlich zu vertiefen und längst überholte und vernünftig überbrückte Mißverständnisse neu aufzuwärmen und am Kochen zu halten. Die erklärte Stoßrichtung dieser Studie von Sch. geht am Kairos christlicher Theologie und Exegese vorbei, weil sie hilft, die christlichen Kirchen zu zersplittern, weltunwirksam zu lassen und damit den Text der Schrift und ihre Mitte zu Fruchtlosigkeit verurteilt. Angesichts großer Aufgaben der christlichen Kirchen im Kampf für Solidarität und Gerechtigkeit, auch im Hinblick auf die Dritte Welt, wirkt eine solche, die Einheit der Kirche von innen heraus zersetzende exegetische Studie nicht nur anachronistisch, sondern geradezu schicksalhaft gefährlich. Die der Konzeption von Sch. zugrundeliegende Ekklesiologie einer kanonlosen, unkatholischen, kirchenfreien und letztlich sogar jesusfreien „Mitte der Schrift" kann nicht nur als hermeneutisches Desiderat antikatholischer Affekte des Vf. verharmlost werden, sondern muß in ihrer fatalen Tendenz zur Selbstzerfleischung christlicher Kirchen erkannt werden. Die scharfe und oft ins Verletzende ausfällige Sprache des Vf. verrät sein polemisches Sendungsbewußtsein. Er versperrt sich dadurch den klaren Blick für heute notwendige und weithin anerkannte hermeneutische Erkenntnisse und gelangt daher auf der ganzen Linie seines Themas zu massiven Fehlinterpretationen.

Daß man in der katholischen Theologie heute ein neues Bild von Luther, von der Reformation, vom „Sola scriptura" und von der zentralen Bedeutung der Rechtfertigungslehre für den christlich-katholischen Glauben pflegt, hat Sch. nicht wahrgenommen. Daher operiert er im Grunde in seiner Polemik mit konventionellen bis antiquierten Waffen, so daß sein Schuß vor den Bug der römisch-katholischen Kirche nicht mehr allzu viel Erschütterung auslösen kann. Denn katholische Exegese und Theologie sieht die Probleme um „Mitte der Schrift" und „Sola Scriptura" sowie die ganze Problematik „Schrift-Tradition" heute differenzierter, als Sch. es für möglich hält. Der römisch-katholische Christ, vor allem aber der Exeget, vermag sich im Spiegelbild von Sch. nur noch als Karikatur zu erkennen. Das verwundert nicht, wenn man sich als protestantischer Ordinarius großzügig des Studiums katholischer Fachliteratur enthebt. Hätte Sch. auch nur einmal J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: Offenbarung und Überlieferung, Quaest. Disp. 25, Freiburg 1965, 25–69 gelesen, dann hätte er sich drei Viertel seiner Kritik an der angeblichen katholischen Inkonsequenz „Schrift und Tradition" sparen können. Hätte er dann noch die ausgezeichnete Studie von W. Trilling, „Sola Sriptura" und „Selbstauslegung der Schrift" im Licht der Exegese, in: Festgabe E. Kleineidam, hrsg. v. F. Hoffmann, Leipzig 1969, 49–72 studiert, dann hätte er sein Buch wohl anders schreiben müssen. Aber offensichtlich ist beim Vf. ein offener Dialog mit dem katholischen Partner gar nicht erwünscht, um ja nicht die Selbstsicherheit des eigenen Apriori zu gefährden.

Vf. charakterisiert die „drei grundstürzenden Positionen der Reformation" als „drei revolutionäre Erkenntnisse" (12):

1. „Die Proklamation der Alleinherrschaft der Schrift mit dem alles Bisherige zertrümmernden schlagwortartigen Schlachtruf: ‚Allein die Schrift' (sola scriptura als erste reformatorische Exklusivpartikel) – und nicht die Bevormundung der Schrift durch die kirchliche Tradition in Gestalt der Päpste und Konzilien. ... Die Reformation beginnt im Widerspruch zur römischen These: Schrift und Tradition! ... Entscheidend ist hierbei die Feststellung, daß es eindeutig um Herrschaftsverhältnisse geht. Galt bis zur Reformation die Beherrschung und Vereinnahmung der Schrift durch die kirchliche Tradition, als deren Hüter sich die in apostolischer Sukzession stehenden Bischöfe mit der scheinbaren Unfehlbarkeit ihres bischöflichen Lehramtes verstanden, so proklamiert Luther die Alleinherrschaft der Schrift über alle kirchliche Tradition. ... Die Schrift bedarf darum auch keines Auslegers, sondern sie ist ‚selbst ihr eigener Ausleger'" (12–13).

2. „Die radikale Ablehnung Luthers der altkirchlichen und mittelalterlichen Methode des vierfachen Schriftsinnes ... Reformatorische Theologie ist durch Luther primär historisch-kritische Exegese, die durch alle kirchlichen Auslegungstraditionen zum Urtext vorstößt ... Aller willkürlichen Schriftauslegung war damit ein für allemal ein Riegel vorgeschoben ... Die neutestamentlichen Begriffe werden aus ihrer römisch-katholischen Umklammerung gelöst und der Philologie grundsätzlich der Weg frei gemacht ... Reduktion auf den klaren, reinen und einfältigen Schriftsinn der biblischen Texte ..." (14).

3. „Die zweifellos wichtigste Entdeckung der Reformatoren jedoch war nicht nur die endgültige Auflösung der bis dahin herrschenden Identifikation von Kanon und kirchlicher Tradition, sondern auch der von Schrift und Evangelium, von Neuem Testament und Geist. Das war konsequent! ... die Schrift unter rücksichtsloser Aus- und Abblendung der römisch-katholischen Scheinautoritäten auf sich selbst gestellt ... mußte die formale Autorität des neutestamentlichen Kanons kritisiert werden ... mit seinem genuin reformatorischen Programm „Kanon im Kanon" war die Variabilität des ntl Kanons, ja der unversöhnliche Gegensatz seiner Theologien entdeckt und steht jetzt Geist gegen Geist: der Jakobus-, Judas-, Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes auf der einen, und die Paulusbriefe auf der anderen Seite. Aber da der von der altkatholischen Kirche geschaffene und tradierte Kanon keineswegs identisch ist mit dem Evangelium des Christus, wendet sich dieser Maßstab gegen das Neue Testament selbst. Die Existenz einer Schrift im ntl Kanon besagt noch lange nicht, daß sie auch evangelisch und nicht primär katholisch ist. Vielmehr muß auch die Schrift von ihrer sachlichen Mitte, von dem, was ‚Christus treibt', und also vom Evangelium der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben und nicht des Frommen aus Werken her verstanden, kritisiert, ausgelegt und verkündigt werden" (15).

Der Ausführung dieses dreifachen reformatorischen Materialprinzips, nämlich der kanonkritischen Herausarbeitung des paulinischen Christusevangeliums als „Mitte der Schrift", widmet Vf. den Hauptteil seiner Studie S. 86–381. Zuerst beschreibt er ziemlich oberflächlich die Prinzipien reformatorischer Schrifthermeneutik und belegt die bekannte Kanonkritik Luthers aus den Quellen (15–24). Luthers Urteil zum Jak ist bekannt: „Eine recht stroherne Epistel ... der Papisten Epistel ... keine Silbe hat er von Christus ... ich werde einmal mit dem Jeckel (= Jakobus) den Ofen heizen." Soweit Luther. Sch. ist nun theoretisch durchaus zu einer Lutherkritik in der Lage: „Dabei ist durchaus zuzugeben, daß Luther als der kühnste der Reformatoren die mit der Entdeckung des ‚Katholischen' im ntl. Kanon entstandenen Probleme weder in ihrer ganzen Radikalität erkannt noch theologisch hinreichend durchreflektiert hat.... Deshalb kann keiner heute Luthers Urteile ohne weiteres übernehmen oder gar wiederholen, ... weil sie selbstverständlich aufgrund der Ergebnisse der modernen Schriftforschung zu revidieren sind" (26).

Aber diese beteuerte Bereitschaft zu einer längst fälligen Luther-Revision verläuft bei Sch. leider nur in einer Richtung, nämlich die nicht genügend durchreflektierten Ansätze Luthers zu radikalisieren und bis in extremste Konsequenzen auszuspinnen, während eine sachliche Hinterfragung lutherischer Ansätze und Ideen überhaupt nicht in Frage kommt. Auf dem selben Thron, von dem Papst und römische Tradition gestürzt wurden, sitzt jetzt ein Luther mit seinen drei dogmatisierten particulae exclusivae (sola scriptura, sola fide, solus Christus), der vom Vf. weder

in den Horizont gegenwärtiger theologischer Hermeneutik noch in ein fundiertes Sachgespräch über die tatsächlich für alle christlichen Kirchen anstehenden und drängenden Fragen um Einheit des Kanons, Pluralität der Theologien im Neuen Testament, Mitte der Schrift, Kanon im Kanon usw. übersetzt werden kann. Diese Umsetzung Luther'scher Anliegen in einen am heutigen hermeneutischen Kenntnisstand orientierten Wissenschaftsdialog vermag der Autor Sch. nicht zu leisten.

Deshalb sucht man in seinem Buch vergebens nach einer positiven und konstruktiven Weiterführung der Ansätze von Luther in die heutige Diskussion um Kanon und Tradition. Der Vf. erschöpft sich im radikalisierenden Repetieren einer im Kern heute entschärften Traditionskritik Luthers, ohne zu den hinter Luthers Kritik stehenden Sachfragen vorzustoßen oder sie einer Lösung näherzubringen. Die Studie von Sch. ist weder in der Traditions- noch in der Kanondebatte auf dem Stand der Zeit und muß daher als Ausfall im theologischen Fachgespräch über Tradition, Kanon, Mitte der Schrift und Auslegungsautorität notiert werden. Wenn auch im Rahmen einer Buchbesprechung diese außerordentlich schwierigen Fragen nicht genügend behandelt werden können, so soll doch auf folgende Überlegungen nicht verzichtet werden:

Was heißt „Sola scriptura"? – Die Schrift des NT ist eine von der Kirche autoritativ als Kanon abgegrenzte Textsammlung. Die Texte dieser Sammlung sind samt und sonders sprachliche Zeugnisse von an Jesus Christus interessierten und über ihn sprechenden, ihn interpretierenden Menschen. Die „scriptura" ist also eine in sich heterogene Sammlung von Interpretationen des Jesusphänomens, deren heterogene Inhalte und Tendenzen in dem einen Punkt zusammengehalten werden, daß sie sich alle als Aussage über Jesus Christus verstehen. Ob Jesus Christus in einer Interpretation eines ntl Zeugen richtig interpretiert ist oder nicht, konnte nur der Konsens der die Intention Jesu bewahrenden und auslegenden Primärzeugen entscheiden. Von daher ist nicht erst der Kanon, sondern schon die Größe „scriptura" selbst Produkt eines soziologisch kontrollierten Sprechens über das Jesusphänomen. Schon von Anfang an konnte nicht beliebig und willkürlich über den irdischen Jesus und dann über den auferstandenen Jesus Christus referiert werden. Es gab von Anfang an, schon vor Ostern, im Spektrum möglicher heterogener Jesusinterpretationen eine soziologisch notwendige Instanz selektiver und kontrollierender Funktion, die, wenn man vorgreifend so formulieren darf, den „ekklesialen" Faktor in der Entstehung, Zulassung und Wertung primärer Jesusinterpretationen darstellt. Eine im soziologisch freien Raum schwebende Größe „scriptura" gab es sprachgeschichtlich nie und ist kommunikationsanalytisch ein Unding. Es gab immer nur ein Sprechen und Texte von am Jesusphänomen interessierten Zeugen, die sich bei fortschreitender Differenzierung der urgemeindlichen Kommunikationsverhältnisse des Sprechens über Jesus soziologische Mechanismen der Kontrolle, der Kontinuität und der Identität zwischen Jesusintention und Jesusinterpretation schaffen mußten. Nur dieser ekklesialen Kontrolle im frühesten Stadium ist es zu verdanken, daß einige Zeugnisse über Jesus bewahrt wurden, andere ausgeschieden wurden und schließlich auch das paulinische Zeugnis Heimatrecht im Kanon erhielt. Selbstverständlich ist dann die Kanonbildung im ersten bis dritten Jahrhundert, die ja faktisch noch nicht abgeschlossen ist in ökumenischer Hinsicht, ebenfalls Ergebnis dieser ekklesialen Kontrolle über die authentische Versprachlichung des Jesusphänomens durch Primärzeugen.

Luther konnte im Horizont des damaligen Reflektionsstandes weder die kommunikationstheoretischen Implikationen des durch das Jesusphänomen initiierten Sprachprozesses, der zum NT und letztlich zur christlichen Theologie führte, noch die soziologisch notwendigen Regelmechanismen einer an Kontinuität, Identität und Applikation der originären Jesusintention interessierten Sprachgemeinschaft überblicken, und Sch. tut das ebensowenig.

Nun wird man Luther zugestehen, daß er vor 400 Jahren von solchen hermeneutischen Problemen noch nichts wußte, während man inzwischen ja doch in der evangelischen und katholischen Theologie erkannt hat, daß die Standpunkte der Reformatoren und der römischen Tradition des Katholischen sich in vielem näher sind, als manche es wahrhaben wollen. Heute weiß auch jeder aufgeschlossene katholische Theologe, daß die Größe „Schrift" selbst Produkt eines sich über siebzig Jahre, von der Spruchquelle über die Synoptiker, Paulus bis hin zu Johannes und 2 Petr hinziehenden Sprachprozesses ist, so daß die Schrift selbst nur als sprachlich gewordene und vertextete Tradition verstanden werden kann. Vgl. dazu vor allem J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 1965, dann aber vor allem auch K. Rahner, Heilige Schrift und Tradition, in: Schriften zur Theologie VI, 121–138 (1963). Wird die „scriptura" aber selbst als historischer Sprachprozeß und damit als Tradition gesehen, dann hebt sich die klassische Antithese „Schrift gegen Tradition" auf und die ekklesiale Kontinuität zwischen der Schrift-Tradition und der Auslegungs-Tradition muß stärker betont werden. Ist aber die Schrift in sich Tradition, dann kann der in der „scriptura" anhebende, im Textbestand des ntl Kanons konsolidierte Traditionsprozeß des Sprechens über Jesus aber nicht willkürlich am Ende des Kanons abgebrochen werden, sondern das Jesusphänomen muß weiterhin in einem kontinuierlichen ekklesialen Sprachprozeß interpretiert und bezeugt werden, jetzt freilich auf der unüberholbaren Basis des ntl Primärzeugnisses jeder Jesusinterpretation und unter der Kontrolle des die „scriptura", den Kanon und die Jesus-Verkündung verantwortenden Kirche.

Schrift, Kanon und Kirche müssen also in ihrer sprachgenetisch-soziologischen Verflochtenheit gesehen werden, so daß jede Alternativsetzung einzelner Etappen, Stufen oder Größen in diesem in sich kohärenten Sprachprozeß eine unhaltbare Fixierung auf sprachgeschichtlich nicht vorhandene Sicherheiten bedeutet. Die „scriptura", wie Luther sie als traditionslose und kirchenexterne Größe konzipierte, gab es nie und wird es nie geben, weil die „scriptura" des NT allen textpragmatischen Prozessen ausgesetzt ist und allen hermeneutischen Regeln des Verstehens und Interpretierens untersteht wie jeder andere Text auch. Da jede Schrift aber textgenetisch eine am Sprechen dieses Textes interessierte Kommunität voraussetzt, ist für das NT per se das ekklesiale Element mit all seinen Implikationen der Sprachkontrolle, der kanonischen Abgrenzung und der Auslegungsautorität postuliert. Das Verstehen eines Textes im textpragmatischen Konfliktfeld der Interpretationen stellt sich notwendigerweise als ein politisch-sozialer Vorgang legitimierender und exkommunizierender Textinterpretation dar. Ein Text kann nie im gemeinschaftsleeren Raum entstehen oder verstanden werden. Wo ein Text aber der notwendig pluralen Interpretation von Gemeinschaft ausgesetzt ist, muß die Auslegungsautorität in Funktion treten, um die Identitität des primären Textwillens zu wahren und die Konstanz der im Text investierten Sprachintention des Primärsprechers zu garantieren. Das Funktionieren von Texten in Interessengemeinschaften setzt ganz bestimmte Strukturen auslegender Autorität voraus, die von den Verfechtern des protestantischen „sola scriptura" stärker berücksichtigt werden müßten.

Damit ist aber nun auch gleichzeitig zu betonen, daß auch in der katholischen Theologie der Ort, die Rolle und die Bedeutung der Hl. Schrift als kirchenkritisches Prinzip und als oberste normative Instanz für das Lehramt im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr stark betont worden sind. Schon 1963 verwies K. Rahner auf „die Pflicht, das evangelische Sola-scriptura so ernst wie möglich zu nehmen", die heute „gegenüber der Glaubenserfahrung und der Theologie unserer evangelischen Mitchristen" besteht (Ges. Schriften VI, 133). J. Ratzinger hat das Recht des „Sola scriptura" noch schärfer herausgearbeitet in seinem Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (Das Zweite Vat. Konzil, Bd II, 518.520). Dennoch bleibt ein exklusives „Sola scriptura" ohne ausreichende Berücksichtigung seiner ekklesialen Implikationen ein sprachgenetisches und soziologisches Postulat, das textpragmatisch irreal ist. Neue sprachsoziologische Aspekte betreffs der Spannung zwischen Identität und Verfremdung, zwischen Kontinuität und „Reformation" bzw. Revolution müssen in die Überlegungen um das Zueinander von Schrift, Tradition, Lehramt und Kirche miteinbezogen werden. Nur Luther von 1542 repetieren führt in der Sachproblematik nicht weiter, wenn nicht die Luther'schen Ansätze mit modernen Mitteln weitergeführt werden, wie Sch. es zwar fordert, aber nicht tut.

Was heißt „Solus Christus"? Jesus Christus begegnet uns mit seiner ipsissima intentio (W. Thüsing) im Text des NT. Aber dieser Text vermittelt nicht den ganzen Christus. Aus vielfältigen kommunikationsanalytischen Überlegungen heraus konnte sich der Christus nicht totaliter und endgültig in den Text des NT vermitteln, worum die ntl Zeugen schon wußten. Aus diesem Grund rechnet die johanneische Christologie bereits mit einer späteren Parakletfunktion in und für Kirche, wobei der Geist Jesu die Kirche und die Jünger in all das einführen soll, was der irdische Jesus nicht mitgeteilt hat und was die Primärzeugen des irdischen Jesus jetzt noch nicht beantworten können. Der „Solus Christus" ist also einmal im Sprechen der „scriptura" anwesend, dann aber auch im Sprechen des Parakletzeugnisses der Kirche, die die ipsissima intentio Jesu stets neu aktualisieren und applizieren muß. Auch hier im „Solus Christus" kann der ekklesiale Faktor nicht eleminiert werden, so als ob Christus direkt zum hörenden Menschen, an der Kirche und am Kanon vorbei, sprechen würde und könnte. Auch hier wieder die Frage an die Reformatoren nach der praktischen Wirkweise eines ekklesial separaten, aber auch extrascripturären „Solus Christus", der soziologisch und sprachgenetisch im freien Raum hängt.

Dieses Defizit an soziologischem Bewußtsein und sprachanalytischer Hermeneutik bildet einen beträchtlichen Mangel am Ansatz und an der Durchführung der Studie von Sch. Daher gelingt es ihm in keinem einzigen Punkt, über altbekannte Positionen reformatorischer Kritik am Katholischen hinauszuführen. Was stellt sich der Vf. etwa bei folgendem Satz vor: „Der 27-Schriften-Kanon hat sich also nicht selber durchgesetzt, sondern ist in einem nicht immer durchsichtigen Prozeß entstanden ... und von der altkatholischen Amtskirche autoritativ festgelegt worden, die zu guter Letzt auch noch den Auslegungsschlüssel dazu lieferte" (395). Wie malt sich der Theologe Sch. aus, wenn sich

„ein Kanon selber durchsetzt", so ganz ohne politische, soziologische und gesellschaftsrelevanten Implikationen? Ein „Kanon" ist doch ein Textbestand, wie soll sich aber ein Text „selber durchsetzen" ohne gesellschaftlichen, in diesem Fall ekklesialen Konflikt der Interpretationen? Wie soll aber ein Text ekklesialer Gemeinschaft überhaupt möglich sein, wenn nicht eine Autorität wie auch immer „den Auslegungsschlüssel dazu liefert"? Die textpragmatische Funktion von Auslegungsautoritäten ist hier völlig ausgeklammert. Die Studie von Schulz verwendet das traditionelle Vokabular reformatorischer Kritk, ohne diese Begriffe auch nur im geringsten auf ihre sozial-ekklesialen Prozeßinhalte hin zu befragen. Überhaupt leidet die ganze Hermeneutik dieser Studie von Sch. an einem eklatanten soziologischen Defizit, indem die gesellschaftlichen Prozesse, die zu Schrift, Kanon, Auslegung und Verstehen führen, sowie die dafür notwendigen Funktionen von Autorität und Tradition von vornherein nicht realisiert werden.

Schließlich zur 3. Exklusivpartikel „Sola fide": Daß aus Tod und Auferstehung Jesu Christi soteriologisch der Glaube an die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade und „umsonst" resultiert, ist eine von der vorreformatorischen Catholica festgehaltene, unter dem Einfluß der Gegenreformation in Vergessenheit geratene und teils sogar bekämpfte, aber seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil doch wieder klar und deutlich hervorgehobene und betonte dogmatische Aussage der römisch-katholischen Theologie, die auch katholischerseits als eigentliche „Mitte der Schrift" voll und ganz akzeptiert ist und eigentlich seit Jahren schon kein kontroverstheologisches Thema mehr darstellt. Von daher wundert es einen, daß Sch. auch in diesem Punkt noch so polemisch beharrt. Die Rechtfertigungslehre sola fide et gratia ist heutzutage wieder katholisch wie vor der Reformation, vgl. dazu etwa F. Mußner, Petrus und Paulus – Pole der Einheit, Freiburg 1976. Freilich muß man das „Sola fide" mit seinem paulinischen wie gesamtntl Ruf zur helfenden sozialen Tat sehen. Heutige Exegese weiß darum, daß auch in den synoptischen Evangelien die Rechtfertigungslehre vorhanden ist, daß sie auch in der Apg den Ton angibt, daß Paulus mit seiner Rechtfertigungslehre auf der ganzen Linie urkirchlicher Theologiegeschichte letztlich gesiegt hat. Auch in der johanneischen Theologie wie im Hebräerbrief hat sich das paulinische Rechtfertigungsprinzip letztlich durchgehalten, wenn auch sprachlich stark modifiziert und den neuen Zeitverhältnissen angepaßt.

Im Grunde hat keine Schrift des ntl Kanons den irdischen Jesus in seiner Intention und dessen Interpretation in der paulinischen Rechtfertigungslehre verraten oder aufgegeben, wenn auch das sprachliche Gewand dieser Rechtfertigungslehre von Fall zu Fall wechselt. Auch für die Paulustradition in den Pastoralbriefen haben wir heute wieder mehr Gespür, wie kürzlich P. Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe, Graz 1977, herausgearbeitet hat. Und was die Bewertung des Jakobusbriefes angeht, so hat F. Mußner, Der Jakobusbrief, Freiburg ^{3}1976 und ders., Der Galaterbrief, ^{3}1977 überzeugend gezeigt, daß Jak eben kein Abfallprodukt frühkatholischer Dekadenz ist, sondern das paulinische „sola fide et gratia" trotz allem Insistieren auf der Notwendigkeit von Werkfrömmigkeit voll und ganz bewahrt hat. Aber die differenziert abwägenden Urteile eines Autors wie etwa F. Mußner fanden keinen Eingang in die schmissigen Pauschalurteile des Vf., so daß sich in Detailfragen eine weitere Auseinandersetzung mit Einzelthesen von Sch. nicht mehr lohnt, wenn er Gesprächspartner nicht wahrnehmen will. Die Art und Weise, wie er S. 71f den Standpunkt von F. Mußner in der Frage des „Sola fide" im Jakobusbrief oberflächlich referiert und als „Scheinprophetie" abqualifiziert, lädt kaum zum weiteren Gespräch ein. Auch das saloppe Referat über den derzeitigen Stand der römisch-katholischen Exegese S. 68, 406, 423ff geht in dieselbe Richtung polemischer Effekthascherei und unseriöser Stimmungsmache.

Nun noch einige Bemerkungen zu Einzelfragen: Lukas ist für den Vf. der Exponent der frühkatholischen Geschichtskonstruktion, obwohl W. G. Kümmel schon 1969 in seinem Vortrag „Lukas in der Anklage der heutigen Theologie" gegen dieses Lukasbild ankämpfte. Aber Vf. setzt das lukanische Doppelwerk erst um 130 n. Chr. an, um zum Ziel zu kommen (132). Dem Lukasprolog wird Vf. auch wohl kaum gerecht, wenn er dessen Vorhaben nur darin sieht, durch falsche historische Sicherheit den freien Glauben abzusichern und zunichtezumachen. Hier müßte man mit Vf. über das Verhältnis von Glaube und Geschichte sprechen, um das legitime Vorhaben des Lukas näher zu erfassen. Ob „die lukanische Ethik in diametralem Unterschied zu Paulus" steht, weil „der Imperativ Vorbedingung für die künftige, nicht Konsequenz der geschehenen Rechtfertigung (so Paulus) ist" (156), wage ich zu bezweifeln, weil auch Lukas die bedingungslose Annahme des Menschen aus Glaube und Gnade bejaht und sich der Imperativ als Antwort des Menschen auf Gottes Liebe ergibt.

Daß für Mt der irdische Jesus die nova lex des Frühkatholizismus gebracht hätte, indem er „radikal das gesamte atl spätjüdische Ritualgesetz ablehnte und allein das Sozialgesetz gelten ließ" (183), ist wohl gar nicht so eindeutig wie behauptet. Denn für das atl wie für das Jesus zeitgenössische Judentum hatte das Ritualgesetz durchaus soziale Implikationen und umgekehrt, so daß die kategorische Trennung von Ritus und Sozialbereich kaum auf den mattäischen Jesus zurückprojeziert werden kann. Vielmehr besteht die nova lex Jesu auch im Mt-Ev. in der Verwesentlichung der Tora auf ihre Heilsfunktion für Menschen hin. Jesus läßt jene Gesetze gelten und vertieft sie, durch die Menschen eschatologisches Heil erfahren, und er läßt jene fallen und bekämpft sie, durch die Menschen an ihrem Heil gehindert werden. Der Mensch und sein Heil im gnadenhaften Bejahtsein durch Gott und Mitmensch ist auch im Mt-Ev. Kriterium der Ethik Jesu.

Gnostizismus im Joh.-Ev. wird generell vom Vf. vorausgesetzt, ohne daß er die immerhin beachtliche Johannesinterpretation von R. Schnackenburg und deren Vorsicht gegen die gnostische Auslegung des Joh.-Ev. zur Kenntnis nimmt. Auch der Vorwurf gegen Hebr (260), durch „Ausblenden der sozialethischen Probleme ... ein negatives Kultverständnis" zu pflegen, trifft wohl kaum zu, wenn man die eindringlichen Appelle zum Durchhalten in der Verfolgung und zur Nachfolge im Leiden Jesu beachtet. Gerade Hebr predigt ein glaubensstarkes Durchhalten in der Welt, eine positive Bewältigung der politischen und schicksalhaften Widerwärtigkeiten durch Glaube.

Auch das Urteil zu Jak (287) „Zwischen Paulus und Jakobus gibt es demnach nur die theologische Alternative und den klassischen Einspruch des paulinischen Christusevangeliums gegenüber dieser frühkatholisch-römischen Theologie. Darum ist dieser Gegensatz weder einzubnen noch sachlich überbrückbar..." wiederholt unbelehrbar die altbekannten Positionen, ohne daß anderslautende Ergebnisse der sorgfältigen Textanalysen von F. Mußner, Der Jakobusbrief, ^{3}1976 berücksichtigt würden.

III

Die Frage nach der „Mitte der Schrift" ist für die ganze Christenheit ein wichtiges theologisches Problem. An ihm muß in ökumenischer Verantwortlichkeit gearbeitet werden. Das hier vorgestellte Buch von Sch. bringt dieses Problem nicht im geringsten einer Lösung näher.

Beachtliche Ansätze, auch katholischerseits, wurden gemacht, vgl. F. Mußner, Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Sicht, in: Catholica 15 (1961) 271–292; ders., „Evangelium" und „Mitte des Evangeliums". Ein Beitrag zur Kontroverstheologie, in: Gott in Welt. Festschrift f. K. Rahner, Freiburg, Bd I, 492–514; abgedruckt in: Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 159–177; I. Frank, Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon, Freiburg 1971; W. G. Kümmel, Das Problem der „Mitte des Neuen Testaments", in: L'Evangile hier et aujourd'hui. Festschrift f. F. J. Leenhardt, Neuchâtel 1968, 71–98; A. Stock, Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie, Zürich–Einsiedeln–Köln 1969; Ferd. Hahn, Das Problem „Schrift und Tradition" im Urchristentum, in: EvTh 30 (1970) 449–468.

Fragt man nach der „Mitte der Schrift", so sucht man die normative Sinnmitte des ntl Textcorpus, die Auslegungsregel für die Interpretation dieser Textsammlung. Weil es dabei immer um Fragen der Textbehandlung und Textanalyse geht, wird man wohl kaum umhin kommen, in Zukunft auch die für solche Textanalysen zuständigen Wissenschaften der Textlinguistik und Textpragmatik zu befragen, ob man in einem Textensemble überhaupt eine „Mitte" festlegen kann, wie man das machen muß, falls es überhaupt möglich ist, und was man dann mit der eventuell zu findenden „Mitte" praktisch anfangen kann. Mir scheint, daß wir bei der Suche nach dieser „Mitte der Schrift" erst am Anfang stehen und daß sich die Behauptung, daß es sie gibt und geben müßte, gar nicht so leicht beweisen läßt. I. Lonning („Kanon im Kanon". Zum dogmatischen Grundlagenproblem des ntl Kanons, Oslo–München 1972) kam immerhin am Schluß seiner ausgezeichneten Studie zu der Auffassung, daß „sich (innerhalb einer quantitativen Kanonproblematik) eine Formel wie ‚Kanon im Kanon' in sinnvoller Weise nicht unterbringen läßt" (270). Die Frage nach der „Mitte der Schrift" hängt eng zusammen mit der ganzen schwierigen Problematik eines kontrollierbaren Rekurses zwischen ntl Text und irdischem Jesus, mit der Spannung zwischen Primärrede Jesu und deren Rezeption und Wiedergabe durch die Primärzeugen, mit dem Problem des sprachlichen Funktionierens von „Tradition", mit der Frage nach der soziologischen Relevanz von kanonischen Textsammlungen für das Funktionieren von textbezogenen Kommunitäten, mit der Frage nach der Rolle von Autorität bei der kommunitären Auslegung von Texten. Die Frage nach der „Mitte der Schrift" muß wohl in Zukunft auf einem breiteren Hintergrund behandelt werden, als Vf. es tat. Der mit dem Titel „Mitte der Schrift" angedeuteten Sachproblematik wird das Buch von Siegfried Schulz in keiner Weise gerecht. Daran hinderte ihn schon seine aufdringliche Phobie des Katholischen.

Westermann, Claus: **Genesis 12–50.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. XXVIII, 126 S. (Erträge der Forschung, 48) kart. DM 27.– (Subskr. DM 15.50)

Im Jahre 1972 hatte Cl. Westermann bereits ein ähnliches Bändchen über die biblische Urgeschichte Gen 1–11 vorgelegt. Entsprechend dem Ziel der Reihe „Erträge der Forschung" bemüht er sich auch jetzt wieder, die Geschichte der Erforschung der Patriarchen- und Josef-Texte des Buches Genesis nachzuzeichnen und die wichtigsten Ergebnisse der Forschung zusammenzustellen.

Da die durch Gen 12–50 aufgeworfenen Probleme sehr vielschichtig sind, muß er den Stoff gliedern. Diese Gliederung ist allerdings nicht ganz konsequent. Er verzeichnet zuerst unter Seitenzählung mit römischen Ziffern die Forschungsliteratur zur ganzen Forschung an Gen 12–50 ohne die Literatur zur Patriarchenreligion (IX–XXVII) und teilt dann unter in Vorbemerkungen (1); A. Einleitung: Haupttypen der Erklärung der Vätergeschichten in den letzten hundert Jahren. Ergebnisse der Forschungsgeschichte (2–13); B. Die Traditionen von den Vätern in der Genesisforschung: I. Die literarische Gestalt der Vätergeschichten und ihre traditionsgeschichtliche Bearbeitung. II. Die vorliterarischen Traditionen (Sage, Mythos, Märchen). III. Die Bestandteile der Vätergeschichte: Abraham, Jakob und Esau, Josef-Erzählung (14–68); C. Erforschung von Umwelt und Zeit der Patriarchen: I. Allgemein. II. Das Problem der Zeit (Wanderungen, Länder und Völker des Vorderen Orients im 2. Jahrtausend). III. Lebensweise (Nomadische Lebens- und Wirtschaftsform; Familienrecht). IV. Die Namen der Patriarchen (69–93).

Nun folgt seltsamerweise unter D. Literatur zu Gen 12–50: Religion, Verheißung, Bund (94–96), und schließlich E. Zur Religion der Patriarchen: Einleitung. I. Drei Hauptphasen der Erforschung der Väterreligion. II. Der weitere Gang der Diskussion. III. Neuere Darstellungen der Väterreligion: 1. Der „Gott meines Vaters"; 2. Der Kult. IV. Die Geschichte der Erforschung der Verheißungen. V. Der Väterbund (97–123).

Besser wäre es gewesen, etwa so durchzugliedern: A. Allgemeine Fragen; B. Literarische und überlieferungsgeschichtliche Probleme; C. Historische Probleme; D. Religionsgeschichtliche Probleme. Jedem dieser Teile hätte man die Literatur voranstellen können. Dann hätten sich nicht soviele Überschneidungen und Wiederholungen ergeben, wie man sie jetzt auf Schritt und Tritt antrifft, was bei einem so kleinen Bändchen stört. Leider fehlt ganz ein Abschnitt „Theologische Fragen". Solche Fragen sind nur angedeutet im Nachwort (125f); ein solcher Abschnitt hätte besonders interessant werden können.

Dennoch muß man dem Vf. sehr dankbar sein für diesen kurzen und doch sehr instruktiven Überblick über die Forschung auf einem so wichtigen Gebiet der atl Exegese. Er skizziert nicht nur den Gang der Forschung, sondern auch die wichtigsten Einzelbeiträge objektiv und übersichtlich. Die umfangreiche Literatur ist in den beiden Literaturübersichten verzeichnet, so daß im Text selbst nur durch die Autorennamen und das Erscheinungsjahr darauf verwiesen zu werden brauchte. Jeder, der sich rasch über die behandelten Probleme orientieren will, wird hier eine praktische und zuverlässige Wegweisung finden. Vf. stellt dar, welches die besonderen Verdienste der einzelnen Forscher sind, verschweigt auch nicht die Schwächen ihrer Beiträge und stellt ihnen kurz seine eigene Meinung gegenüber, ohne diese dem Leser aufdrängen zu wollen, so daß sich jeder selbst ein Urteil bilden kann. Ob sich freilich seine eigene Grundauffassung, die Patriarchenerzählungen setzen die Kleinfamilie als Lebensraum voraus, halten läßt, wird man bezweifeln dürfen. Fast in allen Überlieferungsschichten findet man Erzählungen, die von zahlreichen „Knechten" wissen und die Patriarchen auch in enger Berührung mit der „größeren Öffentlichkeit" einer Stadt oder benachbarter Stämme schildern, so daß wohl die stammesgeschichtliche Interpretation der Erzvätererzählungen nicht als überholt anzusehen ist.

München Josef Scharbert

Notter, Viktor: **Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen.** Mit einem Geleitwort von Hellmut Brunner und Herbert Haag. – Stuttgart: KBW Verlag (1974). 191 S. (Stuttgarter Bibelstudien 68) kart. DM 18.–

Der in Formosa als Missionar wirkende Vf. hat sich seit vielen Jahren mit den ägyptischen Parallelen zu den biblischen Schöpfungstexten beschäftigt. Er hat selbst Ägyptologie studiert und blieb mit Exgeten und Ägyptologen in Deutschland und in Japan in engem Konakt. So konnte er es wagen, seine Beobachtungen in diesem Bändchen niederzulegen.

Vers für Vers von Gen 1,1–2,4, aber auch 2,5–7.20f überprüft er nach ägyptischen Parallelen und kommt dabei zu überraschenden, von den Fachexegeten kaum beachteten Übereinstimmungen. Der sog. Schöpfungsbericht von P weist dieselben Strukturelemente auf wie die ägyptischen Darstellungen der Theo- und Kosmogonie. Im Lichte dieser Parallelen erscheint Gen 1,1 als eine selbständige Aussage, wobei das heute so umstrittene *bᵉrē'šît bārā'* nicht als Nebensatz, sondern als Hauptsatz wiederzugeben ist. Das Chaos ist nicht ein vor der Schöpfung vorhandener Grundstoff, sondern reines Nichts. Wenn ein Ägypter Gen 1,1–3 gelesen hätte, hätte er seine eigenen Vorstellungen über die Schöpfung wiedererkannt: Gott erschafft Himmel und Erde, d. h. den Kosmos aus dem Nichts. Die einzelnen Schöpfungswerke im biblischen Text entsprechen den neun Urgöttern, auf die die Welt und ihre Teile zurückgehen. Die *rûaḥ 'elōhîm*, die über dem Urwasser schwebt, ist im Licht der ägyptischen Parallelen sicher nicht ein gewaltiger Chaossturm, wie heute viele Exegeten vermuten, sondern der mit Schöpfermacht ausgestattete Geist Gottes, ägyptisch der Ka des Schöpfergottes, dargestellt als fliegender Falke. Auch die Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes hat in Ägypten eine Parallele, wobei eindeutig die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch in der Geistbegabung und im Anteil an der Herrschermacht gesehen wird. Bei der Verteilung von acht Schöpfungswerken auf sechs Tage braucht man nicht nach einem älteren achtteiligen Schema zu suchen, das erst nachträglich in ein Sechstageschema gepreßt worden wäre, sondern man muß dieses Schema auf dem Hintergrund der ägyptischen Einteilung in drei Schöpfungsräume und drei Kategorien von Bevölkerung dieser Räume sehen. Dabei bilden auf der Seite der Räume Land, Meer, Wiesen („Kräuter") und Wälder („Bäume") und auf der Seite der „Bevölkerung" der Räume die Tiere und Menschen eine Einheit. Selbst für das Ruhen Gottes am siebten Tag findet Vf. Parallelen.

In einem Nachwort betont Vf., daß er keine Schlüsse ziehen will über historische Abhängigkeit des biblischen Schöpfungsberichts von bestimmten ägyptischen Texten, aber doch vermutet, daß nicht nur ein gemeinsames altorientalisches Weltbild vorliegt; denn die babylonischen Schöpfungstexte haben nur wenig Berührungspunkte mit den biblischen aufzuweisen. Gewisse Beziehungen zwischen dem Verf. von Gen 1f und Ägypten müssen bestanden haben. Freilich hat der biblische Tradent die ägyptischen Vorstellungen einer gründlichen Entmythologisierung unterzogen und so „im Geiste der alttestamentlichen Offenbarungsreligion ein selbständiges Meisterwerk vollbracht, durch das Gott zu uns spricht" (183). – Erläuterungen einiger ägyptologischer Begriffe und Daten, eine Zeittafel, ein Literaturüberblick und ein Nachweis der wenigen Bilder und Skizzen schließen das Bändchen ab.

Gewiß werden nicht alle aufgewiesenen Parallelen den Fachexegeten überzeugen. Auch sind die ägyptischen Texte, die allerdings immer sorgfältig belegt sind, nicht chronologisch geordnet, sondern einfach herangezogen, wie sie gerade zu dem betreffenden biblischen Vers passen. Vf. verfährt bei der Auswertung ägyptischer Texte ähnlich wie früher die Dogmatiker, wenn sie die Bibel als Steinbruch für ihre kühnen Geistesgebäude benutzten. Dennoch wird man H. Brunner beipflichten, wenn er im Geleitwort bezeugt, daß die ägyptischen Texte „zuverlässig geboten" sind und daß es sich um eine dankenswerte Materialvorlage handelt. Der Fachmann kann leicht an Hand der zuverlässig angegebenen Quellen die aufgezeigten Parallelen überprüfen und dann für die Exegese seine eigenen Schlüsse ziehen. Auch H. Haag, der gewiß nicht alles unterschreiben wird, was Vf. ausführt, z. B. über den „Geist Gottes", sagt mit Recht, daß „das ägyptische Vergleichsmaterial noch nie in solch minutiöser Kleinarbeit zusammengetragen worden" ist, wie es hier geschah. So ist das Bändchen eine Hilfe für den Exegeten; der Nichtexeget allerdings sollte es mit Vorsicht auswerten.

München Josef Scharbert

Hengel, Martin: **Juden, Griechen und Barbaren.** Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1976). 187 S., davon 6 S. Stammtafeln u. Karten (Stuttgarter Bibelstudien 76) kart. DM 18.–

Vf. ist auf dem Forschungssektor, der sich mit der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus beschäftigt, bereits durch ein umfassendes Werk hervorgetreten: Judentum und Hellenismus (WUNT 10) Tübingen ²1973. Daneben hat er sich in verschiedenen Einzeluntersuchungen als kompetenter Fachmann der zwischentestamentlichen Epoche ausgewiesen. – Die vorliegende Untersuchung zielt darauf hin, das bedeutungsvolle Zusammentreffen des Judentums und der hellenistischen Kultur der Frühzeit vor Beginn der Römerherrschaft im östlichen Mittelmeerraum aufzuhellen und darzustellen. Der Titel des Buches „Juden, Griechen und Barbaren" beruht auf einer ethnographischen Dreiteilung der hellenistischen Welt aus jüdischer Sicht. Zeugen hierfür sind Philo, Flavius, Josephus und Paulus (93).

Im I. Kap. (§ 1–5) wird die Geschichte Palästinas und der Juden in den knapp 150 Jahren zwischen dem Alexanderzug 334 v. Chr. und dem Tod des Seleukiden Antiochos III. 187 v. Chr. behandelt. In dieser Phase kam es zum ersten nachhaltigen, fruchtbaren und auch schicksalhaften Aufeinandertreffen des antiken Judentums mit der hellenistischen Kultur, und zwar sowohl im Mutterland wie in der Diaspora, vornehmlich im ptolemäischen Ägypten.

Das II. Kap. (§ 6–8) beschäftigt sich mit dem Begriff der „Hellenisierung" und analysiert dessen politische, soziale und kulturelle Komponenten. Zahlreiches außerjüdisches Material wird dabei herangezogen. Vf. fragt nach dem Verhältnis von „Hellenen" und orientalischen „Barbaren" und nach der Möglichkeit der Assimilation für Nichtgriechen an die neue Zivilisation.

Das III. Kap. (§ 9–12) verfolgt die Entwicklung der jüdischen Diaspora im griechischsprechenden Milieu Ägyptens, Griechenlands, Kleinasiens und Syriens sowie ihr Verhältnis zur hellenistischen Umwelt. Am Schluß steht ein Resümee der Lage in Palästina selbst. Ein Literaturverzeichnis, 3 Stammtafeln (Antigoniden, Ptolemäer, Seleukiden) und 3 Karten (hellenistische Umwelt um 240 v. Chr., Palästina unter den Ptolemäern und Seleukiden) beschließen das Werk.

Die Zeit (334–187 v. Chr.), die Vf. in der vorliegenden Arbeit untersucht, gehört aufgrund der Quellenlage zu den dunkelsten Epochen der israelitisch-jüdischen Geschichte. Gerade aber in diesem „saeculum obscurum" fand die entscheidende Weichenstellung zum Selbstverständnis des jüdischen Volkes in der „neutestamentlichen Ära" statt. Draus resultiert die Bedeutung und Dringlichkeit dieser Untersuchung. Mit ihr soll, wie Vf. in den Vorbemerkungen selbst angibt, ein Brückenschlag zwischen dem Ausgang des AT und der ntl Zeit versucht werden. Er kann dabei immer wieder auf sein Standardwerk „Judentum und Hellenismus" zurückgreifen, wobei jedoch vor allem die Kap. II und III eine wertvolle Ergänzung, Vertiefung und Fortführung der früheren Arbeit darstellen. Somit bietet die vorliegende Studie eine Grundlage zum besseren Verständnis des Urchristentums und seiner Umwelt.

Zu einigen Detailfragen, die im Buch angesprochen sind, sollen nun noch einige kritische Äußerungen folgen:

Vf. äußert auf S. 167 die Ansicht, daß das Buch Kohelet wohl im 3. Jh. v. Chr. in Jerusalem unter ptolemäischer Herrschaft entstanden sei. Eine derartige zeitliche Fixierung ist nicht auszuschließen, denn terminus a quo für die Entstehungszeit ist das 6./5. Jh. und terminus ad quem das 2. Jh. v. Chr. (vgl. O. Loretz, Kohelet und der Alte Orient, Freiburg 1964, 29). Nicht haltbar ist allerdings die unter Hinweis vor allem auf R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, Berlin 1973, ebenfalls auf S. 167 geäußerte Vermutung, daß gewisse Vokabeln und Wendungen bei Kohelet auf griechische Termini verweisen: miqrē („Zufall, Geschick"), tăḥăt hăššaemaeš („unter der Sonne"), ʿaśā ṭôb („Gutes tun"), ṭôb ʾašaer japē („Das Gute, das schön ist"). Eine Relation zum Griechischen ist bei diesen Ausdrücken nicht gegeben, denn miqrē kommt auch in Büchern vor, die sicher keinen griechischen Einfluß aufweisen (1 Sam 6,9; 20.26; Rut 2,3); das gleiche gilt von der Wendung „Gutes tun" (Gen. 26,29; Ps 14,1; 34.15). Die Wendung „unter der Sonne" ist auch in westsemitischen und elamitischen Inschriften bezeugt, so daß griechische Provenienz sehr unwahrscheinlich ist (vgl. Loretz S. 46f). „Das Gute, das schön ist" darf man nicht mit καλὸς κἀγαθός in Beziehung setzen, denn dieser seit dem 5. Jh. v. Chr. belegte Ausdruck dient zur Charakterisierung von Personen, während in Koh 5,17 von einer konkreten Sache des Alltags, nämlich von Essen und Trinken, die Rede ist.

Auf S. 50f spricht sich Vf. dafür aus, daß in Koh 5,7–10 bestimmte politische und soziale Verhältnisse des ptolemäischen Reiches durchschimmern. So in 5,7 „die ptolemäische Verwaltungsbürokratie" oder in 5,9f „die Geldgier des neuen hellenistisch-orientalischen ‚Managers'". Solch konkrete zeitgeschichtliche Anspielungen dürften hier jedoch nicht vorliegen. Unterdrückung der Armen, Rechtsverdrehung und Bestechung der Richter (Koh 5,7) gehören zu den geläufigen Topoi der Weisheitsliteratur (vgl. Ijob 22,6–9; 24,3–12; Spr 17,8.23; 22,22; 28,15f). Ebenso dürfte es sich bezüglich der unersättlichen Geldgier des Menschen (Koh 5,9) um einen weisheitlichen Topos handeln (vgl. Spr 27.20; Sir 5,1f; 11,10f; 31,1–6).

Vf. vermutet auf S. 168, daß Koh wegen verschiedener Anstößigkeiten eine orthodoxe Korrektur von späterer Hand erfahren hat und dadurch für fromme Ohren entschärft wurde. Aufgrund der überzeugenden Ausführungen von Loretz (290–297) ist eine solche Annahme nicht gerechtfertigt.

Auf S. 131 liest man: „Die folgenschwerste ‚Interpretation' ist die Übersetzung der Selbstdefinition Jahwes in Ex 3,14 ‚Ich bin, der ich bin' mit ἐγώ εἰμι ὁ ὤν." Anschließend zitiert Vf. E. J. Bickermann, The Septuagint as a Translation 34f: „‚Seventy' platonised the Lord himself ..." Ex 3,14 bildet eine immer wieder angeführte Stelle der LXX, die als Beispiel für eine Interpretation aus griechisch-hellenistischem Geist deklariert wird. Es bleibt allerdings fraglich, ob für diese Stelle eine solche Behauptung zu halten ist. Im hebr. Grundtext liegt ein paronomastischer Relativsatz vor, der häufig in atl Texten anzutreffen ist; vgl. C. Brockelmann, Hebr. Syntax, Neukirchen 1956, 150. Es ist nun nicht auszuschließen, daß man bei der Übersetzung in das Griechische nur von dem Bestreben geleitet war, für diese hebr.-semitische Idiomatik eine verständliche griechische Version zu bieten und deshalb den Relativsatz durch den bestimmten Artikel + Partizip in die griechische Sprachstruktur transformiert hat. Daher bleibt es fraglich, ob man in Ex 3,14 mehr als nur eine gelungene Übersetzung sehen darf.

Auf S. 132 wird ausgeführt: „Eine universalistische Ausweitung bedeutet es auch, wenn in der Septuaginta das ‚ṣeba'ôt' beziehungsweise ‚šaddaj' mit παντοκράτωρ beziehungsweise κύριος τῶν δυνάμεων übersetzt wurde." In der Sache ist dem Autor zweifellos beizupflichten, unter sprachlichen Aspekten allerdings müßte eine Präzisierung und Differenzierung erfolgen. Der ganze Ausdruck Jahwe Zebaot hätte hier notiert werden müssen, der im 2. Samuelbuch, in den beiden Königsbüchern und in den Psalmen mit κύριος τῶν δυνάμεων, an einigen Stellen von 2 Samuel, 1 Könige, 1 Chronik und vor allem im Dodekapropheton (an über hundert Stellen!) mit κύριος παντοκράτωρ wiedergegeben wird. Im 1. Samuelbuch und in Jesaja haben die Übersetzer wohl aus Unkenntnis der eigentlichen Bedeutung die hebr. Wendung einfach transkribiert: Kyrios Sabaot. Im griechischen Buch Ijob wird der Gottesname Pantokrator oft verwendet, aber nicht als Wiedergabe von Jahwe Zebaot, sondern von Schaddaj (16mal).

Die kritischen Anmerkungen, die einige Detailprobleme berühren, schmälern keineswegs den Wert der ausgezeichneten Arbeit, die einen Fortschritt in der exegetischen Forschung bedeutet. Sowohl dem Alt- wie auch dem Neutestamentler ist das Studium dieser Monographie zu empfehlen.

Corrigenda: S. 103 (Z. 19 v. o.) lies: vor ... schützen; S. 126 (Z. 6 v. o.) lies: Ergänzung; S. 138 (Z. 14 v .o.) lies: Letzterer.

Karlstadt Armin Schmitt

Osten-Sacken, Peter von der: **Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 339 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Bd 112 der ganzen Reihe) br. DM 68.–, Lw. DM 74.–

Paulsen, Henning: **Überlieferung und Auslegung in Römer 8.** – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1974). VIII, 226 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Bd 43) Ln DM 42.–

Fast zur gleichen Zeit, jedoch unabhängig voneinander, wurde von zwei Exegeten dasselbe Thema behandelt: Die Bedeutung von Röm 8 im Kontext des ganzen Römerbriefes unter Einbeziehung der Überlieferungsgeschichte bzw. der soteriologischen Bedeutung dieses Kapitels, eines Kapitels, das in der Tat zu den wichtigsten Aussagen des Apostels gehört, in denen antithetisch die für den Glauben elementaren Grundvoraussetzungen formuliert werden. Für den Rezensenten lag es daher nahe, beide Untersuchungen bezüglich ihrer Gemeinsamkeiten, d. h. ihres methodischen Einstiegs und ihrer theologischen Intention, miteinander zu vergleichen; vor allem jedoch sollte der Vergleich die je unterschiedlichen Ergebnisse aufzeigen.

Sowohl Osten-Sacken wie auch Paulsen haben sich mit Umsicht und Sorgfalt in umfangreichen monographischen Darstellungen dem seit jeher wichtigen und theologisch bedeutsamen 8. Kap. des Römerbriefs zugewandt. O.-S. tat dies in seiner Habil.-schrift, die im WS 1972/73 der Evang. Theol. Fakultät der Universität Göttingen vorgelegen hatte, P. in seiner Diss., die im Frühjahr 1972 „endgültig abgeschlossen und im Sommersemester 1972" von der Evang.-Theol. Fak. Mainz angenommen worden war (Vorwort). Obwohl Paulsen wegen der Gleichzeitigkeit des Entstehens der beiden Untersuchungen die Möglichkeit ins Auge faßte, daß eine „Überarbeitung und Angleichung [warum eigentlich? fragt sich der Rez.; die Untersuchungen waren doch unabhängig von einander entstanden] beider Arbeiten zunächst erwägenswert erscheinen mochte", hätte dies nach seiner Meinung „doch in beiden Fällen leicht zu einer Verwischung der jeweils genuinen Zielsetzung führen können" (Vorwort). Auch O.-S. erwähnt in seinem Vorwort, daß er „die 1972 der Theologischen Fakultät Mainz vorgelegte Dissertation ... von Henning Paulsen" nicht mehr berücksichtigt habe; er begründet dies mit dem Hinweis, daß „die Wege, die hier und da eingeschlagen werden, die unterschiedlichen Interessen, die beide Untersuchungen erkennen lassen, und die je anderen Akzente, die sie tragen", es als gerechtfertigt erscheinen lassen, „beide Abhandlungen im wesentlichen in der Gestalt zu veröffentlichen, in der sie seinerzeit unabhängig voneinander den Fakultäten eingereicht wurden" (5).

O.-S. hat seine Untersuchung in 3 Hauptteile untergliedert: A) Tradition und Redaktion in Röm 8; I. Form- und traditionsgeschichtliche Analyse von Röm. 8,31–39 (Druckfehler bei der Inhaltsangabe S. 6); II. Traditionsgeschichtliche Analyse von Röm. 8,1–30. B) Die Bedeutung von Röm. 5–7 für die Interpretation von Röm. 8. C) Der Sohn und die Söhne (Röm. 8,1–39). Eine Zusammenfassung, ein Ausblick, ein Literaturverzeichnis und Autorenregister schließen die Untersuchung ab. P. geht methodisch einen anderen Weg. Nach A) Einleitung und B) Röm 8 und der Aufbau des Römerbriefes, folgt im Hauptteil C) die überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 8. Im Unterschied zu O.-S. folgt P. dabei dem linearen Aufbau des Kapitels: I. Überlieferung und Auslegung in Röm 7,25a; 8,1–11; II. Überlieferung und Auslegung in Röm 8,12–17; III. ... in Röm 8,18–27; IV. ... in Röm 8,28–39. Auf S. 179–187 faßt schließlich P. sein Ergebnis zusammen. Ein Literaturverzeichnis, das m. E. etwas zu umfangreich ausgefallen, aber sorgfältiger als das von O.-S. erstellt ist, bildet den Abschluß der Untersuchung.

Osten-Sacken betont, daß Röm 8 eine innere Einheit darstellt, daß das Kapitel also als Ganzes ausgelegt werden muß; Röm 8 sei das Pendant zu Röm 7,7–24 (10). Das Verständnis des Seins der erlösten Menschen bestimme den theologischen Gehalt dieses Kapitels. Der Versuch, „den paulinischen Intentionen in Röm. 8 auf die Spur zu kommen", wird methodisch von zwei Erkenntnissen bestimmt: 1. da Paulus in Röm 8 viel überliefertes Gut aufgenommen und verarbeitet hat, soll in einem ersten Arbeitsgang die Scheidung von Tradition und Redaktion vorgenommen werden; 2. da Röm 8 nicht nur im Kontext zu 7,7–24 zu lesen ist, sondern die „Bezüge des Kapitels" noch weiter zurückreichen, ist im 2. Schritt der Untersuchung der Zusammenhang zu Röm 5,12–7,24 darzulegen und „nach der hermeneutischen Relevanz dieser Ausführungen für die Interpretation des 8. Kapitels zu fragen" (11). Vor dem Hintergrund des genannten methodischen Vorgehens ist schließlich Röm 8 „als Ganzes" zu deuten, und zwar als Beispiel paulinischer Soteriologie („Soteriologie" von O.-S. verstanden als Einheit von Christologie, Pneumatologie und Eschatologie: S. 13).

Rez. darf bestätigen, daß die Ergebnisse des 1. Kapitels von O.-S. weitgehend überzeugen. Wenn auch manchmal die Aufgliederung in die Nähe eines „Zergliederns" gerät, wenn vor allem die Begründung des Autors, weshalb er die Exegese von Röm 8 gleichsam von hinten her beginnt, nicht unbedingt überzeugt, so muß man doch zustimmen, daß Vf. trotz dieses methodischen Mangels die vom Apostel Paulus intendierte und auch durchgeführte Einheit des 8. Kap. gesehen und zu keiner Zeit aus dem Auge verloren hat. Bei der Herausarbeitung des Traditionsgutes, welcher Vf. sein Hauptinteresse gewidmet (und die er mit großer Sorgfalt durchgeführt) hat, stellte sich ihm – neben dem schwierigen Problem einer exakten Abgrenzung und überlieferungsgeschichtlichen Bestimmung – zwangsläufig die Frage, welchem religionsgeschichtlichen Kontext das in Röm 8 enthaltene Traditionsgut zuzuordnen sei. Allerdings sind bei der vom Vf. versuchten Antwort auf diese Frage seine Konklusionen nicht immer überzeugend. Vf. selbst drückt seine Zurückhaltung – oder von der Sache her bedingte Unsicherheit – aus, wenn er mehrfach Postulate formuliert: „man erwartet"; „man rechnet"; „es erstaunt" u. a. (vgl. 150.152 u. ö.). Besonders augenscheinlich wird die Schwierigkeit, das Traditionsgut religionsgeschichtlich einzuordnen, in den Ausführungen zu Röm 8,18–27 (78–128; bes. 95–101). Gerade bei dieser Problemstellung wird deutlich, daß Vf. aufgrund seiner früheren Untersuchungen zu einer gewissen Affinität zwischen ntl Literatur und jüd. Apokalyptik neigt; dennoch ist anzuerkennen, daß gerade Teil I und II wertvolle Einsichten in die paulinische Soteriologie vor dem Hintergrund überlieferten Gutes vermitteln.

Gegenüber der „Gesamtinterpretation" (226–319) ist allerdings kritisch anzumerken, daß entsprechend der von O.-S. bevorzugten Methode im Teil C (Der Sohn und die Söhne: Röm. 8,1–39) ermüdende Wiederholungen die Kraft des Einstiegs in Teil A deutlich reduzieren und die Aufmerksamkeit des Lesers sehr strapazieren, wenn dieser fortwährend mit „siehe oben" auf bereits Gesagtes verwiesen wird, so daß der dadurch zwangsläufig sich ergebende Wortreichtum (Wiederholungen, Doppelaussagen, Analogieformulierungen) zwar den Umfang der Monographie ausweitet, der konzentrierten Darstellung jedoch einigen Nachteil zufügt.

Demgegenüber beschränkt sich Paulsen sowohl hinsichtlich der Zielsetzung als auch der methodischen Durchführung. Da die Probleme in Röm 8 vielfältig, sehr differenziert und umfassende methodische Sorgfalt bedingend seien, ist es nach P. notwendig, Schwerpunkte zu setzen (1). Schwerpunkte liegen dabei a) auf der Überlieferungsgeschichte, b) auf der Interpretationsgeschichte, c) auf der Diskussion mit den urchristlichen Gemeinden, d) auf dem Faktum des Prozesses einer innerchristlichen Theologiebildung und e) auf der Ausarbeitung der genuin paulinischen Theologie.

Voraussetzung für ein richtiges Verständnis von Röm 8 ist nach P. die Erkenntnis, daß Röm 5,12 – 8,39 in unmittelbarem Zusammenhang mit 1,1–7 steht, wonach das „Evangelium Gottes" in seiner Bedeutung für das Leben der Christen aufgezeigt werden soll (10.11.21). In diesem Zusammenhang ist wichtig die Hervorhebung, daß Röm 7,25a zu Röm 8 zu zählen, die Zäsur also nach Röm 7,24 anzusetzen sei (7,25b ist nach P. spätere Glosse).

Etwas unsicheren Boden betritt P. immer dann – wie auch schon O.-S. –, wenn er die vorpaulinische Tradition zu erhellen sucht, vor allem, wenn er nach dem vorpaulinischen „Sitz im Leben" fragt: war es der Gottesdienst, die Predigt (44), die Taufe (47,91), also eine urchristliche „Liturgie" im allgem. Sinne? In richtiger Erkenntnis der Schwierigkeit dieser Frage ist Vf. stets um ein vorsichtiges und ausgewogenes Urteil bemüht. Er weiß, daß die Beweisführung „oft hypothetisch bleiben" muß (4), und zwar weil es „im Urchristentum und auch bei Paulus Überlieferung nur in der Auslegung und nicht trennbar von der Auslegung gibt" (ebd.). Allerdings – und dies gilt es zu betonen – wird dabei auch stets die Frage der Auslegung durch Paulus selbst tangiert, weil es ja oft unsicher bleibt, welches der Umfang des vorpaulinischen „Materials" ist und wieweit die überlieferte Formel „reicht" (vgl. 57). Trotz dieser Einschränkung verdient die methodisch konsequente Durchführung des Themas von P., nicht zuletzt die umfassende, stets faire und sachadäquate Diskussion mit anderen Autoren (auch wenn diese gegensätzlicher Meinung sind), uneingeschränkte Anerkennung.

Abschließend darf nach der Würdigung der beiden das Kap. Röm 8 behandelnden Arbeiten, die keineswegs umfassend und vor allem auch die Unterschiede im Detail darstellend verstanden werden darf, gesagt werden, daß hier zwei um das Verständnis des Römerbriefes bemühte Autoren engagiert und sachkundig aufgrund ihres „Vor"-verständnisses das 8. Kap. zu deuten versucht haben. Beide haben – wenn auch auf verschiedenen Wegen – Positives beigetragen zur Exegese dieses – man möchte sagen: überragenden – Kapitels im Römerbrief.

Wenn nun ein Rezensent zwei Monographien nebeneinander zu beurteilen versucht, darf er nicht überrascht sein, wenn ihm abschließend die Frage gestellt wird: Welcher Darstellung gibst du den Vorzug? Die Antwort fällt keineswegs leicht: P. verdient Anerkennung wegen seines einsichtigen methodischen Aufbaus und seiner konsequenten themaorientierten Durchführung. Wer allerdings sich einer zwar wortreicheren, aber stärker in Einzelheiten gehenden Diskussion stellen will, wird sicher O.-S. als Gesprächspartner für diese Diskussion über Röm 8 wählen.

Bochum Alexander Sand

Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Übersetzt und erklärt von Jürgen Becker, Hans Conzelmann, Gerhard Friedrich. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 295 S. 14., neu bearbeitete und ergänzte Auflage (1. Auflage ds. Bearbeitung). (Das Neue Testament Deutsch Teilbd 8. Neues Göttinger Bibelwerk) kart. DM 22.80

Das Buch bietet die 1. Auflage der völligen Revision dieses Teilbandes. In ihm erscheint zum erstenmal die Neuauslegung des Gal von J. Becker und die Neuauslegung der beiden Thess von G. Friedrich. Die schon früher vorgelegten Kommentare von Hans Conzelmann und G. Friedrich sind durchgehend revidiert. Im einzelnen enthält der Band die Kommentare zum Gal von J. Becker S. 1–85; zum Eph von H. Conzelmann S. 86–124; zum Phil von G. Friedrich S. 125–175; zum Kol von H. Conzelmann S. 176–202; zum 1 Thess von G. Friedrich S. 203–251; zum 2 Thess von dems. S. 252–276; zum Phm von dems. S. 277–286; und das Namen- und Sachregister S. 287–294.

Der erklärten Ausrichtung dieser Reihe entsprechend, den Bibeltext für die homiletische und katechetische Praxis zu erschließen und gleichzeitig wichtige wissenschaftliche Gesichtspunkte dem Leser zu eröffnen, werden diese sieben Briefe in verständlicher Sprache und mit hohem theologischem Problembewußtsein für Fachleute wie für Laien ausgelegt. Die eingehende Lektüre des Bandes überzeugt, daß alle drei Autoren dieser sieben Auslegungen ihr gestecktes Ziel vorbildlich erreicht haben und der kirchlichen Öffentlichkeit ein bündiges, gefülltes, ausgereiftes Handbuch zu den Kleinen Paulusbriefen geschenkt haben.

Alle Auslegungen sind auch von hoher ökumenischer Verantwortung getragen und lassen jede Polemik gegen katholische oder andere Auffassungen vermissen. Aus den vorgestellten The-

sen und Hypothesen wählen die Autoren jeweils mit guter Begründung ihre Standpunkte aus. Es ist nun nicht möglich, alle sieben Kommentare ins einzelne gehend zu besprechen. Daher sollen stellvertretend die beiden neuen Auslegungen von J. Becker zum Gal und von G. Friedrich zu den zwei Thess vorgestellt werden.

Der Gal wird als einheitlicher und echter Paulusbrief verstanden, zu literarkritischer Trennung besteht keine Veranlassung. In der Adressatenfrage gibt V. der nordgalatischen Hypothese (Landschaftshypothese) den Vorzug, wenn er auch den Nutzen dieser exegetischen Diskussion um die Alternativen Norden oder Süden im ganzen als nicht besonders ertragreich beurteilt, weil die soziokulturellen Situationsmerkmale der ganzen Region sowieso aus Quellenmangel kaum aufzuhellen sind, geschweige denn hierbei zwischen der Landschaft und der Provinz unterschieden werden kann. Angesichts Gal 4,13 muß offenbleiben, ob Paulus die Gemeinden zweimal besucht hatte, der genaue Termin ihrer Gründungen bleibt im Dunkeln, jedenfalls war Paulus nach der Gal 1,21 erwähnten Reise und vor der Kollekteninitiative 1 Kor 16,1 in Galatien.

Die gegnerische Front im Gal, die für das rechte Verständnis der Argumentationsketten im Brief konstitutiv ist, sieht V. in Judaisten, die unter dem Druck nationalistisch-zelotischer Ideen von Heidenchristen die Beschneidung fordern. Eine Doppelfront läßt sich im Gal nicht erkennen. Auch die Gnostikerthese von W. Schmithals vermag nicht zu überzeugen. Es ist auch nicht möglich, von synkretistischem Judenchristentum zu sprechen, weil das Judentum vor 71 n. Chr. religiöse Sondermeinungen nicht als Problem empfand, solange die orthodoxe Toraobservanz gewahrt blieb. Denn es gab neben der Tora keine normative Dogmatik, so daß auch gerade das Judenchristentum noch lange im Synagogenverband verbleiben konnte und erst durch seinen (paulinischen) Standpunkt in der Gesetzesfrage aus dem Torajudentum herausfallen mußte. Zur Deutung der Situation im Gal soll aber keinesfalls 2 Kor 6,1–7,1 herangezogen werden.

Aus den verschiedenen Angaben zur Kollekte ergibt sich durch hypothetische Kombination, daß Gal frühestens ganz am Ende des Aufenthaltes in Ephesus oder besser schon vom Weg durch Mazedonien nach Korinth, also etwa 56 geschrieben worden ist, kurz vor dem Röm, der bei dem letzten Aufenthalt in Korinth geschrieben wurde.

Anlaß des Briefes war die Tatsache, daß in Galatien das paulinische Apostelamt angegriffen worden war, und zwar im Streit um die inhaltliche Bestimmung des apostolischen Evangeliums. Daher führt Paulus die Diskussion im Brief am Leitbegriff des Evangeliums, nicht am Apostelbegriff. Paulus und seine Gegner haben verschiedene Schlüsse aus der Osterbotschaft abgeleitet. „Für die galatischen Missionare ist Ostern wohl nur eine vorweggenommene Ausnahme für Christus. Welt, Geschichte und Gesetz bestehen bis zum Ende aller Dinge weiter (vgl. Mt 5,17–19). Paulus hingegen: Die Auferstehung Christi ist nicht ein vorgezogener Sonderfall, sondern ‚zeitgemäß' (Gal. 4,4). Welt, Geschichte und Gesetz sind seither veraltet. Darum ist das Gesetz für den ohne Bedeutung, der zu Christus gehört (Röm 10,4)" (S. 9).

Wie denkt Vf. über die „Falschbrüder" im Zusammenhang des Apostelkonvents in Gal 2,4ff? „Offenbar drangen in Antiochien Judaisten ein, d. h. radikale Judenchristen, die als Wanderprediger missionierten und das Judentum als Basis des Christentums für konstitutiv hielten. Sie glichen den galatischen Irrlehrern dem Typ und der Verkündigung nach und forderten die Beschneidung, um die Heiden in das Gottesvolk einzugliedern. Christentum war für sie heilsgeschichtliche Erfüllung des Alten Testaments. Als wahres Israel steht es unter dem Gesetz, wenn es nicht vom Willen Gottes abgeschnitten sein will. Traten die Antiochener für Gesetzesfreiheit ein, mißachteten sie nach ihrer Ansicht den göttlichen Willen, ignorierten die Heilsgeschichte von Abraham bis Christus und lebten ein Heidentum mit pseudochristlicher Verkleidung" (23). In Abhebung von diesen radikalen Judaisten gestanden nun die judenchristlichen Repräsentanten, vertreten durch die „Säulen", dem Heidenchristentum de facto Legitimität zu, die „Säulen" versuchten also, zwischen den radikalen Judenchristen und den Heidenchristen eine mittlere Linie zu vertreten. So verblieb das Juden- wie das Heidenchristentum letztlich unter dem einen Evangelium, erkennbar an der Berufung des Petrus und Paulus (24).

Dem Kommentar von Becker ist die neuere Literatur zum Gal spürbar eingearbeitet. Auch der neue maßgebliche Kommentar von F. Mußner. Der Galaterbrief, Freiburg 1974 ([3]1977) ist in einigen neuen Ansätzen berücksichtigt worden, so vor allem in der These, daß sich Gal nicht gegen Juden, sondern gegen Christen mit Rejudaisierungsanfälligkeit wendet, dann aber auch in der These, daß man mit drei Streitparteien, den radikalen Judenchristen, den integrationsfähigen Judenchristen und den Heidenchristen zu rechnen habe.

Nun zu G. Friedrich: 1 Thess. V. beginnt S. 203 mit einer treffenden Schilderung des sozialen Milieus, in das die Briefe hineinsprechen. Die Stadt Thessalonich, die Wanderprediger, die Angst vor Aufruhr, die ersten Verfolgungen der Christengemeinden, in diesen Horizont schreibt Paulus sein eschatologisches Trostwort. Paulus schreibt 1 Thess im Jahr 50 auf seiner 2. Missionsreise von Korinth aus. Niemand kann die paulinische Herkunft des Briefes bezweifeln. Die Aufspaltung in vier Briefe (Schmithals) ist abzulehnen, hingegen hält Friedrich 1 Thess 5,1–11 für den apologetischen Einschub eines Späteren.

Zu 2 Thess: Trotz der äußeren Ähnlichkeit beider Briefe ist am unpaulinischen Charakter des 2 Thess nicht zu zweifeln. Das Vokabular wie die ganze Diktion unterscheiden sich zu sehr vom 1 Thess und vom übrigen Bild der Paulussprache. 2 Thess erinnert schon stark an Eph und Past. Der Brief besteht auf dem Festhalten der Überlieferungen, an der gesamten von den Aposteln herkommenden Tradition und ermahnt zum Durchhalten in Verfolgungen, spiegelt also insgesamt eine spätere Gemeindesituation. Damit werden W. Trillings Untersuchungen zum 2 Thess von 1972 weitgehend rezipiert. Die für die paulinische Theologie wichtigen Themen fehlen im 2 Thess völlig, Hinweise auf das Kreuz oder die Auferstehung Jesu sucht man vergebens (225).

Dieser neue Band der altbewährten Reihe ist auf dem neuesten Stand der Exegese, ist didaktisch gut gegliedert, übersichtlich gedruckt und außerordentlich preisgünstig, so daß er uneingeschränkt für die Bibelarbeit der Kirchen empfohlen werden kann.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser. Übersetzt und erklärt von Josef Ernst. – Regensburg: Friedrich Pustet (1974). 452 S. (Regensburger Neues Testament) Lw. DM 54.–

Conformément aux usages de la collection, le texte grec n'est pas reproduit ni scruté dans son détail philologique, mais les termes grecs importants sont discutés chaque fois qu'il convient. L'effort principal du commentaire est d'analyser la pensée et de dégager la doctrine. Ce commentaire est copieux, détaillé. Il procède par péricopes précédées d'une traduction. Une Introduction présente chacun des livres, et des Excursus sont consacrés à quelques points importants. L'érudition est solide, les analyses sont pénétrantes, les options nécessaires sont prises, mais avec prudence. Plusieurs d'entre elles peuvent être discutées, ainsi que je vais le dire.

L'authenticité paulinienne de l'épître aux Philippiens est admise, avec raison, comme une certitude qui ne se discute plus. La captivité durant laquelle elle a été écrite se conçoit mieux à Ephèse qu'à Rome ou à Césarée. Toutefois, après avoir appuyé de bons arguments cette thèse que je crois juste, l'auteur fait des réserves et préfère ne pas décider, en déclarant que la question reste ouverte (33). Cette attitude de prudence excessive se retrouve à plusieurs reprises dans son ouvrage. Ici même, après avoir bien exposé les arguments qui invitent à faire de 3,2–4,1 et de 4,10–20 des billets séparés du reste de la lettre, il oppose des arguments contraires qui sont moins convaincants, et il conclut que mieux vaut attribuer les ruptures frappantes de cette épître à des sauts naturels dans la pensée de Paul (31).

Les «épiscopes» de 1,1 sont considérés comme des pasteurs, à la lumière des Pastorales et de Act 20, 28; 1 Pet 5,2, et non comme des économes chargés des finances ainsi qu'on l'a parfois pensé. Quant aux «diacres» (ibid.), leur fonction serait essentiellement le service de la parole et de la charité.

A propos de 1,23 E. admet à bon droit que la pensée a évolué depuis 1 Th 4,13–18 : il reconnaît que Paul envisage désormais plus facilement, avant la Parousie, une mort qui lui donnera dès maintenant d'être «avec le Christ», mais il admet en même temps une influence de la pensée grecque qui ne me semble pas s'imposer. La demeure céleste dont Paul attend, dans une épître à peu près contemporaine (2 Co 5,1 ss), d'être revêtu ou «survêtu» n'évoque guère, selon moi, la condition platonicienne de l'âme séparée; elle répond plutôt au «corps pneumatique» de 1 Co 15,44, soit qu'il s'agisse du corps individuel transformé dès l'instant de la mort (contre Phil 3,21?), soit qu'il s'agisse du corps ressuscité du Christ, auquel le chrétien est déjà uni par le pneuma (cf. A. Feuillet, La demeure céleste et la destinée des chrétiens (2 Co v. 1–10), Rech. Sc. Rel. 44 (1956), pp. 161–192; 360–402).

Pour l'hymne de 2,6–11, qu'il tient avec la majorité des exégètes pour pré-paulinien, E. préfère la simple division en deux strophes : 6–8 et 9–11. Aucune des analogies «religionsgeschichtlich» proposées, ni le Serviteur d'Isaïe (Lohmeyer, Jeremias, Cerfaux), ni le Juste souffrant et exalté (Schweizer), ni Adam et le Fils de l'Homme céleste (Cullmann), ni l'Urmensch (Käsemann), ne lui paraissent capables d'expliquer l'hymne dans son ensemble. Il faut plutôt recourir à une christologie primitive et en voie de développement, qui réfléchit sur l'exaltation de Jésus en l'expliquant par son obéissance et qui entrevoit avant sa vie terrestre une préexistence quittée par une incarnation. Les discussions

relativement récentes de l'exégèse française sur la portée exacte de la «kénose» semblent ignorées. On a rattaché cet hymne à la liturgie eucharistique ou à la liturgie baptismale. Tout en préférant ce dernier rapprochement E. ne pense pas qu'une utilisation liturgique soit prouvée (79).

Tout en refusant de reconnaître dans le ch. 3 un billet séparé, E. admet qu'il y a une rupture dans le fil de la rédaction: le v. 1 tout entier se rattache à ce qui précède, et le v. 2 commence une nouvelle section où le ton change pour faire face à des adversaires.

De qui s'agit-il? Je ne saurais trop le féliciter de résister aux exégètes qui prennent le négatif de toutes les paroles de Paul pour imaginer un ou plusieurs systèmes de doctrine : ici des «intégristes», des «enthousiastes», des «laxistes» auxquels il s'opposerait. Il y a bien, pense E., dans la communauté de Philippe des Judéo-chrétiens qui restent trop attachés à la loi juive et à la «justice» qu'ils en attendent. Mais ce que Paul leur oppose relève simplement de la parénèse : après avoir évoqué son propre renoncement à des priviléges humains, il rappelle ce que doit être la vie du vrai chrétien : justice par la foi au Christ, communion à ses souffrances pour participer à sa résurrection, et cela dans l'humble conviction que la course vers ce but est loin d'être achevée.

L'authenticité du billet à Philémon est tenue pour certaine, comme il se doit. Le destinataire est bien ce personnage, qui est le chef de la communauté de Colosses. La théorie de J. Knox est rejetée, à juste titre. Chose plus discutable, Rome n'est pas acceptée comme lieu d'origine, à cause de son éloignement; Ephèse paraît à Ernst plus vraisemblable.

L'épître aux Colossiens ne peut être de Paul, pense E. Elle contient certes bien des paulinismes de pensée et même de style, et les éléments nouveaux qu'elle renferme pourraient s'expliquer en partie par les circonstances nouvelles qui l'ont occasionnée. Les traits non-pauliniens sont cependant trop considérables à ses yeux pour qu'il soit permis de maintenir à Paul la paternité directe de cet écrit. Rejetant l'hypothèse d'un faussaire qui aurait voulu se faire passer pour Paul en reprenant la liste de salutations du billet à Philémon, rejetant aussi la «gekünstelte Sekretärshypothese», il préfère songer à une «Schultheologie» paulinienne travaillant «du vivant de l'Apôtre et dans son voisinage immédiat», sans que le lieu de composition puisse être précisé, car aucune des captivités, d'Ephèse, de Césarée ou de Rome, ne convient (152). Cette solution hésitante et plutôt négative me paraît peu satisfaisante. Non seulement Rome, qui n'était point si éloignée en cette époque de fréquents voyages, peut fort bien avoir été le lieu d'origine de Phm et de Col; non seulement la «Schultheologie» travaillant à l'ombre de l'apôtre ressemble fort à l'hypothèse d'un disciple-secrétaire; mais encore et surtout les nouveautés qu'E. relève fort justement, concernant la christologie cosmique, l'Église universelle, le caractère plus objectif des notions d'Évangile, de foi, d'espérance, l'accent mis sur la révélation du «mystère», enfin le relâchement de l'eschatologie, s'expliquent fort bien, d'une part par l'hérésie colossienne qui, tout en étant «locale», a obligé Paul à situer les Puissances cosmiques dans son horizon du salut, d'autre part par l'âge plus avancé et les loisirs forcés d'une captivité qui ont développé chez lui une contemplation enthousiaste.

Suivant une opinion reçue, trop reçue, E. reconnaît en Col 1,15–20 (sans ajouter 12–14) un hymne pré-paulinien composé de deux strophes, dont la première (15–18a) proclame («feierliche Deklaration», p. 173) la préexistence cosmique du Christ, – à entendre selon lui d'une priorité de dignité, non d'une antériorité temporelle –, tandis que la deuxième (18b–20) célèbre son œuvre de rédemption universelle. Refusant d'attribuer cet hymne pré-paulinien à la gnose (Käsemann) ou à un christianisme triomphaliste (E. Schweizer), il y discerne une christologie primitive qui, d'une part remonte de l'abaissement de l'incarnation à l'idée d'une préexistence (comme déjà l'hymne de Phil 2,6–11), et d'autre part conclut de la croix et de la résurrection à une réconciliation d'ampleur cosmique. Le rédacteur de Col a pratiqué quelques additions pour mieux adapter l'hymne au reste de son épître : «du Dieu invisible» (15a), «les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances» (16c), «de l'Eglise» (18a), «afin qu'il devienne en tout le premier» (18d), «par le sang de sa croix» (20c), «aussi bien sur la terre que dans les cieux» (20d). Selon Ernst, les docteurs de Colosses incorporaient les stoicheia tou kosmou à la plénitude (plèrôma) de la divinité. L'hymne, et avec lui le rédacteur de Col, leur répond que cette plénitude est dans le Christ seul, créateur et rédempteur de tout. – Cet exposé de Ernst ne manque pas de quelques heureuses perceptions : il admet que Dieu est le sujet sous-entendu de eudokèsen au v. 19, il reconnaît que le «plérôme» n'englobe pas seulement la divinité, mais tout le kosmos (pp. 172, 199s.), il pressent même qu'il faut expliquer la première strophe à partir de la deuxième (pp. 171 et 177); mais il n'exploite pas cette féconde intuition parce qu'il reste prisonnier de la thèse aujourd'hui régnante d'un hymne «prépaulinien» allant de 15 à 20. S'il avait su s'en dégager, il aurait compris que seuls les vv. 15–17 ont été empruntés par le rédacteur de Col et que celui-ci a composé sur le même modèle les vv. 18–20, où il entasse les notions théologiques élaborées dans le reste de l'épître (voir mon article «L'hymne christologique de Col 1, 15–20», dans Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith, Leiden, 1975, pp. 226–263). Cette solution l'aurait dispensé de pratiquer dans le texte des éliminations arbitraires. Elle lui aurait épargné l'anomalie d'un hymne antérieur à l'épître qui s'opposait déjà à l'erreur combattue dans l'épître.

Au fait, sa description de cette erreur reste embarrassée et confuse. A propos des «Eléments du monde» (2,8.20), il n'évoque même pas Gal 3,19–4,10, si ce n'est pp. 210, 216, où il mentionne l'opinion de Percy, sans exploiter d'ailleurs les excellentes suggestions de ce dernier. S'il l'avait fait, il aurait ou comment l'auteur de Col, Paul selon moi, a réagi personnellement aux spéculations angéliques et aux observances de caractère mosaïque qu'il rencontrait à Colosses, en associant génialement les deux, grâce à la tradition des Anges responsables de la Loi juive, et par extension, de toutes les lois religieuses du monde avant le Christ. Pratiquer encore les observances matérielles de ces lois, c'est, aux yeux de Paul, reconnaître aux Anges, assimilés aux Puissances cosmiques, une autorité usurpée et leur rendre un culte qui n'est dû qu'au Christ. Mais, suivant une habitude fâcheuse de nombreux exégètes, E. voit dans maintes expressions de l'épître des «termes techniques» repris de l'erreur colossienne par l'auteur de Col; ainsi les «éléments du monde» (197), le «plérôme» (198), le «chirographe» et les dogmata du v. 14 (205), l'éthélothrèskia du v. 23 (214), etc.; et cette méthode malencontreuse l'empêche de faire justice à toute l'invention créatrice de Paul. Finalement, analysant la «philosophie» dénoncée par 2,8 (215–220), il critique les explications de Lohmeyer, Percy, Dibelius, et en vient à montrer une préférence pour celle de Bornkamm, tout en reconnaissant que le dualisme gnostique dont elle suppose l'influence ne peut s'accorder avec une exaltation quasi divine des «éléments du monde». Cette réserve justifiée ruine en effet la thèse de Bornkamm, mais alors pourquoi lui avoir montré de la faveur? Ici et ailleurs la pensée d'E. est peu consistante, flottant entre des explications variées et déclarant finalement que le texte offre trop peu de données claires pour qu'on puisse décider.

Je n'aurais pas dit que «la rédemption est le grand thème de l'épître aux Colossiens» (183). En revanche, l'analyse de la théologie de l'épître aux Ephésiens est bonne (245–252) : unité et universalité de l'Église, corps dont le Christ est la tête, qui rassemble Juifs et Chrétiens et se dilate aux dimensions cosmiques du «plérôme»; christologie présentée en fonction de l'ecclésiologie; «mystère» du plan divin jadis caché et maintenant révélé; eschatologie réalisée où l'attente de la Parousie ne se manifeste plus; ces divers thèmes sont bien caractérisés, avec les aspects nouveaux qu'ils présentent par rapport aux épîtres précédentes. Mais je ne pense pas qu'il faille en conclure, avec E. (et bien d'autres exégètes), qu'une telle évolution de la pensée postule une époque postérieure à celle de Paul. Selon lui, l'auteur serait un théologien de l'école paulinienne, plus précisément un judéo-chrétien frotté de gnose, écrivant vers 80–100, en quelque lieu de l'Asie mineure, pour adapter le message de son maître à sa génération. Cette conclusion ne me paraît pas nécessaire. L'évolution de pensée provoquée chez Paul par la crise de Colosses me semble expliquer suffisamment ce regard d'ampleur cosmique qui, après avoir fait aux Puissances célestes leur place dans l'histoire du salut (Col), revient au problème central du salut humain et le contemple désormais davantage sous l'aspect collectif d'une Église s'étendant aux dimensions de l'univers. D'autre part, la réclusion de la captivité et l'âge plus avancé de l'apôtre rendent compte de sa contemplation émerveillée du «mystère» et de sa moindre insistance sur une fin des temps qui tarde à venir. Il est vrai que la figure bouillonnante de Paul n'apparaît guère dans cette épître de ton impersonnel, qu'elle y est même par endroits (3,1–10) entourée d'un halo de vénération, mais cela est dû au fait qu'un disciple est intervenu dans la rédaction de l'épître. Cette «Sekretärshypothese» ne mérite nullement le dédain (261); elle est au contraire parfaitement vraisemblable. Elle peut seule expliquer l'utilisation servile

et même maladroite qu'Eph fait des formules de Col. Ici je ne puis comprendre l'assertion d'E., que les recherches «formgeschichtliche» ont prouvé qu'il n'y a aucune dépendance littéraire immédiate entre les deux épîtres (257). Pour ma part, je pense le contraire: cf. Supplément au Dict. de la Bible, VII (1961), col. 207–210; Exégèse et Théologie, III, Paris, 1968, pp. 318–334. Selon moi, la main ici est d'Esaü, mais la voix de Jacob; la rédaction littéraire est d'un disciple, ou d'un groupe de disciples; mais Paul est derrière eux, donnant à la pensée cette plénitude géniale que je ne puis attribuer à un obscur anonyme.

A qui l'épître est-elle destinée? E. rejette la «Laodizea-Hypothese», l'«Enzyklika-Hypothese», l'«Etikett-Hypothese» (Gnilka), sans proposer aucune explication du difficile ἐν Ἐφέσῳ. Je pense pour ma part que même les mots τοῖς οὖσιν manquaient dans le texte primitif de 1,1; l'épître est adressée aux églises d'Asie mineure et à l'Église universelle pour mettre au point l'ultime étape où est parvenue la pensée de l'Apôtre, après l'enrichissement provoqué par la réaction de Col. Je crois cette épître visée par Col 4,16.

Tout en mentionnant les précédents et les parallèles que l'histoire des religions peut offrir au thème du «corps du Christ», E. maintient fort heureusement que la source première de ce thème paulinien est l'union sacramentelle du corps des chrétiens au corps individuel du Christ crucifié et ressuscité (295). Mais je regrette que l'addition en Col-Eph du thème de la «tête» du corps lui paraisse due à l'influence d'une conception alors régnante de l'univers comme un grand corps (296); il a pourtant reconnu lui-même (169) que cette idée d'une tête du corps cosmique n'a pas de parallèles convaincants dans le monde ambiant. Selon moi, l'image de «tête», au sens de chef, a été trouvée par Paul pour exprimer l'autorité du Christ sur les Puissances (Col 2,10), et c'est seulement ensuite qu'elle s'est jointe tout naturellement au thème antérieur du corps, selon une combinaison qui ajoute à l'idée d'autorité celle de principe nourricier (Col 2,19; Eph 4,15–16; 5,23 ss).

Dans la barrière de 2,14 E. reconnaît avec raison la loi juive, tout en doutant d'une allusion concrète à la barrière du Temple, qui, pense-t-il, n'avait plus aucun sens symbolique pour l'auteur. Je l'approuve de ne pas voir en 2,14–18 un hymne antérieur, repris et adapté. Mais je conteste le reproche qu'il me fait (323) d'interpréter les ἀπόστολοι de 2,20 comme étant nos évêques : dans le texte qu'il incrimine je fais seulement observer, par mode d'application au présent («Remarquons en passant...»), que dans l'Église de tous les temps les apôtres ont des successeurs en la personne des évêques. Par ailleurs, je ne restreindrais pas comme lui les ἀπόστολοι de 2,20; 3,5 aux Douze «Urapostеln» (323, 353); selon moi, cette catégorie qui vient en tête des listes de charismes représente un groupe plus vaste que les douze premiers disciples de Jésus: ils sont les témoins du Christ, chargés d'annoncer le Kérygme, tandis que les «prophètes» sont les témoins de l'Esprit, chargés en particulier d'interpréter les Ecritures (Ernst lui-même, p. 353). Commentant 3,9–10 (332), au mythe de la Sophia descendant du monde divin Ernst préfère à juste titre l'arrière-fond de la littérature sapientielle juive. Les quatre dimensions de 3,18 sont à ses yeux «ein vertrautes rhetorisches Bild» pour exprimer la pleine extension du salut dans le Christ.

Le développement sur 4,1–16 est bon et maintient une réserve prudente et justifiée à l'égard du recours au mythe gnostique de l'Urmensch-Sauveur. Le commentaire de la péricope sur le mariage (5,21–33) est bon aussi et met bien en valeur le «Circulus» (385) des deux situations (mari-femme, Christ-Église) qui s'y entrelacent et s'éclairent l'une l'autre. La parénèse qui suit dans le chapitre 6 ne pose pas de graves problèmes.

On y rencontre jusqu'au bout cette exégèse soignée, documentée, volontiers prudente, et souvent juste, qui caractérise cet ouvrage. De bons Index: 1) des références à l'A. et au N.T., aux Apocryphes, à Philon et aux écrits de Qumrân, aux auteurs classiques et aux Pères de l'Église; 2) des auteurs modernes cités; 3) des sujets traités, terminent ce fort volume, dont on doit louer la solide érudition, même si l'on n'approuve pas tous ses points de vue.

Jérusalem Pierre Benoit

Latinitas – Christianitas. Lateinisches Textbuch für das Theologiestudium. Mit einem Beiheft. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild in Zusammenarbeit mit Oswald Utermöhlen. – Stuttgart: Calwer (1975). 122 S. kart. DM 12.80

Der klassische Philologe kann es nur begrüßen, wenn Theologen dafür eintreten, daß das Latein seinen Platz in der theologischen Ausbildung behauptet, und wenn sie nach neuen Wegen suchen, den lateinischen Sprachunterricht sinnvoll dem Theologiestudium einzugliedern. Das vorliegende Lesebuch, das in der Einleitung von solchem Bemühen berichtet, entstand im Auftrag der „Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums" des Ev.-theol. Fakultätentages. Es verfolgt ein dreifaches Ziel: „a) Ein erstes Hilfsmittel für integriertes Sprachenlernen zu sein, bei dem schon der Anfänger mit theologischen Sachfragen konfrontiert wird; b) Texte für die Behandlung in Lehrveranstaltungen der Historischen und Systematischen Theologie zu bieten; c) Anregungen und Hilfen für das Selbststudium zu vermitteln, sofern dieses sich um die christliche Latinität und das lateinische Christentum bemüht" (S. 8f). Diese drei Ziele sind recht verschiedenartig, und daß das Buch so viel zu wünschen übrig läßt, dürfte u. a. hierauf zurückzuführen sein. Denn um das Urteil gleich zu sprechen: die vorgelegte Textsammlung befriedigt nicht, ihr Erfolg erscheint zweifelhaft. Besonderen Wert hat man auf den erstgenannten der drei Punkte gelegt, auf den Plan also, die Theologiestudenten, die Latein erst lernen müssen, nicht mit Caesar zu plagen, sondern möglichst rasch an die Lektüre solcher Texte heranzuführen, die zu ihrem Fach in unmittelbarer Beziehung stehen. Diesem Gedanken verdankt die Sammlung offenbar vor allem ihre Entstehung (vgl. dazu Einl. S. 8). Er hat auch wirklich viel für sich. Der reiche Schatz christlicher lateinischer Literatur lädt ja zu derartiger Nutzung förmlich ein. Der Plan also ist gut, aber seine Durchführung bei weitem nicht so einfach, wie sich das der Hrsg. dieses Lesebuchs anscheinend vorstellte.

Der schwerwiegendste Nachteil des Buchs liegt darin, daß es jeden Anfänger – und wohl nicht nur ihn! – gänzlich überfordert und zwar in doppelter Hinsicht: einmal durch die Vielzahl der Texte, zum anderem durch die Qualität der Stücke.

Die vier Teile des Buchs (I: Röm. Autoren; II: Alte Kirche; III: Mittelalter; IV: Neuzeit) umfassen nach der Zählung des Buchs 60 Nummern – verschiedene lateinische Autoren und Texte von Cicero bis zum II. Vaticanum. Die Anzahl der Textstücke ist allerdings in Wahrheit noch viel größer, denn von mehreren Autoren werden jeweils Auszüge aus mehreren Werken geboten (z. B. aus vier Werken Cyprians, aus vier Werken Augustins, aus fünf Werken Luthers), ja die ausgezogenen Stücke selbst bieten nicht immer einen fortlaufenden Text, sondern sind bisweilen ihrerseits wiederum aus mehreren Teilstücken zusammengesetzt (so besteht Nr. 23 b aus drei Teilstücken). Insgesamt enthält der Band über 100 Textstücke aus 76 Werken von 58 Autoren aus zwei Jahrtausenden – und das alles auf nur 109 Seiten! Es ist einfach Illusion anzunehmen, ein solches Buch könne „ein erstes [!] Hilfsmittel für integriertes Sprachenlernen" sein, ein Hilfsmittel für den „Anfänger", für das „Selbststudium". Dem Studenten fehlen die sprachlichen Fähigkeiten, um nach wenigen Seiten Cicero in rascher, bunter Folge kirchliche Texte verschiedener Epochen lesen zu können, es fehlen ihm insbesondere die sachlichen – die historischen und theologischen – Kenntnisse, die für ein angemessenes Verständnis der mannigfaltigen Stücke dogmatischen, kirchengeschichtlichen und -rechtlichen Inhalts notwendig wären. Die knappen Einleitungen, die den einzelnen Nummern vorangeschickt sind, helfen nur wenig. Vor allem aber: es ist Illusion zu glauben, das Buch enthalte „möglichst viele sprachlich einfache Texte", wie der Hrsg. eingangs verspricht (9). Was heißt im übrigen: „möglichst viele"? Ich finde jedenfalls in der vorliegenden Sammlung zahlreiche Stücke, die nach meinen Erfahrungen heutzutage fast jedem Mitglied eines philologischen Hauptseminars arges Kopfzerbrechen verursachen würden. Dazu gehören etwa die Passagen aus Augustins Werk De spiritu et littera (54ff), das Stück aus dem ‚Tomus Leonis' (60) sämtliche Texte aus Thomas v. Aquin (79ff). Allerdings ist die sog. ‚Schwierigkeit' eines Textes bis zu gewissem Grad ein relativer Begriff: ob ein bestimmter fremdsprachlicher Text schwierig ist oder weniger schwierig, das hängt u. a. auch davon ab, in welchem Maße der Inhalt dem Lesenden vertraut oder doch ohne spezielle Vorkenntnisse zugänglich ist. In dieser Hinsicht könnte der Theologiestudent dem Philologen etwas voraus haben – so sollte man meinen. Aber ich wage es zu bezweifeln, ob heute einem Theologiestudenten der ersten Semester die kirchliche Christologie oder die klassische Gnadenlehre vertraute Gegenstände sind.

Das beigefügte Kommentarheftchen leistet höchst unzureichende Hilfe. Den Namen eines „philologischen Kommentars", der ihm in der Einleitung gegeben wird (9), verdient es jedenfalls nicht. Sprachliche, stilistische oder sachliche Erklärungen wird der Student darin kaum finden. Die sog. „Übersetzungshilfen" sollen dem Benutzer offenbar einen Teil der Nachschlagearbeit in einem lateinisch-deutschen Handwörterbuch ersparen.

Darauf deutet indirekt die Bemerkung auf S. 2 (oben) des Beihefts („Es wird vorausgesetzt, daß die nicht angegebenen Vokabeln dem lateinischen Taschenwörterbuch von Heinichen ... oder einem größeren Wörterbuch entnommen werden"), und nur so versteht man auch Angaben wie – ich greife willkürlich zu – „clavis Schlüssel", „calix Kelch", „aries Widder", „caro, carnis f. Fleisch", „anulus Ring", „peregrinus fremd", „pallidus bleich, blaß" [so zu verbessern statt

palidus S. 7,260] usw. Implere „erfüllen, leisten (ausführen)" finde ich dreimal angegeben und virtus in der Bedeutung „Kraft" („Stärke") scheint für so ungewöhnlich zu gelten, daß es zwölfmal, also wohl bei jedem Vorkommen, wiederholt wird. Kurzum: das dünne Heftchen ist großenteils mit Überflüssigem belastet. O. Utermöhlen, der den Kommentar erstellte, scheint bei seiner Arbeit vergessen zu haben, daß der Textband von erwachsenen Menschen benutzt werden soll, nicht von Tertianern: von Studenten der Theologie, die doch mindestens eine Fremdsprache, in der Regel sogar mehrere Sprachen, bereits erlernt haben und daher in der Lage sein dürften, mit einem Wörterbuch umzugehen. Wieviel Notwendiges hätte stattdessen gesagt werden können! Z. B. – um nur wieder irgendetwas herauszugreifen – zur Geschichte des Begriffs sacramentum (Text Nr. 10, S. 10 des Beihefts) oder zur Bedeutung der Begriffe forma – materia bei Thomas (Text Nr. 44c). Nicht selten fördern die tatsächlich vorgelegten Angaben eine schülerhafte Auffassung des Übersetzens, weil sie für lateinische Wörter und Wendungen einfach deutsche Äquivalente nennen, ohne daß die Bedeutungsentfaltung im Lateinischen irgendwie erkennbar würde. So finde ich zu einem Cicero-Text (Tusc. V 11) hintereinander die folgenden Angaben (S. 8 des Beihefts): „consecrata «festgehalten» ... consecuti «übernommen» . . .tegere «zurückhalten mit etwas»". Wer so Latein lernt, wird bitter enttäuscht werden, sobald er versucht, seinen Wortschatz an einem fremden Text auszuprobieren. Sind in den eben genannten Fällen die freien deutschen Wiedergaben wenigstens noch durch Anführungszeichen als solche kenntlich gemacht, so fehlen andernorts bisweilen diese äußerlichen Kennzeichen. In dem Toleranzedikt des Galerius, das Lactanz de mortibus persecutorum 34 überliefert (= Text Nr. 15), heißt es: ...multi (sc. Christiani) periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt. Dazu Utermöhlen (S. 13 des Beihefts): „subiugati verwickelt; deturbati vertrieben". Die erstere ‚Übersetzungshilfe' ist überhaupt nur demjenigen verständlich, der weiß, daß periculum als juristischer Terminus die ‚Prozeßgefahr' (vgl. Heumann-Seckel, Handlexikon zu den Quellen des röm. Rechts, Jena 1907⁴, S. 420 s. v.), insbesondere die durch einen Kriminalprozeß für den Angeklagten gegebene Gefahr und so auch den Kriminalprozeß schlechthin bezeichnen kann (s. etwa G. Landgraf im Kommentar zu Cic. pro Rosc. Am., Erlangen 1882, S. 294). Weitere Belege für periculo subiugare bringt J. Moreau (Sources Chrét. 39, 1954, Bd 2 [commentaire], S. 392). Auch die Übersetzung von deturbati muß sorgfältig abgewogen werden, weil dies wohl ein absichtlich vager Ausdruck ist (eingehend erörtert von Moreau a. O. S. 392f). „Vertrieben" paßt kaum, auch nicht in der speziell juristischen Bedeutung von d. de possessione. Man wird den Eindruck nicht los, daß Utermöhlens ‚Übersetzungshilfen' hilfen' hier verstümmelte Reste der deutschen Laktanzübersetzung in der „Bibliothek der Kirchenväter" darstellen (vgl. BKV Reihe 1, Bd 36, S. 43). Die wenigen eingestreuten Sacherklärungen dieses Kommentars sind durchweg von einer geradezu abstoßenden Magerkeit („Q. Ennius [239–169], röm. Dichter, verfaßte ‚Annales' [Jahrbücher]" – so auf S. 3; dieselbe Angabe auf S. 9, hier immerhin mit dem Zusatz: „ein nationales Epos". Hätte man an der späteren Stelle auf die frühere verwiesen und dort vielleicht noch ein oder zwei Zeilen mehr geopfert, dann wäre wohl ohne sonderlichen Raumverlust eine etwas gehaltvollere Erläuterung möglich gewesen). Man fragt sich des öfteren, ob Hinweise in solcher Verknappung überhaupt noch irgendeinen Wert haben. Gewiß kann das Beiheft nicht wettmachen, was die falsche Anlage des Textbandes verursachte: aber auch innerhalb des vorgegebenen Rahmens leistet der Kommentar zu wenig. Er erreicht nicht das Niveau bewährter Schulausgaben.

Mit der Anlage des Ganzen hängt es auch zusammen, daß diese Textsammlung bei all ihrer verwirrenden Vielfalt dennoch in geradezu aufdringlicher Weise den Eindruck der Unvollständigkeit und Lückenhaftigkeit erweckt. Diesen Mangel hier noch eigens hervorzuheben, wäre unbillig, wenn nicht manche Lücken besonders scharf ins Auge stächen. Von der Antike will ich dabei gar nicht reden – obschon nicht recht einzusehen ist, was der Kreislauf der Verfassungen bei Cic. rep. I 65ff mit dem „integrierten Sprachenlernen" der Theologen zu tun haben soll (warum nicht statt der 5 Seiten aus De re publica wenigstens ein Stück aus Seneca, der auf die Kirchenväter starken Einfluß ausgeübt hat und dessen Moralphilosophie man als christlichem Geist so verwandt empfand, daß man ihm einen Briefwechsel mit dem hl. Apostel Paulus zutraute?). Aber daß in der vielgliedrigen Kette christlicher Texte solche Autoren wie der hl. Gregor d. Gr. oder der hl. Bernhard v. Clairvaux gänzlich fehlen, ist schon arg. Darf man eine Textsammlung aus dem Gesamtbereich der christlichen Latinität vorlegen, in der Vertreter christlicher Geistesgeschichte von solchem Rang einfach ausgelassen sind? Auch ein Stück christlicher Poesie, etwa einen der ambrosianischen Hymnen, dürfte mancher vermissen. Das Lesebuch bietet eben zu viel und zu wenig zugleich. Dies gilt auch noch in anderer Hinsicht. Gewisse Textausschnitte sind so gewählt, daß sie dem Unerfahrenen unausweichlich ein schiefes Bild vom Wesen eines Autors oder vom Inhalt eines Werks aufdrängen.

Welcher Student wird noch etwas von Cassians Mönchsgesprächen lesen wollen, wenn das dürre Gerippe der Achtlaster-Reihe und ihre Unterteilung (coll. V 2f = Text Nr. 26) das einzige sind, was ihm als repräsentativ daraus angeboten wird? Kann er ahnen, welche Fülle christlicher Spiritualität in jenem Werk aufgespeichert vorliegt? Dem Cassiantext unmittelbar vorauf geht ein Stück aus Vinzenz von Lerinum (comm. 2,3, p. 3 Jülicher [PL 50,640] = Text Nr. 25), der darin „das katholische Traditionsprinzip in klassischer Weise" formuliert (so Hauschild in der einleitenden Bemerkung). Aber als sachlich notwendige Ergänzung dazu gehört die nicht minder klassische Formulierung des Prinzips des Fortschritts (common. 23, 28f, p. 33ff. Jülicher [PL 50, 667f]). Das eine ohne das andere vermittelt ein unvollständiges Bild und kann dem angemessenen Verständnis christlicher Geistesgeschichte hinderlich sein. Ein weiteres Beispiel: der Auszug aus der subtilen Gnadenlehre des hl. Thomas v. Aquin (79–83)! Was soll der arme Student damit anfangen? Unvollständig, im Beiheft unzulänglich erklärt und daher notwendig mißverständlich können diese Texte aus dem Werk des doctor communis allenfalls den Effekt einer Antithese zu den grundverschiedenen Lehren Luthers und Melanchthons (95–102) erzielen.

Man gewinnt bei näherem Zusehen den Eindruck, daß manche der erwähnten Mängel nicht bloß äußerlicher Art sind, sondern einen tieferen Ursprung haben. Der Hrsg. hat bei aller Objektivität in der äußeren Gestaltung des Bandes dennoch offenbar gewisse Linien durch die christliche Geistesgeschichte ziehen wollen, die seiner Denkrichtung wichtig erschienen.

Wenn der hl. Franziskus in eine „kirchenkritische" [!] Bewegung eingeordnet wird (S. 77 zu Nr. 43), so ist das ein ebenso sonderbares wie bezeichnendes Fehlurteil. Nr. 37 bietet unter dem Namen des Berengar v. Tours einen kurzen Text, der die Transsubstantiationslehre formuliert, und zwar so, wie sie Berengar damals beschwören mußte und wie sie bis auf den heutigen Tag in der katholischen Kirche gültig ist. Man könnte daher annehmen, das neunzeilige Textstückchen verdanke seine Aufnahme in das Lesebuch eben diesem Umstand. Doch die erklärenden Worte des Hrsg. setzen andere Akzente: „(Berengar,) einer der glänzendsten Theologen des 11. Jhs., geriet mit seiner symbolisch-spiritualistischen Eucharistielehre in Gegensatz zu der realistischen Auffassung seiner Zeit [!]. Dieser unterwarf er sich auf der römischen Fastensynode von 1079 mit der folgenden Lehrformel." Dazu muß zunächst gesagt werden: die Wendung „seiner Zeit" ist irreführend – ebenso irreführend wie die Feststellung, der Text Nr. 14a (ein Stück aus Cyprian, De opere et eleemosynis) sei „typisch für die ‚Almosenfrömmigkeit' jener Zeit [!]", oder wie die Bemerkung, Optatus v. Mileve (c. Parmen. II 1f. = Text Nr. 18) habe „die katholische Ekklesiologie seiner Zeit [!]" formuliert. Durch solche Einleitungen werden die Aussagen der Texte historistisch relativiert, entwertet. Und nicht nur das: wo wiederholt vom Geist der Epochen die Rede ist, kann sich leicht die falsche Vorstellung bilden, persönliche Creativität seitens der kirchlichen Denker habe in der Entfaltung der christlichen Lehre kaum eine Rolle gespielt (das Zitat der Stelle über die Notwendigkeit echten Fortschritts bei Vinzenz v. Lerinum [s. oben zu Text Nr. 25] hätte solcher einseitigen Sicht wirkungsvoll vorbeugen können). Darüberhinaus sind die Bemerkungen über Berengar geeignet, in dem Benutzer des Buchs ein Gefühl des Bedauerns darüber zu erwecken, daß der „glänzende Theologe" (war er das wirklich: warum wird dann kein Text von seiner eigenen Hand abgedruckt, der dieses Urteil bestätigen würde?) zur Unterwerfung gezwungen ward. Lessing empfand und urteilte ebenso, nur eben, daß er klar aussprach, was er dachte (in seiner Abhandlung über Berengar), während hier der Leser unmerklich gelenkt und geleitet wird. Nimmt man nun noch hinzu, daß diesen Äußerungen (zu Nr. 37) der Dictatus Papae (Nr. 36) unmittelbar voraufgeschickt wird, so ist man sich schon fast sicher, daß der Student der protestantischen Theologie wenig Neigung verspüren wird, in den dogmatischen Gehalt des ihm ohnehin fremdartigen Texts Nr. 37 einzudringen. Der ‚Fall Berengar' allenfalls dürfte seine flüchtige Aufmerksamkeit erregen. Von dem geistigen Ringen um die Klärung der Eucharistielehre, das dem Widerruf Berengars vom Jahre 1079 vorausging, kann er nichts ahnen. Überhaupt der Dictatus Papae! Unter abertausend anderen Möglichkeiten der Textwahl: der Dictatus Papae (Nr. 36), das Ketzeredikt Kaiser Friedrich II. (Nr. 42), die Bulle ‚Unam sanctam' (Nr. 45) – Texte, die so etwas wie die Gewürzkörner in der *lanx satura* des Herausgebers darstellen. Hauschild bietet, wie gesagt, nur authentische Texte. Und dennoch: Bisweilen müssen schon die bloßen Zusammenstellungen geradezu unweigerlich den Blick in eine ganz bestimmte Richtung lenken. Heute genügt es wohl meist schon, die Toleranzedikte der Kaiser Galerius und Konstantin (= Texte Nr. 15.16) neben das Edikt des Kaisers Theodosius d. Gr. zu stellen, das die Einheit der Kirche gegen Arianer und andere Häretiker mit staatlichen Mitteln durchsetzen sollte (= Text Nr. 19), um die Entwicklung der katholischen Kirche zur Reichskirche als bedenklich oder gar verhängnisvoll erscheinen zu lassen (wie ernst und kompliziert in

Wahrheit das Problem einer Vereinigung kirchlicher Autorität und staatlicher Macht ist, kann der unerfahrene Benutzer des Buchs kaum ermessen). Wenn aber dann noch zwischen die kaiserlichen Edikte solche Stücke wie die Texte Nr. 17.18 eingeordnet werden, so muß sich der Eindruck fortschreitender ‚Depravation' vollends verfestigen. Die zu Serdika i. J. 342 versammelten Bischöfe des westlichen Reichsteils bitten Constantius um Bekenntnisfreiheit für die Verteidiger des Nizänums im Osten (= Text Nr. 17) – also um etwas, das 40 Jahre später Theodosius seinerseits den Gegnern des Nizänums verweigerte (= Text Nr. 19): so etwa soll wohl der Leser folgern (Text Nr. 18, ein Stück aus Optatus v. Mileve, ist rein dogmatisch und daher mit den ihn umgebenden Textstücken nicht ohne weiteres vergleichbar). Gewiß ist die Entwicklung des katholischen Christentums zur Staatsreligion auch in der gelehrten Literatur kritisch beurteilt worden, so von Hermann Dörries, Kontantin der Große, Stuttgart 1958, S. 132ff. Aber dessen Ausführungen sind umsichtig, sorgsam abwägend: die völlig unzureichend erklärten Texte des Lesebuchs dagegen können durch die angestrebte Konfrontation zu einer groben, simplifizierenden Einschätzung der Verhältnisse verleiten. Man bedenke immer wieder, daß das Buch ja u. a. den Anspruch erhebt, „Anregungen und Hilfen für das Selbststudium [!]" des lateinischen Christentums zu bieten!

In der Einleitung (7f) unterstreicht der Herausgeber den Wert der lateinischen Sprache für das Verständnis der christlichen Tradition des Abendlandes und hebt in diesem Zusammenhang auch ihre „unmittelbar ökumenische Bedeutung" hervor, wobei er allerdings in erster Linie an den – heute eingeschränkten – Gebrauch des Lateins in der katholischen Kirche zu denken scheint. Vielleicht könnte das Studium des Lateinischen tatsächlich ‚ökumenische' Bedeutung erlangen, aber doch eben nur in der Weise, daß eine Beschäftigung mit der Sprache den Zugang zur Sache eröffnet, das heißt: zu einer geduldigen Beschäftigung mit den Zeugnissen christlichen Geists im weitesten Umfange anregt und so zu einer verständnisvollen Beurteilung der christlichen Geistesgeschichte aller Jahrhunderte führt. Ich zweifle, ob das vorliegende Lesebuch geeignet ist, solche Frucht des Lateinlernens wachsen zu lassen.

Was wäre einem Hrsg. zu raten, der sich neuerlich an die Aufgabe machte, ein Lesebuch für das integrierte Lateinlernen des Theologiestudenten zu schaffen? Zu allererst dies: er sollte seine Textsammlung auf jenes eine Ziel ausrichten, statt, wie Hauschild, noch anderen, heterogenen Anliegen genügen zu wollen.

Textsammlungen, die in die christliche Latinität einführen und den Zwecken des theologischen Unterrichts dienen können, besitzen wir ja schon: die von Rouët de Journel S. J. einst zusammengestellten Bände „Enchiridion Patristicum (1974[24]) und „Enchiridion Asceticum" (1965[6]), das von C. Kirch S. J. besorgte „Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae" (z. Z. vergriffen) sowie das erstmals von H. Denzinger S. J. geschaffene „Enchiridion Symbolorum, Definitionum ..." (1973[35]) – alle im Herder-Verlag erschienen – erfüllen die zuletzt genannten Aufgaben weit besser. Daß sie überdies griechische Texte (mit lateinischer Übersetzung) enthalten, ist gewiß kein Schade. Sämtlichen Ansprüchen genügen natürlich auch sie nicht: sie sind jeweils sachlich begrenzt, die ersten drei auch zeitlich. Aber hier Abhilfe zu schaffen, das wäre ein eigenes, größeres Unternehmen. Man müßte ein mehrbändiges Werk planen. Kürzer ist nun einmal ein Überblick über die Christianitas Latina nicht zu haben. Etwas ganz anderes dagegen bedeutet es, eine lateinische Anfängerlektüre für Theologiestudenten bereitzustellen. Will man dies in der Form eines Lesebuchs tun, so wären m. E. folgende Grundsätze zu beachten:

1) Es sollten solche Texte gewählt werden, die ein „integriertes" Lateinlernen ermöglichen, ohne doch zugleich mit den sprachlichen Aufgaben ein hohes Maß an Sachkenntnissen abzuverlangen, die der Student in der Regel nicht oder noch nicht hat. Besonders auf terminologisch stark befrachtete Texte, etwa solche theologisch-spekulativen Gehalts, sollte man verzichten. Märtyrerakten, Heiligenviten, Briefe, z. B. die des hl. Cyprian oder manche des hl. Hieronymus, wären geeignet, ebenso andere Schriften moralisch-aszetischen Inhalts wie die Collationes Cassians. Auch an einfachere homiletische und exegetische Werke könnte man denken, etwa an die – großenteils vor dem Volk vorgetragenen – Enarrationes in Psalmos des hl. Augustin.

2) Wer Latein lernt, braucht eine normative Grammatik, und das dürfte auch heute noch überall die übliche lateinische Schulgrammatik sein. Hieraus ergibt sich eine Schwierigkeit. Denn der Theologiestudent, der die Regeln der ciceronisch-cäsarianischen Grammatik erlernt, soll ja das Latein sofort anhand solcher Texte einüben, die von jener Grammatik in mancherlei Beziehung mehr oder minder merklich abweichen! Wie groß diese Schwierigkeit wirklich ist, kann nur die Praxis lehren. Die Gefahr aber, daß der Anfänger verwirrt wird, weil er weder das eine noch das andere: weder das klassische Latein noch das christliche Spätlatein (bzw. das mittelalterliche) ordentlich beherrscht, wird man immerhin ernst nehmen müssen. Jedenfalls sollte bei Auswahl und Kommentierung der Texte dieses Moment bewußt in Rechnung gestellt werden. Der „Cicero Christianus" Laktanz etwa empfiehlt sich besonderer Aufmerksamkeit. Auch könnte man erwägen, ob die Textsammlung nicht auf eine einzige Epoche christlicher Latinität beschränkt bleiben sollte. Das würde einiges erleichtern. Aus einem Guß wäre ein Unternehmen dieser Art freilich erst dann, wenn zu den Lesestücken die passende Grammatik hinzugeliefert würde.

3) Der Kommentator sollte alles fortlassen, was in einem der gängigen lateinisch-deutschen Handwörterbücher zu holen ist. Stattdessen sollte er Mühe und Raum für eine solide sprachliche und sachliche Erklärung opfern. Sie müßte zwar den Bedürfnissen des Anfängers angepaßt sein, brauchte deshalb aber nicht geradezu dürr auszufallen. Auch einfache und einfachste Erläuterungen können so abgegeben werden, daß sie der Fortgeschrittenere ohne Widerwillen liest und der (erwachsene!) Anfänger sich durch sie in seinem Interesse für den jeweiligen Gegenstand gefördert fühlt.

4) Kurze Textfetzen erschweren oft das Verständnis. Die Devise sollte sein: lieber weniger Stücke, dafür aber möglichst abgerundete Zusammenhänge! Nötigenfalls müßte im Kommentar genau angegeben werden, in welcher gedanklicher Verbindung der gewählte Ausschnitt im originalen Kontext steht.

5) Die Aufnahme lateinischer Texte aus der nichtchristlichen Antike, etwa aus Werken Ciceros oder Senecas, ist im Rahmen eines solchen Lesebuchs für Theologiestudenten nur dann sinnvoll und nützlich, wenn durch Erklärungen im Kommentar und nach Möglichkeit auch durch Gegenüberstellung geeigneter christlicher Texte, die Umformung (Umwertung, Umorientierung, μετάθεσις) antiken Gedankenguts durch das Christentum beispielhaft verdeutlicht wird. Denn schlechthin in die „vorangegangene römische Latinität" irgendwie einführen zu wollen (vgl. Hauschild, Einl. S. 9), das wäre wieder eine Illusion – 22 Seiten genügen dafür jedenfalls nicht –, und ‚Parallelen' zu christlichen Gedanken aus der paganen Philosophie einfach bloß abzudrucken, das hieße lediglich der heute so beliebten, nichtsdestoweniger falschen Nivellierung zwischen Antike und Christentum Vorschub leisten!

Ein Lesebuch ist freilich nicht die einzige Lösung. Man könnte auch daran denken, dem Theologiestudenten passend kommentierte Einzelschriften christlicher Autoren in die Hand zu geben. Auf diese Weise ließen sich vielleicht die oben unter Nr. 2 erwähnten Schwierigkeiten mildern (der Anfänger könnte sich in einen bestimmten Text „einlesen"; Abweichungen von der Schulgrammatik könnten im Kommentar übersichtlich zusammengestellt werden). Freilich fehlt es vorerst noch an geeigneten Ausgaben. Lietzmanns Kleine Texte enthalten keine Kommentare. Einige kommentierte Schulausgaben christlicher Texte sind bei Aschendorff erschienen und auch noch käuflich. Zwar eignet sich die – auch kulturgeschichtlich hochinteressante! – Vita des hl. Severin von Eugippius wegen des starken vulgären Einschlags ihrer Sprache als lateinische Anfangslektüre wohl ebenso wenig wie der stilistisch feingedrechselte Octavius des Minucius Felix, und auch hinsichtlich der Augustinusauswahl – sie enthält Stücke aus den Confessiones und aus De civitate Dei – habe ich, was den Schwierigkeitsgrad angeht, meine Zweifel. Doch mit den Märtyrerakten (ed. F. Rütten, 1961[4]) und vor allem mit Ambrosius, De Spiritu Sancto (ed. G. Crone, 1948) könnte man einen Versuch wagen: dieses Werk zählte bereits der hl. Augustinus (doctr. chr. 4,127: CSEL 80,155) zu den Beispielen einfachen, schmucklosen, allein auf die Beweisführung gerichteten Stils.

Münster Christian Gnilka

A Pseudo-Epiphanius Testimony Book. Edited and translated by Robert V. Hotchkiss. – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholar's Press 1974. VII. 82 S. Texts und Translation 4, Early Christian Literature Series 1) kart.

Dieses griechische Testimonienbuch (TB) wurde erstmals 1928 gedruckt (Modena: Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura 13, p. 265ff); die Ausgabe war mit lateinischer Übersetzung noch vorbereitet worden von St. A. Morcelli (1737–1822) und erschien unter seinem Namen. Von Migne ist sie nicht nachgedruckt; zu vgl. ist die Epiphanius-Edition von W. Dindorf vol. IV/2, p. III ff. Hotchkiss stellt im Vorwort (1–5) die beiden Hss. kurz vor, aus denen die Sammlung bekannt ist: Codex Vaticanus Gr. 790 (14. Jh.: R. Devreesse) und Codex Athos Iviron 28 (13. Jh.: Lambros; 14. Jh.: Gregory – Aland). Sein Ergebnis ist, daß die letztgenannte Hs wahrscheinlich die ältere ist oder jedenfalls den älteren Typ vertritt und daß die erstere von ihr oder einer praktisch identischen Kopie abhängt. In beiden Codices geht sie ein

und derselben, Kyrill v. Al. zugeschriebenen Epitome von Epiphanius' Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν voraus. Und sie selbst wird im Titel also Epiphanius direkt zugeschrieben (ihre jetzige Überschrift De divina inhumanatione stammt nach H. von Morcelli). H. hält diese Zueignung für eine mögliche Information über tatsächliche Herkunft und Datierung. Aus sogenannten inneren Gründen möchte er sie nämlich ohnehin ins 4. Jh. oder wenig später datieren (5). Ungewöhnlicher Umgang mit alttestamentlichen Texten z. B. schließt eine Herkunft etwa in Kleinasien, von wo man andere Praktiken kennt, faktisch aus.

Außer diesen Hinweisen erfährt man vom Autor nur noch, daß die Testimoniensammlung möglicherweise auf eine Taufvorbereitungs- oder Tauferklärungsschrift zurückgeht. Das würde das Fehlen anderer Sakramente und namentlich die anscheinend gezielte Nichterwähnung der Eucharistie erklären. – Leider bleiben diese Angaben und Vermutungen für den Leser letztlich wertlos, weil H. pauschal auf seine nach meinen Erkundigungen ungedruckte These über das TB (The Faculty of the Graduate School of the University of Pennsylvania, 1973) verweist und den Benutzer seiner Edition mit keinerlei weiterer Hilfestellung zu Verständnis und Eigenart dieses Buches unterstützt. Dabei hätte er sich für die nicht gerade viel gelesene und praktisch unbekannte Schrift nicht mit der Edition als solcher begnügen dürfen, ohne deren inhaltlichen und historischen Wert selbst erkennbar zu machen. Er kommt lediglich noch mit einem Schriftstellenregister entgegen. In einem eigenen Vorwort heißt es zur gesamten Reihe, in der die Edition erschienen ist, daß sie schwer zugängliche Texte bieten will, die von Bedeutung sind für Erforschung und Studium der biblischen Literatur. Beim vorliegenden Dokument hat folglich wohl der auslegungsgeschichtliche Wert den Ausschlag gegeben. Aber auch dazu kein erläuterndes Wort.

Die Testimonia des Buches sind sämtlich aus dem AT, aus dem in 102 Kapiteln „alle" Einzelheiten von der Präexistenz des Sohnes bis zum Eschaton im Assoziationsstil altkirchlicher Exegese nachgewiesen werden. Ntl Texte kommen nur insofern vor, als sie eben selbst Zitate aus dem AT darstellen. Daß die Sammlung dabei begreiflicherweise auch sekundär aus dem NT zitiert, zeigen Testimonien wie TB 8 (= Jes 7,14/Mt 1,23); TB 99 (= Dan 12,1/Mt 24,21); TB 64 (= Sach 12,10/Joh 19,37) u. a., vor allem aber der Fall TB 96,3, wo Mt 24,35 irrtümlich als Jesaja-Wort aufgeführt wird, während es sich um ein Jesus-Logion handelt (vom Hg. nicht eigens kenntlich gemacht). Die Nachweise im Register sind nicht vollständig. So fehlt zu TB 13b.1a (Jes 8,14) die Angabe 1 Petr 2,6.8 (neben Röm 9,33). – Die Edition ist ein praktisches Arbeitsinstrument, freilich von begrenztem Wert: Einerseits wird es erst aufschlußreich im Ensemble weiterer auslegungsgeschichtlicher Texte der Zeit; andererseits ist seine Verwendung relativ ungeschützt, solange der Edition nicht eine genauere kritische Einleitung (über Datierung, Herkunft, verwendeten Bibeltext etc.) und auch kommentierende Noten beigegeben sind.

Regensburg Norbert Brox

Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino. – Torino: Bottega d'Erasmo 1975. XLIV, 1142 S. Ppb.

Die Schwierigkeiten, eine Festschrift zu besprechen, sind bekannt; ein Teil der Besprechungsarbeit ist dem Rezensenten aber nun dadurch abgenommen, daß in der Theologischen Bibliographie dieser Zeitschrift (ThRev. 71, 1975, 339/40) der gesamte Inhalt bibliographisch vollständig verzeichnet ist. Der Titel der Festschrift, die dem siebzigjährigen Patristiker und jetzigen Erzbischof von Turin, Kardinal M. Pellegrino, gewidmet ist, leitet sich aus der Formulierung ab, die ursprünglich im Römerbrief 5,14 steht und in lateinischer Übersetzung als Forma futuri in etwas veränderter Bedeutung von altchristlichen Theologen benützt wurde, um den Zusammenhang von atl Vergangenheit, kirchlicher Gegenwart und kommenden Eschata zu bezeichnen. Die Hrsg. haben es tatsächlich erreicht, daß die ungefähr 70 Artikel der Mitarbeiter nur patristischen Themen gewidmet sind, so daß die oft beklagte „Zerstreuung wissenschaftlichen Materials" vermieden wurde. Eine Bibliographie der wissenschaftlichen Arbeiten von M. Pellegrino (S. XVII – XLIV) steht am Anfang, dann folgen die Artikel unter den Themenbereichen Bibel und christliche Literatur, Klassik und Christentum, Christliche Apologetik, Martyriumsliteratur, Christliche Biographie, Christliche Poesie, Augustinusforschung, Theologie und pastorales Leben in der Väterzeit und schließlich Varia. Man kann in einzelnen Fällen zweifeln, ob sich der eine oder andere Beitrag richtig unterbringen ließ, aber im ganzen ist das Unternehmen als gelungen zu bezeichnen. Wenn man auf Grund der Bibliographie die Arbeiten von Pellegrino mit den Festschriftbeiträgen vergleicht, sieht man, daß auch die Absicht verwirklicht wurde, vorzugsweise solche Themen in die Festschrift aufzunehmen, die den Arbeitsbereichen von Pellegrino entsprechen, nämlich die Beziehungen der Väter zur Bibel und die Auseinandersetzung zwischen altchristlicher Literatur und klassischer Kultur. Alle Beiträge haben hohes Niveau, nicht nur diejenigen von berühmten Verfassern, so daß es ungerecht wäre, einzelne Arbeiten hervorzuheben und andere nicht zu erwähnen. Die Festschrift ist ein schönes Dokument der Verehrung für einen ebenso angesehenen wie bescheidenen Gelehrten.

Bochum Alfred Stuiber

Kracht, Hans Joachim: **Geschichte der Benediktinerabtei St. Pantaleon in Köln (965–1250).** – Siegburg: Franz Schmitt 1975. X, 273 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, Bd 11) geb. DM 44.–; br. DM 39.–

Die Darstellung der Abteigeschichte von St. Pantaleon im Hochmittelalter beginnt mit einer kurzen Einführung in die Quellen und Literatur. In einem ersten Abschnitt über die Frühzeit ist neben der Frage der Vorgängerbauten und des Pantaleonpatroziniums auch die ganze Baugeschichte der Abteikirche und der Bauten im Abteibereich behandelt, also schon ein Vorgriff auf die nächsten Jahrhunderte getan. Der Hauptteil gliedert sich in „II. Von der Klostergründung bis zum Ende der Gorzer Reform (965–1071)" und „III. Die Blütezeit des Klosters unter der Siegburger Reform". Dankbar ist man für den Anhang mit Listen der Äbte, Prioren usw. und der Besitzungen; es schließen sich an die Quellen- und Literaturverzeichnisse und ein Register (im wesentlichen Personen und Orte).

Vf. setzt sich in seiner Arbeit ausgiebig mit der Literatur auseinander und zieht dazu die erzählenden und urkundlichen Quellen heran. Eine besondere Beachtung schenkt er u. a. der Frage, wann und aus welchen Gründen die Siegburger Formung durch Erzbischof Anno unter Abt Humbert in dem Kölner Kloster eingeführt wurde. Gegenüber J. Semmler (Die Klosterreform von Siegburg, Bonn 1959) rechnet er mit der Einführung dieser Reform „erst kurz vor 1074" (100) und sieht Annos Gründe eher in einer „höheren Einschätzung der innerklösterlichen Consuetudines von Cluny oder seiner Aversion gegen das gorzisch geprägte Trierer Kloster St. Maximin ..., mit dem er wegen Malmedy im Streit lag", als in verfassungsrechtlichen Unterschieden (103, 111f, 172). Daß der – doch ursprünglich gorzische – Abt Humbert „selbständig mit den Mönchen, die dem neuen (Siegburger) Ordo geneigt waren" (99) – also ohne Hilfe von außen – die neue Formung eingeführt habe, hält der Rez. allerdings für unwahrscheinlich.

Die Gliederung der Darstellung befriedigt nicht immer; kunstgeschichtliche Überblicke über mehrere Jahrhunderte finden sich an verschiedenen Stellen (16–24, 186–192, in etwa auch 76). Bei der Schilderung der Liturgie gibt es Unklarheiten. „ad signum matutinale" (175 A. 84) bedeutet den Beginn der Vigilien, nicht der Laudes (vgl. A 85). Zwar meint die Benediktus-Regel mit „Matutini" immer die Laudes, aber in späterer Zeit wie hier in St. Pantaleon gilt dieses Wort vornehmlich für die Vigilien. Invitatorium, „Lied zur Aufforderung zum Gotteslob" und Ps 94 sind identisch und werden bis heute responsorial mit einer Antiphon gesungen; das erscheint in der Darstellung nicht deutlich (175); unter „Kappa" ist hier der liturgische Chormantel, nicht ein monastisches Kleidungsstück zu verstehen. In einem Mönchskonvent sollte man nicht „Priester" und „Kleriker niederer Weihestufen" als „verschiedene monastische Stände" unterscheiden; der Unterschied liegt vielmehr bei „monachi" (Kleriker und Laien) und „conversi" des jüngeren Typs, während die „conversi" des älteren Typs zu den „monachi" gehören (165f).

Erheblich ist die Zahl der Fehler in den Anmerkungen. So muß es richtig heißen: 57 A.7 Scottos, Christus, Hilliger; 90 A.3 sublimavit; 135 A.33 obtentu; 136. A.36 Anm. 14; 141f dreimal Cantica Canticorum; 149 A. 55 renitentem; 175 A. 85 Matutin. Der Titel von J. Leclercqs Schrift wird gewiß nicht sein: Ecrits monasterique sur le Bible (141); 178f sind mehr als 10 Fehler in den lateinischen Zitaten, dazu fehlt in A. 106 nach a pescha usque eine ganze Zeile: ad festum sancti Remigii erit caseus recens et deinceps usque.

Für das Totenbuch von Echternach gibt es jetzt statt Sackurs Auszug im NA die vollständige Ausgabe von A. Steffen, Das älteste erhaltene Obituar der Abtei Echternach: T Hémecht. Zeitschrift für Luxemburger Geschichte 14 (1961). Dort ist ein Gebehardus abbas s. Pantaeleymonis zum 7. VIII. verzeichnet (vgl. 134) und zum 30. IV. Yffridus sac. m. (vgl. 226 Nr. 205) und Teodericus sac. m., neben anderen vom Vf. aufgeführten Mönchen von St. Pantaleon.

Mit diesem Überblick über die ersten Jahrhunderte des stadtkölnischen Klosters ist der wichtigste Abschnitt der Abteigeschichte an Hand ausgedehnter Untersuchungen geschildert, aber auch die folgenden Jahrhunderte, besonders das 15. (Reformvorgänge) und das 17. (Abt. Heinr. Spichernagel), wären eine Darstellung wert.

Trier Petrus Becker

Dinter, Peter: **Rupert von Deutz, Vita Heriberti.** Kritische Edition mit Kommentar und Untersuchungen. – Bonn: Röhrscheid 1976. 146 S. (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln, Bd 13) kart. DM 38.–

Während das Corpus Christianorum die Liturgieerklärung und die Bibelkommentare Ruperts, die Monumenta Germaniae Historica sein Geschichtswerk *De victoria Verbi Dei* (in der Geistesgeschichtlichen Reihe) edierten, waren die *opera minora* vernachlässigt worden. Zuerst nahm sich Herbert Grundmann einer dieser kleineren Schriften an: Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz. Interpretation und Textausgabe, DA 22, 1966, S. 441–471. Ihn leitete die Erkenntnis, daß die frühen Monumenta-Ausgaben, zumal die der Heiligenviten, einer längst fälligen Überholung bedürften. Das Prinzip, zuerst das Historische aus den Quellen zu erheben, hatte nicht gereicht, den biblischen, liturgischen, dogmengeschichtlichen Werten gerecht zu werden, die gerade in den zahlreichen Berichten von Visionen und Mirakeln immer sichtbarer wurden. In der Nachfolge Grundmanns brachte nun Peter Dinter, ein Schüler Dieter Schallers, die bedeutendste hagiographische Schrift Ruperts, die Vita des Kölner Heiligen und Erzbischofs Heribert in einer magistralen Edition heraus, die heutigen Ansprüchen voll gerecht wird.

Mit zwei Erwartungen war zu rechnen. Einmal war wiedergutzumachen, daß die Rupertsche *Vita Heriberti* in den MGH sehr stiefmütterlich behandelt war (Script. 4 von H. Pertz 1841). Die Vorlage Ruperts, die wenig bedeutende *Vita Heriberti* von dem Lütticher Mönchen Lambert, war vorgezogen worden und Ruperts Bearbeitung erschien nur in Fußnoten zur Ausfüllung historischer Lücken. Dagegen finden wir nun in der neuen Edition ein unabhängiges, selbständiges Werk, das die Mühe, den Text zu korrigieren und ihn auf Quellen, Allusionen, Reminiszenzen hin aufzuschließen, reichlich gelohnt hat. Während noch die Acta Sanctorum 1735 beide Viten hintereinander abdruckten, ist jetzt die erste Vita, die des Lambert, völlig verschwunden und nur in wenigen Anmerkungen erwähnt. Den Grund für eine solche totale Abwertung zu erfahren, bildet den Gegenstand der zweiten Erwartung. Warum war damals so schnell eine Neufassung gewünscht gewesen? Die erste Vita, an sich solide genug gearbeitet, war kaum 50 Jahre alt. Ging es nur um den Stil? Der Prolog der einen Handschrift berichtet von dem Auftrag des Deutzer Abtes an Rupert (= seines Vorgängers), die Heribert-Vita *stilo novo* zu schreiben, der Prolog der anderen Handschrift *stilo maiore*. Lambert schrieb Reimprosa und liebte den Cursus, Rupert lehnte offensichtlich beide Stilmittel ab. Aber der Hrsg. kommt jetzt zu dem Resultat: „Die Ablehnung ist in Ruperts persönlichem Geschmack begründet, nicht in seiner geistigen und monastischen Herkunft." (134) Er hätte deutlicher sagen können, daß es nicht um den Stil ging. Denn schon im nächsten Abschnitt teilt er mit: „Ruperts innerstes Anliegen, die Grundtendenz seiner Schriften, tritt auch in der Vita offen zutage. Die Heilige Schrift bietet nicht nur das sprachliche Gerüst, sie ist auch geistiges Prinzip, d. h. der historische Inhalt der Vita wird biblisch fundiert, der Verlauf des Heiligenlebens in die alles umfassende Heilsgeschichte eingegliedert, der Heilige selbst als ein *instrumentum Christi* dargestellt." (ebd.) Sollten Abt und Mönche von Deutz dies nicht auch gewußt haben und gerade deshalb eine neue Vita haben wollen, weil die alte so wenig biblisch fundiert war? Hierzu geben die Quellen keine sichere Auskunft, auch nicht zu der Anschlußfrage: Welches besondere Interesse hatte die Abtei Deutz an einer Vita ihres Stifters, dessen Grab sie besaß, dessen Name sogar bald den ihres Marienpatroziniums verdrängte, dessen Reliquien sie 50 Jahre später in den kostbaren Heribertschrein legte, der den großartigen Anfang der Reihe der hochberühmten Kölner Schreine machte? Stand im Hintergrund nicht auch noch das Anliegen, den derzeitigen Nachfolger Heriberts, den Kölner Erzbischof Friedrich von Schwarzenburg aufmerksam zu machen? Ein historisches Seminar könnte sich mit Gewinn noch weiteren Problemen zuwenden: Wie weit liefert Rupert ein historisch echtes Bild Heriberts? F. W. Ödiger hat für seine Heribert-Darstellung im 1. Band der Kölner Diözesangeschichte die Vita nicht verwertet. Welchen theologischen Wert könnte man der Vita zuerkennen; ist hier ein überzeitlich gültiges Bischofsbild gezeichnet? Eine gute und gut kommentierte Übersetzung – nunmehr nicht schwer – würde viele Freunde finden, nicht zu vergessen die heute noch vielen Träger des immer attraktiv gebliebenen Namens.

Bei der Veranstaltung von Editionen werden selten die Erstdrucke, noch weniger die weiteren Drucke beachtet. Von der *Vita Heriberti* des Rupert fand sich nur eine einzige Hs. (Basel UB VII,33), unbekannter Herkunft, aus recht später Zeit, etwa um 1400. Diese herauszugeben hätte genügt, doch der Fleiß, mit dem die Druckausgaben verglichen wurden, lohnte sich. Der bisher im Migne PL 170, col 389–428 greifbare Text erwies sich als Nachdruck der von Arnold Mylius 1602 in Köln veranstalteten Opera omnia-Ausgabe der Rupertschriften. Mylius hatte aber nicht den Text nachgedruckt, den der Karthäuser Laurentius Surius 1570 in seiner Sammlung von Leben der Heiligen herausgebracht hatte. Ohne Einsicht in die Handschrift hätte Mylius ein Homoioteleuton, das dem Surius oder dem Schreiber der Hs., die er abdruckte, unterlief, (von 11 Worten) nicht ausfüllen können. Ferner fehlt bei Surius wie auch in der Baseler Hs. der letzte Satz des Prologs. Der Editor nimmt ein absichtliches Auslassen an, was ihn verleitet, Folgerungen aus möglichen Motiven zu ziehen, zumal es sich um einen für die Kennzeichnung der Siegburger Reform sehr wichtigen Satz handelt. Doch ist m. E. nicht auszuschließen, daß es sich um eine Glosse handelt, die sich nur in der Handschrift fand, die Mylius hatte. Allerdings muß damit ein Zweifel an die Autorschaft Ruperts in Kauf genommen werden. Daß Surius eine Handschrift aus Deutz auslieh und diese nach seinem Tode 1578 zurückgegeben „sicher in Deutz vorhanden" gewesen, so daß Mylius die gleiche Handschrift für seine Drucklegung bekam, wäre ein Glücksfall. Die meisten Handschriften, die zur Drucklegung benutzt wurden, gingen verloren: von den zahlreichen Handschriften, die Cochläus für die Erstedition der Rupertschriften 1524 gesammelt hatte, ist bisher keine einzige aufgefunden worden. Wohl darf man annehmen, daß Ruperts Heribertsvita in mehreren Exemplaren verbreitet war, wie die Baseler Hs. und ein größeres Zitat in der Vita Meinwerci (um 1160) belegen. Der Variantenapparat blieb also gering an Umfang, zumal die beiden Drucke meist übereinstimmen, also aus einer Familie kommen. Auf die Varianten des Mignetextes wurde mit Recht verzichtet; ein Hinweis auf dessen viele Druckfehler und Auslassungen wäre am Platz gewesen; schließlich war vor weiterem Gebrauch des nunmehr erledigten Mignetextes zu warnen. Der Sachapparat wurde von den Bibelzitaten entlastet, die am Rand des Textes angeschlagen wurden. Doch auch ohne sie ist der Sachapparat überaus ausführlich, reichhaltig, ja geradezu hypertroph geraten. Der Leser wird regelrecht verwöhnt, wenn hier ihm Quellen und Literatur zu den Begriffen, Ausdrücken und zur Profangeschichte vorgesetzt werden. Admirandum, non imitandum! Einerseits gebührt dem Hrsg. Dank, daß alle Bezüge gesammelt vorliegen; andererseits Bedauern, daß die Leser aus Überforderung dazu neigen werden, dies oder jenes als überflüssig zu erachten. Er kann sich aber kaum verzeihen, daß dieses umfangreiche Material nicht durch ein Register aufgeschlossen ist. Es ist nun einmal nicht zu ändern, daß die Fachgelehrten zuerst die Register einsehen und von daher sich zur Lektüre bewegen lassen.

So schön und elegant das Druckbild wirkt, es ist dem heutigen Leser doch viele Nummern (= Druckpunkte bzw. Schriftgrade) zu klein, ein wahres Augenpulver. Auch die alte Editionstechnik, nämlich hochgestellte Kleinstbuchstaben und -zahlen im Text, Aufteilung nach Satzzahl im jeweiligen Kapitel, sollte doch – wie schon vor 30 Jahren Josef Koch, Köln (früher Breslau) forderte – zugunsten einer das ganze Buch durchlaufenden Zeilenzählung aufgegeben sein.

Die Schreibweise der Baseler Handschrift, wie sie um 1400 zeitgemäß war, ist in den Text übernommen worden, was sicher viele Mühe machte. Und doch ist es kein Facsimile, denn in der Handschrift sind die meisten Großbuchstaben und alle *v*, abgesehen vom Satzanfang, klein bzw. wie *u* geschrieben. Was für Philologen wichtig und interessant sein mag, wird den Normalverbraucher – solche Editionen sollten die gute Wirkung zeitigen, daß man wieder gern zu lateinischen Texten greift – scheuen lassen. In usum scholarum – diese Forderung war wohl nie so wichtig wie heute.

Der Umfang der Heribertsvita entspricht der in den größeren Schriften Ruperts üblichen Einteilung in libri – Bücher, von denen ein jedes eine Anzahl von ziemlich gleich langen Kapiteln anreiht, durchweg an 30. Die Numerierung der Kapitel, ebenso ihre Inhaltsangabe in Form von Titeln erfolgte oft später, wurde dem Ganzen als ein Kapitelverzeichnis vorgesetzt, dann zu Beginn des einzelnen Stückes an den Rand geschrieben, in späteren Abschriften auch zwischen die Abschnitte geschoben. Jedes Kapitel ist gleichsam in einem Atemzug geschrieben oder diktiert worden. Die Überschriften entsprechen nicht immer dem Inhalt, sind oft unexakt. In unserm Fall sind die Überschriften aus späterer Zeit.

Mit Recht sind sie nicht dem Text zugeteilt worden, sie stören also nicht den Zug der Darstellung. Dieser schließlich recht äußerlichen Einteilung gegenüber nimmt sich der Versuch des Editors gut aus, der die innere Einheit erkundet. Er fand einen dreifachen Zyklus: 1. Bischofsweihe Heriberts und sein Vorleben (Kap. 1–9); 2. Kampf des Heiligen gegen das Böse, das in mannigfacher Form wider ihn anstürmt, und das er durch seine Demut besiegt (Kap. 10–28); 3. Heiliges Sterben (Kap. 29–34). Die beiden folgenden, letzten Kapitel fallen aus dem Rahmen, es sind summarisch und flüchtig dargestellte Wunderberichte. Da sich am Ende des 34. Kapitels eine Schlußformel findet, wünschten wir uns eine Untersuchung zu der Möglichkeit, ob die folgenden Kapitel nicht besser als ein anderweitig hinzugeschriebener Anhang zu betrachten sind. Hier finden sich nur wenige Bibelzitate, was zu Ruperts Stil nicht paßt. Der Sachkommentar ist wenigstens in mehreren Exkursen und Untersuchungen ausgewertet worden. Exkurse: Zum Begriff hortus deliciarum. Zur Judengemeinde in Worms. Zur Auswirkung der beiden Heribertsviten auf die Gestaltung des Heribertschreins. – Untersuchungen: Zum Autor der Vita. Ruperts Verhältnis zu den Quellen. Sprachliche Untersuchung, Hagiographie und theologisch-historisches Denken. Diese weitgreifenden Ausführungen werden allgemein Zustimmung finden. Wir hoffen sehr auf eine Fortsetzung solcher Untersuchungen, da die weiteren hagiographischen Schriften Ruperts noch unbearbeitet geblieben sind: Sermo Pantaleonis (Die von M. Coens nicht benutzte Handschrift aus Grafschaft, jetzt in Darmstadt, ergibt einen bedeutend besseren Text) – Passio Eliphii (m. W. gibt es nur eine Handschrift in der Bonner UB) – und das hochwertige asketische Werk De meditatione mortis (Text im Migne sehr schlecht, beste Handschrift wahrscheinlich Admont 443).

Wir notierten: S. 9 (Quellenübersicht) Bei der Angabe der Acta Sanctorum ist zu ergänzen: Beide Viten im 2. Märzband zum 16. März (1735). – S. 10 Ruperts Altercatio ist von J. A. Endres ediert, allerdings unter dem Titel Quaestio, wie übrigens S. 11. richtig angegeben. Auch in der Tabelle S. 100 sind altercatio und quaestio nicht zu trennen. – Der Cantica-Kommentar Ruperts ist inzwischen (1974) ediert: CCcm 26. – Die Edition des *Anulus* befindet sich im Druck für die Biblioteca di Studi Medievali, Mailand; dsgl. der Matthäuskommentar für das Corpus Christianorum. – S. 14 (Literaturübersicht) zu ergänzen: Maria Lodovica Arduini, Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz (Studi Medievali, 3. Serie, 16,2, 1975 S. 537–582 mit wohl umfassendster Bibliographie – R. Haacke, Programme zur bildenden Kunst in den Schriften Ruperts von Deutz, Siegburger Studien 9, 1974. – S. 28, Anm. 80 „Die Junktur ecclesiastica sacramenta ließ sich bei Rupert nicht nachweisen". Tatsächlich ist mir bisher nur die Junktur sacramenta ecclesiae bekannt (Johanneskommentar 3, 983; 6, 2291; das später einmal volle Auskunft gebende Wortregister zu den Opera Ruperti wird wohl erst in einigen Jahren fertig sein). Doch gibt es zu ecclesiasticus zahlreiche Junkturen: ordo, disciplina, historia, fides, scientia, industria (im Johanneskommentar und in *De divinis officiis*), auch in der Vita Heriberti, wie aus dem Wortverzeichnis zu ersehen: signum, dignitas, vir, consuetudo, littera, possessio, so daß die Junktur ecclesiastica sacramenta kaum angezweifelt werden kann. – S. 33 cap. 1,1 insigni metropoli Germanie Colonie Agrippine: Rupert nennt in De divinis officiis 1,585 alle Erzbischofssitze metropolitanae ecclesiae; demnach ist *Germanie* nicht Ehrentitel, sondern nur geographische Bezeichnung (= in Germania). – S. 35 cap. 3,3 extracta ist wohl richtiger als exempta, denn erst im übernächsten Satzteil erscheint redemit, das eine Wiederholung wäre. – S. 45 cap. 9a,8 revera iure klingt hart und doppelt; es genügte revera (wie in Hs. B). – S. 51 cap. 11,20 u. S. 64 cap. 23,2 sind dem Korrektor entgangen. – S. 59 cap. 17,2 ob contemptum superbiae regum terrae: superbiae ist wohl eher Zusatz als sein Fehlen (in Hs. B) eine Auslassung. – S. 68 cap. 25,5 forinsecus in facie quodammodo wird als Glosse zum folgenden visibiliter erachtet und deshalb nicht in den Text hineingenommen. Nun sind sonst kaum Glossen zu entdecken; eher ist also eine Auslassung (für Hs. B) anzunehmen. – S. 68 Anm. 212. Bei der „Gleichsetzung von mulier mit cupiditas bei Rupert" muß es natürlich heißen mulier mala; denn Rupert kennt genau so unbefangen die mulier sancta und casta. – S. 125 Anm. 279. Daß Rupert sich vom Hl. Geist inspiriert gehalten habe, ist Unsinn, und wird vom Editor gut abgewiesen. Ähnlich müßte Rupert bzw. Heribert vor Mißverständnis geschützt werden, wenn seine Karitas als Werkheiligkeit verkannt wird, was mit der hier gebrauchten Wendung „Pluspunkte sammeln" gemeint sein mag. Rupert wußte ganz sicher um den Unterschied von alt- und neutestamentlicher Heiligkeit, besser als manche heutigen Theologen. – S. 126 Mit Recht wird Rupert eine „verständnisvolle und objektive Haltung den Juden gegenüber" zuerkannt; Frau Professor Arduini (s. o. zur Literaturergänzung) wird dies bei den Prolegomena zur Anulus-Edition in extenso belegen.

Siegburg Rhaban Haacke

Lapsanski, Duane V.: **Perfectio Evangelica.** Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. XXXII, 279 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Philosophie und Theologie NF 22) kart. DM 24.–

Von der spiritualen Idee der „vita evangelica" des hl. Franz zum Systemgedanken der „vita monastica" des Ordens der „Fratrum minorum" erstreckt sich eine bemerkenswerte Entwicklung, deren geschichtlicher Hintergrund die Entwicklung der Brüdergemeinde und Gefährtenschaft des hl. Franz zum kirchlichen Orden ist. Diese geschichtliche Entwicklung des Ordens von der Idee zur Institution wurde schon wiederholt untersucht; die innere Dimension dieser Geschichte, die Ausformung der „perfectio evangelica" als Lebensform des Ordens des hl. Franz ist Gegenstand dieser Untersuchung, die der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München als Diss. vorlag.

Im 1. Teil der Arbeit (1–43) sucht Vf. die Idee der „vita evangelica" bzw. „vita apostolica" in der zeitgenössischen Spiritualität und Theologie des 11. und beginnenden 12. Jh.s auf: bei den Repräsentanten der Gregorianischen Reform, Ordensangehörigen und Regularkanonikern (Petrus Damiani, Rupert von Deutz und Hugo von St. Viktor), bei den Reformern und Wanderpredigern in Gallien – Stephan von Thiers-Muret, Robert von Arbrissel, Bernhard von Thiron (Tiron!), Vitalis von Savigny (von Mortain!), Girald von Salles und Norbert von Gennep (von Xanten!) – und schließlich in den frühmittelalterlichen Laienbewegungen (der Waldenser, Humiliaten, Katholischen Armen und der Genossenschaft des Bernhard Primus). Das urchristliche Ideal der „vita apostolica" nahmen die (sogenannten) schwarzen und weißen Mönche in unterschiedlicher Auslegung in Anspruch; in buchstäblicher Treue zur biblischen Überlieferung eiferten ihm die Wanderprediger, Laiengemeinschaften und Reformer nach. Was diese spiritualen Erneuerungsbewegungen von der altkirchlichen Überlieferung der „vita apostolica" unterscheidet, ja, was diese bisweilen in Spannung und Gegensatz zum kirchlichen Leben brachte, waren vor allem deren Bestreben und Anstrengungen um die inwendige, individuale und freie Bezeugung und Ausformung der „vita apostolica". Die Eilfertigkeit eines literarischen Überblickes gestattete es dem Vf. nicht, dieses Novum der frühmittelalterlichen Bezeugung und Überlieferung der „vita apostolica" in der Kirche gebührend in den Blick zu nehmen und im Blick zu behalten. Vgl. H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture I.2 Paris 1959 571–586 (Theologie 41).

Im 2. umfangreichen Teil der Arbeit (45–238) verfolgt der Autor die Bewegung des Begriffes der „vita evangelica (apostolica)" durch das ganze frühfranziskanische, vorbonaventurianische Schrifttum: durch die Schriften des hl. Franz von Assisi, die Briefe des Bruders Elias und durch das Sacrum commercium des anonymen Franziskaners, über die frühen Franciscus-Viten (des Thomas von Celano, Julian von Speyer und der drei Gefährten), über die liturgischen Texte, die Schriften der hl. Klara bis zu den Regelerklärungen (der vier Magister und des Hugo von Digne) zu den Chroniken (des Jordan von Giano, des Thomas Eccleston und des Salimbene de Adam) zu den päpstlichen Dokumenten und ordensunabhängigen Quellen. Ohne das unterschiedliche literarische Genus der Weisungen und Briefe, der Heiligen-Viten und Chroniken, der doktrinären und offiziellen Auslegungen im einzelnen zu reflektieren, stellt die Arbeit die Grundgedanken der so verschiedenen Texte dar und zusammen.

Für sein Verständnis der „vita evangelica" in Demut und Armut berief sich Franz auf die Weisung des Evangeliums und das Beispiel Jesu. Bruder Elias rückte des hl. Franz' Zeugnis für die „vita evangelica" in das Licht der ganzen Heilsgeschichte und erhellt so die apostolische Sendung des Heiligen und seiner Brüderschaft aus der Offenbarung. In der (anonymen) Schrift über das „Sacrum commercium" wird die vollkommene Armut als Armut der evangelischen Vollkommenheit heilsgeschichtlich ausgewiesen. Die ersten Franciscus-Viten, die das Selbstverständnis des Heiligen durch seine Gefährten bezeugen, beschreiben Franz als den „alter Christus", der den Weg Christi wortgetreu nachzeichnet, sie betrachten ihn als den „novus Evangelista", den „vir catholicus et totus apostolicus", der die Minderbrüder in ihrer Lebensform und Sendung legitimiert. In der „vita" des Heiligen verankert dessen Gemeinde ihr eigenes Leben, das Predigtapostolat und Vollkommenheitsverständnis. Die liturgischen Texte, Hymnen und Lektionen, sind das andere Zeugnis der Verehrung des Heiligen durch die Brüdergemeinde. Diese Verehrung spricht auch aus den Schriften der hl. Klara, die sich ohne Furcht vor Überfremdung durch das Beispiel des hl. Franz in die Kreuzesarmut einführen ließ. Ihr

Zeugnis der „vita evangelica" ist unverwechselbar, unwiederholbar. Die doktrinären und kirchenamtlichen Auslegungen der Regel müssen sich mit den unausweichlichen Fragen des Vollzugs und Verständnisses der „vita apostolica" befassen und müssen das Ideal der „perfectio evangelica" auch inhaltlich bestimmen. Die Chroniken füllen die Berichte über die Gründerjahre des Ordens mit vielen Beispielen der franziskanischen Tugenden an, sie werben für das Armutsideal und Predigtapostolat und weiten die Aufgabe des Ordens auf die Pflege der Studien an den Universitäten aus. Die vorwärtsdrängende Entwicklung des Ordens wird am besten durch die außerfranziskanischen Quellen gekennzeichnet, die das ursprüngliche „image" des hl. Franz als Bußprediger und Friedensboten festgehalten haben.

Die Fall-Linie der Entwicklung des Vollkommenheitsbegriffes im frühfranziskanischen Schrifttum liegt offen zutage, der Umschwung vom Zeugnis des hl. Franz und seiner ersten Gefährten für die apostolische Lebensform des Evangeliums zur kirchlichen Lehre und Definition über die apostolische Vollkommenheit in Armut und Predigtapostolat ist aktenkundig gemacht. Abschließend und zusammenfassend skizziert der Autor im 3. Teil (239–270) 5 Stufen der Entwicklung des Begriffes der „evangelischen Vollkommenheit".

Der 1. und grundlegende Schritt ist und bleibt des hl. Franz Entscheidung und Option für die Nachfolge Jesu; in der buchstäblichen Befolgung des Evangeliums ist dessen Geist durch Franz von Assisi in neuer Weise in der Kirche wirksam geworden. Für die ersten Gefährten des Franz ist die „vita evangelica" das Evangelium in der „vita" des Heiligen, die beispielhaft betrachtet und nachgeahmt wurde. Diese evangelische Lebensform wurde in der Brüdergemeinde als „perfectio evangelica" beschrieben (2. Stufe), ohne daß dieser Begriff formal und material bestimmt wurde. Der Begriff blieb offen auch für die Bedeutungsgehalte der evangelischen Räte (der Folgsamkeit, Armut und Enthaltsamkeit). Tagesfragen und konkrete Probleme zwangen die Auslegungen der franziskanischen Lebensform zu präzisen und detaillierten Weisungen (3. Stufe). Die theologischen und kirchlichen Auslegungen „maß-regeln" Geist und Sendung der Lebensform. Das franziskanische Gewissen der ursprünglichen Überlieferung ist ein notwendiges Korrektiv der Entwicklungsgeschichte, in der die Ursprungsgeschichte immer wieder auch verdeckt wurde (4. und 5. Stufe).

Diese fünf Stufen der Entwicklung sind nicht zeitliche, einander ablösende Phasen, sondern Durchgänge der Frühgeschichte franziskanischer Spiritualität, welche die spätere Geschichte und Auseinandersetzung um Vollzug und Verständnis der „perfectio evangelica" bestimmten. Die bewußte Einbindung der franziskanischen Lebensform in die biblische Heilsgeschichte, in das Evangelium Jesu und die Sendung der Apostel zwang den Orden fortan immer wieder zu einer biblischen Orientierung und Rückbesinnung, zu einem „biblischen Revisionismus", der zu überaus scharfen Auseinandersetzungen führte. Weil die erwähnten „Stufen" Daten und Momente einer inneren Entwicklung sind, sollten sie auch nicht nach dem äußeren Maßstab „statisch-dynamisch", „sachlich-personal", „aszetisch-spiritual" usw. qualifiziert bzw. disqualifiziert werden. Diese heute geläufigen Maßstäbe werden zu häufig (S. 240, 248, 249, 252, 255, 256, 259 u. ö.) und auch zu unbedenklich angewendet, denn es wäre immerhin der Frage wert, wie in der Geistesgeschichte die Doktrin, die Regel und die Aszese den Ursprung wahren und bewahren müssen. Wie anders sollte die Geschichte der franziskanischen Spiritualität der „perfectio evangelica" weiter geschrieben werden? Und man kann nur hoffen, daß dieser ersten, als Diss. beachtlichen Arbeit, die weiteren Untersuchungen zur inneren Geschichte der Minderbrüder folgen.

Corrigenda: S. 18 Anm. 80 Ordericus, **Le** Prévost, S. 19 Z. 7 und, S. 20 Anm. 98 Calamitatum, S. 49 Z. 6 einzigem, S. 95 Anm. 98 Z. 8 alterius, S. 120 Anm. 20 asketisches, S. 137 Anm. 19 Z. 1 einem Z. 2 am, S. 143 Z. 15 ihn, S. 169 Z. 16 dem, S. 185 Anm. 4 Zusammenfassung S. 218 Z. 14 durften S. 224 Anm. 5 gehört auf S. 223, 225 Z. 4 contemtibilis, S. 229 Z. 17 Ursberg, S. 230 Z. 12 civitatibus, Anm. 48 XXVIII statt XVIII, S. 246 Z. 14 hatten, Z. 16 zogen, S. 257 Anm. 49 cucurrit, S. 269 S. 3 Joachims von Fiore. Die grammatikalischen Fehler gehen ebenso zu Lasten der Übersetzer der englisch geschriebenen Arbeit wie die fehlerhafte Interpunktion.

Bochum Ludwig Hödl

Gonzalez-Haba, Maria: **La obra De consolatione rationis de Petrus Compostellanus.** – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1975. 108 S., 47 S. Bildtafeln (In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München) (Bayerische Akademie der Wissenschaften Bd V) Ppb. DM 36.–

Vf.in hatte die Absicht, das im Jahre 1912 von P. Blanco Soto aufgrund der einzigen bekannten in der Bibliothek des El Escorial liegenden Handschrift in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter" als Band VIII, Heft 4, herausgegebene Werk De consolatione rationis des Petrus Compostellanus in einer kritischen Edition wieder zugänglich zu machen, da die bisher vorliegende Textgestalt völlig unzulänglich und außerdem das Werk seit langem vergriffen ist. Sie suchte auf allen zu Gebote stehenden Wegen nach weiteren Mss., jedoch erfolglos. Zugleich prüfte sie die literarische und geistige Vorwelt und Umwelt des Werkes. Schon seit dem 17. Jh. wird an der zeitlichen Fixierung auf das 12. Jh. und der Zuweisung an Petrus Compostellanus gezweifelt. Die meisten Forscher haben an der Entstehung im 12. Jh. festgehalten (z. B. Geyer, M. Manitius). Auch als Lucas Modric im Jahre 1954 nachgewiesen hat, daß das Werk weder dem 12. Jh. noch Petrus Compostellanus als seinem Verfasser zugeschrieben werden kann, blieben nicht wenige, namentlich spanische Autoren, der alten Datierung treu.

G.-H. prüfte mit neuen Gründen noch einmal sowohl Entstehungszeit als auch Autor und fügte der These Modrics eine positive Vermutung hinzu. Sie hält es nach dem Ausschluß vieler anderer neben Petrus genannten Autoren aus dem 14. Jh. für möglich, ja für wahrscheinlich, daß der dem Benediktinerorden angehörende, zu Beginn des 14. Jh.s geborene, 1370 zum Kardinalat erhobene, 1377 gestorbene Petrus de Stagno der Verfasser ist. Sie stützt sich für ihre Vermutung auf den Vergleich des Werkes mit bisher ungedruckten, in einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek erhaltenen Texte aus der Hand dieses Petrus. Vf.in betrachtet ihre Vermutung wenigstens als Anregung an andere Forscher. Wie umfangreich ihre Bemühungen waren, ergibt sich schon aus dem Verzeichnis der benutzten Literatur und auch der verwendeten Handschriften (87–104). Um weitere Forschungen zu erleichtern, hielt sie es für nützlich, ihren Ausführungen Fotokopien der bisher bekannten Handschrift aus dem El Escorial beizugeben.

Gauting bei München Michael Schmaus

Frank, Isnard Wilhelm OP: **Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler.** Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1976. 414 S. (Archiv für österreichische Geschichte Bd 131) br. DM 80.–

Vf. begründet die Wahl seines Themas mit dem Hinweis auf eine gewisse Lücke in der historischen Forschung. Man habe sich seit vielen Jahren intensiv mit der Entstehung, Begründung und Anwendung des konziliaristischen Gedankens befaßt, während der nach Basel einsetzende Umschwung vom Konziliarismus zum Papalismus nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden habe. Die Beobachtung ist richtig, so daß man schon aus diesem Grund die vorliegende Studie, eine von der Wiener Theol. Fak. angenommene Habil.-schrift, begrüßen wird. Die eben getroffene Feststellung läßt sich noch dahingehend erweitern, daß, wie es scheint, den letzten Jahrzehnten des 15. Jh.s für die Ausarbeitung und Verbreitung des päpstlichen Lehrprimats eine wichtigere Rolle zukommt, als man gemeinhin annimmt.

Um eine detaillierte Kenntnis der ekklesiologischen und kirchenpolitischen Ideen jener Zeit zu erlangen, muß man sich auch mit Autoren befassen, die „zur Garnitur in der hinteren Reihe" (28) gehören, da sie für die kommunen Tendenzen und deren Breitenwirkung meist typischer sind als die originellen Theologen. Zu letzteren ist der Dominikaner Leonhard Huntpichler gewiß nicht zu zählen, aber der Umstand, daß er seit 1449 Theologieprofessor in Wien war, wo er sich dem Konziliarismus widersetzte, sichert ihm Aufmerksamkeit. Die Arbeit hat also von vornherein einen weiteren Scopus. Sie „versteht sich ... in erster Linie als Beitrag zu der so notwendigen Erforschung des angeblichen oder wirklichen Konziliarismus an der Wiener Universität im 15. Jahrhundert" (29).

Im Mittelpunkt der Studie steht Huntpichlers Tractus de autoritate ecclesiastica von 1447/48, dessen Überlieferung, Gliederung, Abfassungszeit und Zielsetzung eingehend untersucht werden (34–78).

Höchstwahrscheinlich handelt es sich um eine vor Studenten des Wiener Dominikanerkonvents gehaltene Vorlesung, die wohl an der Universität so nicht hätte vorgetragen werden können. Dieses Resultat

ist schon bemerkenswert. In Wien wird der Papalismus erstmals öffentlich vertreten, auch wenn der Ton – mit Rücksicht auf die andersdenkende Umwelt – gemäßigt ist. Vf. zeigt, daß der unmittelbare Anlaß des Traktats der Wunsch Huntpichlers war, den Anschluß Friedrichs IV. an die Obödienz Nikolaus' V. zu rechtfertigen und theologisch zu stützen. Die Widerstände in Wien – und vor allem an der Universität – sollten überwunden werden. Ein wichtiges Argument des Dominikaners war: Fast alle hängen der Obödienz Nicolaus' V. an, die maior pars ist auch die sanior pars. Daß dies nur z. T. stimmte, zeigt Vf. in einem instruktiven Überblick an der konziliaren Gesinnung in Deutschland und an der Haltung der Universitäten. Es ergibt sich u. a., wie stark die ekklesiologischen Ansichten von den jeweiligen Bedürfnissen der Landespolitik beeinflußt waren. Die Abhängigkeit der Theologie von außertheologischen Faktoren mag bisweilen ernüchternd sein, aber man wird sie – in der Ekklesiologie zumal – nicht übersehen dürfen.

Interessant ist ferner das differenzierte Bild, das die Orden bieten. Es wäre gewiß reizvoll, etwa die Positionen der Dominikaner genau zu untersuchen. Andeutungen, die Vf. macht, scheinen einiges zu versprechen. Man ist überrascht, wie stark das konziliare Anliegen – trotz des allgemeinen Kurswechsels – lebendig blieb, weil man vom Konzil allein die Kirchenreform erwartete.

Große Sorgfalt widmet Vf. dem Abschnitt über den „Wiener Konziliarismus" (107–181).

Hier wird ein wichtiger Beitrag zur Klärung dieses vielfältigen und vieldeutigen Begriffs geleistet, denn „Konziliarismus ist keine einheitliche Formel" (111). (Der Papalismus ist es auch nicht, wie sich am Beispiel Huntpichlers zeigen läßt). In Wien stand am Anfang der Entwicklung ein „pragmatischer Konziliarismus" (113), der eine praktische Antwort für eine anders nicht zu bewältigende Notlage suchte. Am Ende haben wir die Stellungnahme der Universität zu Basel aus der Feder des Theologen Narziss Herz (130–132). Gleichzeitig zeigt Vf., wie lückenhaft unsere Kenntnis in Hinsicht auf die Ekklesiologie bedeutender Autoren (Peter von Pulkau, Nicolaus von Dinkelsbühl u. a.) leider immer noch ist. Die künftige Forschung hat hier interessantes Material zu bearbeiten. Bezeichnend für das Schicksal der konziliaren Idee ist der folgende Satz: „Nach 1447/48 ließ sich der ‚Wiener Konziliarismus' nicht mehr vernehmen" (136). Wie der auf ihn folgende Papalismus im einzelnen ausgesehen hat, liegt noch fast gänzlich im dunkeln. Aus Gründen, die hier nicht erörtert werden sollen, will uns scheinen, daß diese letzten Jahrzehnte eine beträchtliche Bedeutung für die Entfaltung der päpstlichen Lehrautorität gehabt haben. Es wäre eine wichtige Forschungsaufgabe, sich intensiv mit diesem Zeitraum zu befassen, um die Entwicklung der Infallibilität besser zu verstehen, die in den ersten Dezennien des 16. Jh.s so systematisch ausgebaut wurde. Die zweifellos vorhandene Kontinuität ist bisher leider noch nicht aufgewiesen worden.

Eine sorgfältige Analyse des von Thomas Ebendorfer vertretenen Konziliarismus beschließt die Darstellung des Wiener ekklesiologischen Milieus. Auf sie folgt ein Überblick über die sonstige literarische Produktion Huntpichlers nach 1448. Als wichtigstes Resultat ist festzuhalten: Der antikonziliare Standpunkt wird noch prononcierter vorgetragen als im Tractatus, das konziliare Prinzip soll als glaubenswidrig erwiesen werden. Auch die Reformschriften enthalten indirekt die These, daß Konzil und Kirchenreform nichts miteinander zu tun haben.

Hatte sich der erste Teil der Untersuchung mehr der kirchenpolitischen Situation Wiens gewidmet – unter ständiger Berücksichtigung der anderen deutschen Hochschulen –, so wendet sich der zweite Teil den großen Themen des Huntpichlerschen Traktats zu.

Kern der Ekklesiologie ist die päpstliche Gewaltenfülle, der keine andere potestas über- oder beigeordnet werden kann, alle Formen eines Mitregiments werden ausgeschlossen. Von hier ist der Schritt zur Identifizierung des Papstes mit der ecclesia universalis nicht mehr weit. Huntpichler tut ihn ausdrücklich (252), auch wenn er – anders als die extremen Papalisten des folgenden Jh.s – mit der Möglichkeit einer Häresie des Papstes rechnet, die für die Kirche geleugnet wird. Plenitudo potestatis und unitas ecclesiae stehen zueinander in einer notwendigen Beziehung. Das regimen monarchicum erweist sich folglich als die beste Regierungsform der Kirche. Ungeklärt ist das genaue Verhältnis der päpstlichen Jurisdiktion zur bischöflichen. Vf. qualifiziert diese ekklesiologische Konzeption als Gewaltenmonismus. „Darin verdrängt die personalistische Repräsentationsvorstellung die korporative ..." (268f).

Die Konsequenzen für die konziliare Idee liegen auf der Hand. Sie werden vom Vf. in einem Abschnitt gezogen, der die spätmittelalterliche Diskussion um den Repräsentationsgedanken auf deren ekklesiologische Implikationen hin untersucht (273–296). (In der Literatur wäre nachzutragen H. Hofmann, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 1974). In bezug auf Huntpichler ergibt sich als wichtigstes Resultat, daß die Kirche nicht auf Konzilien angewiesen ist, diese sind vielmehr ein so dubioses Mittel, daß man besser auf sie verzichtet. Daß dieser rigorose Standpunkt nicht unbedingt aus dem Papalismus folgt, zeigt etwa die vergleichsweise sehr differenzierte Konzilslehre Torquemadas. (Dazu s. neuerdings K. Binder, Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P., Wien 1976). Selbst strenge Papalisten des 16. Jh. s haben nachdrücklich auf die Pflicht des Papstes aufmerksam gemacht, in rebus gravibus ein Konzil einzuberufen. Und dies vor allem – selbst bei Annahme der päpstlichen Irrtumslosigkeit – in schweren Glaubenskontroversen. Wohl aber teilen jene Theologen die Ansicht Huntpichlers, daß ein papstloses Konzil handlungsunfähig sei. Doch selbst hier wird es später bemerkenswerte Nuancierungen geben. Entscheidet eine Synode unanimiter, so muß einer oft vertretenen Ansicht zufolge der Papst die Approbation gewähren, weil man die Wahrheit nicht in einer Einzelperson lokalisieren möchte. Weder den Kardinälen noch sonstigen Autoritäten steht nach Huntpichler das Recht zu, in Extremfällen eine Generalsynode einzuberufen. Mit solchen Eventualitäten will er – anders als etwa Torquemada – nicht mehr rechnen. Die Konziliarität der Kirche wird geleugnet, eine Zusammenkunft der Bischöfe ist nicht mehr nötig. „Die durch Boten und schriftlichen Verkehr erreichte Einigung ist einem Konzil gleichzusetzen" (312). Und genau dies bestreiten selbst strenge Papalisten! Solche Töne sind neu, obschon auch sonst betont wird, Gott könne auf andere Weise Vorsorge treffen. Huntpichler nimmt jedoch den alten Gedanken auf, der eine sehr interessante Nachgeschichte haben wird, daß sich der Papst des Rates kluger Männer zu bedienen hat, bei deren Auswahl er allerdings völlig frei ist. Aus dem concilium ecclesiae wird ein consilium papae.

In bezug auf eine mögliche päpstliche Häresie lehrt Huntpichler, wie bereits angedeutet, nichts prinzipiell Neues, aber dieses scheint sich anzukündigen. Wenn er sagt, die Ausübung der obersten Gewalt sei nicht von der persönlichen Orthodoxie abhängig, so geht er einen wichtigen Schritt weiter als die Vertreter der damaligen sententia communis.

Interessant ist, daß der Wiener Dominikaner sich nirgendwo explizit mit der päpstlichen Lehrautorität beschäftigt. Im Zentrum stehen bei ihm – wie anderswo – die mit der Jurisdiktion verbundenen Probleme, mit der die oberste Lehrgewalt noch nicht identifiziert wird. Von der Unfehlbarkeit ist folglich nicht die Rede. Dieser Umstand, der allgemein bei papalen Autoren jener Epoche zu konstatieren ist, hat naturgemäß Konsequenzen für die Ursprünge der Infallibilitätslehre, auf die hier nur hingewiesen werden soll. Vf. hat sich nicht damit begnügt, einen relativ unbedeutenden Autor zu behandeln, er hat ihn vielmehr in die politischen und theologischen Strömungen seiner Zeit gestellt. In dem Aufweis des engen Zusammenhangs des Konziliarismus und des Papalismus mit der spätmittelalterlichen Politik in Deutschland liegt die weit über den unmittelbaren Anlaß reichende Bedeutung der Studie. Sie ist ein meisterhaftes Beispiel für die fruchtbare Verknüpfung eines partikulären Themas mit der allgemeinen kirchengeschichtlichen Situation. Lokales und Universales durchdringen sich auf höchst interessante Weise. Dank dieser methodisch sorgfältigen und gut dokumentierten Arbeit, die weitere Forschungen auf den angedeuteten Feldern anregen möge, haben wir eine detaillierte Kenntnis einer wichtigen „ekklesiologischen Landschaft".

Walberberg Ulrich Horst

Weier, Reinhold: **Das Theologieverständnis Martin Luthers.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1976). 317 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 36) Lw. DM 40.–

Das Thema der vorliegenden Arbeit, einer Habil.-schrift an der Kath.-theol. Fak. der Univ. Mainz, ist sowohl für die heutige theologische Diskussion über die Reform des Theologiestudiums wie auch für die Lutherforschung von zentraler Bedeutung. Vf. hat die neue aber sehr gut motivierte Methode gewählt, zuerst die Theologie des reifen Reformators etwa vom Jahre 1518 an zu untersuchen, um dann den Ansätzen und Frühformen des Lutherschen Theologieverständnisses in den frühen Schriften nachzugehen. Erst im dritten Teil des Buches untersucht er die Relationen Luthers zur spätmittelalterlichen Entwicklung und zu verschiedenen Autoren der vorhergehenden und zeitgenössischen Theologie.

Vf. nimmt seinen Ausgangspunkt in der Heidelberger Disputation 1518 und zeigt, daß der dort vorkommende Gedanke einer theologia crucis nicht nur ein zufälliges Thema in der Theologie Luthers bildet, sondern durchgehend für sein Theologieverständnis entscheidend ist. In diesem Begriff liegt eine scharfe Antithese zur spekulativen Theologie der Scholastik wie auch zur hierarchischen Lehrautorität der damaligen Kirche. Aus verschiedenen Schriften, vor allem aus De servo arbitrio 1525, wird gezeigt, wie Luther zwar nicht die humanistische Wissenschaftlichkeit verwirft, aber doch vor allem die festen Überzeugungen (assertiones) der Glaubensaussagen und damit die scharfen Antithesen betont. Er ist in dieser Hinsicht der Gegensatz zu Erasmus, bei dem die Synthese und der Ausgleich zwischen verschiedenen Standpunkten charakteristisch ist. Die theologia crucis bedeutet auch den demütigen Gehorsam gegenüber der Schrift und bestimmt deshalb die Antwort Luthers auf die Frage nach dem Verhältnis Theologie – Philosophie. Die Ablehnung der pseudodionysischen Mystik wie auch der nominalistischen Theologie ist eine direkte Konsequenz des Grundsatzes der theologia crucis.

Was bedeutet die „reformatorische Grunderkenntnis" für Luthers Theologieverständnis? Das ist die zweite Hauptfrage der Darstellung. Die Frage der Datierung des sogenannten Turmerlebnisses läßt Vf. unentschieden. Er geht nur davon aus, daß die reformatorische Grunderkenntnis um 1518 schon konzipiert ist. Für den Theologiebegriff bedeutet dieser Ansatz u. a., daß der Inhalt der Bibel von einem Sinn-Zentrum her beurteilt wird. Es gibt bestimmte Grundwahrheiten in der Theologie, die zugleich die Summa und die Hauptintention der Schrift bezeichnen. Die Termini: summa – intentio – scopus sind in diesem Zusammenhang auswechselbar.

Beim Vergleich mit zeitgenössischen Theologen, der im letzten Teil des Buches gemacht wird, ist eben dieser Punkt entscheidend: daß Luther im Gegensatz zur chaotischen Zergliederung und Häufung von Einzelheiten in der damaligen Theologie durch eine klare und konsequente Konzentration auf das Zentrale und Wesentliche eine feste Strukturierung des Stoffes zuwege bringt. Es geschieht nicht durch eine systematische Durcharbeitung, die ihm ja fremd ist, sondern durch die Entdeckung des inneren Sinnzusammenhanges von einem Zentrum her. Der bekannte Satz im Vorwort des Galaterkommentars 1535 vom einen und einzigen Artikel der Theologie, nämlich der fides Christi, bildet – meint Vf. – einen Höhepunkt, wenn es zu zeigen gilt, was die Rechtfertigungslehre für das Verständnis der Theologie im Ganzen bedeutet.

Die Äußerungen über die Theologie als eine Erkenntnis des Menschen als Sünder, die nur im Bekenntnis zustande kommt, werden oft in diesem Zusammenhang angeführt. Vf. meint, daß dieses Beispiel (in der Auslegung des 51. Ps.) als ziemlich einzeln dasteht, da Luther sonst nicht so akzentuiert das Existentielle in seinem Theologiebegriff formuliert.

Die Konzentration auf die Grundwahrheit der Bibel bestimmt auch Luthers Stellung zur Tradition und zur Geschichte. Die Beurteilung der Kirchengeschichte als eines fortdauernden Kampfes um den rechten Christusglauben und die dialektische Relation zur Tradition werden hier nur ganz kurz erörtert. Er vergleicht eine frühere und eine spätere Schrift (Daß diese Wort Christi 1527 – Die drei Symbola 1538). Man vermißt aber einen Hinweis auf die ausführlichere Darstellung dieser Fragen in der Schrift Von den Konziliis und Kirchen 1537.

Eine wichtige Linie in der Entwicklung des Theologiebegriffs ist die Betonung der Erfahrung. Die Theologie ist praktisch (practica). Das bedeutet sowohl, daß ihre Erkenntnis nur in der Erfahrung gewonnen wird, wie auch daß sie auf die Praxis hinzielt und einem pastoralen Anliegen entspricht.

Der zweite Teil des Buches behandelt, wie gesagt, die Anfänge und Frühformen der Auffassung, die im ersten Teil herausgearbeitet wurde. Die scharfe Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie wie auch die Konzentration auf den Christusglauben sind früh vorbereitet in der Theologie Luthers. Vf. konstatiert eine klare Kontinuität zwischen den frühen und den späteren Texten wie auch eine Intensivierung der Betonung des Schriftwortes und der neuen von der Mitte der Bibel bestimmten Schriftdeutung.

In einem anderen Punkt wird der Leser vor neue Fragen gestellt: Vf. zeigt, daß die Erleuchtung des Geistes in den Dictata auf das innere Wort bezogen wird. Wie ist das gemeint und wie wird dieser Gedanke später entwickelt? Eben für die Klärung des Theologiebegriffes wäre eine weitere Untersuchung dieser Frage von Interesse.

Der Vergleich der Auffassung Luthers mit der Theologie seiner Zeit, der im dritten Teil verdienstvoll durchgeführt wird, beabsichtigt nicht den Nachweis historischer Abhängigkeit im strengen Sinn oder literarischer Verbindungen. Vf. will nur die problemgeschichtlichen Zusammenhänge schildern, in denen die Gedanken Luthers gebildet werden und gegen die sie sich deutlich abzeichnen, in Ablehnung oder in positiven Beziehungen.

Als Beispiel scholastischer Theologieauffassung wird Biel gewählt. Eben vor diesem Hintergrund wird es klar, wie bedeutsam Luthers Konzentration der Theologie auf die fides Christi ist. In diesem Punkt zeigt er andererseits große Ähnlichkeit mit der Theologie des Johannes Tauler und der Theologia deutsch, die auch wie Luther die theologische Spekulation ablehnen und die Beziehung der Theologie zu Anfechtung und Trost des gläubigen Menschen unterstreichen.

Ungefähr gleichzeitig mit der Abhandlung W.s erschien in Leiden eine Untersuchung, die teilweise dasselbe Thema behandelt, nämlich Leif Grane, Modus loquendi theologicus 1515–1518 (Brill, Leiden 1976). Granes Methode ist eine ganz andere als W.s, indem er die Beziehungen Luthers zur mittelalterlichen Tradition in Einzelheiten untersucht. Er behandelt, wie der Untertitel seines Buches lautet: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518). Die beiden Bücher sind unabhängig voneinander entstanden, und der Leser kann finden, daß sie einander in guter Weise ergänzen. Zusammen sind sie ein Zeugnis vom Reichtum des gewählten Themas.

W.s Arbeit hat ihre Stärke in der klaren und genauen Darstellung der Hauptlinien. Er dringt wirklich ins Zentrum der Theologie Luthers hinein, indem er das Theologieverständnis so behandelt, daß viele übergreifende und zentrale Themen der Reformation ihren Beitrag zur Beantwortung der Frage leisten, wie Luther die Aufgabe und das Anliegen der Theologie versteht.

Die formalen Fragen nach den theologischen Methoden oder der Argumentationsweise in der theologischen Darstellung werden nicht direkt behandelt. Durch die Übersichtlichkeit der Darstellung ist W.s Buch auch als Einführung in die Theologie Luthers sehr gut geeignet.

Lund/Schweden Bengt Hägglund

Kovács, Elisabeth: **Ultramontanismus und Staatskirchentum im Theresianisch-Josephinischen Staat.** Der Kampf der Kardinäle Migazzi und Franckenberg gegen den Wiener Professor der Kirchengeschichte Ferdinand Stöger. – (Wien): Wiener Dom-Verlag (1975). 239 S. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd 51) kart. öS 250.–; DM 35.80

Diese durch die zufällige Entdeckung der Klageschrift des Kardinals Migazzi gegen Stögers „Einleitung in die Kirchengeschichte" und dessen „Responsio" inspirierte Untersuchung (8), eine kirchengeschichtliche, mit Unterstützung der Österreichischen Nationalbank und dem „Preis der Wiener Wirtschaft 1973" gedruckte Dissertation der Universität Wien befaßt sich zunächst mit einem nur sehr fragmentarisch bekannten Professor der Kirchengeschichte in Wien und Rektor des Generalseminars von Löwen und seinen „ultramontanen" Gegnern, den in der Forschung umstrittenen Kardinälen Migazzi und Franckenberg. Sie handelt dann über „Reformen der Weltpriesterausbildung in Wien 1757–1777 (26–55), untersucht Stögers „Introductio" als wissenschaftliche Leistung (56–79), erzählt umständlich-schwerfällig auf über 40 Seiten (80–121) Stögers Prozeß von 1777 nach, stellt die „Agitationen um das josephinische Lehrbuch der Kirchengeschichte 1779–1788" dar (122–131) und schließt mit einer Geschichte von Stögers „niederländischer Mission" (132–182). „Reflexionen über Ferdinand Stöger", die sich stark an Marants Memoiren über die letzten Jahre der Universität Löwen orientieren, bringen weniger ein Fazit als ein paar allgemeine Bemerkungen über die letzten dreißig Jahre seines Lebens.

Das mit dem Obertitel sehr hoch gesteckte Ziel der engagierten, von einseitigen Urteilen nicht freien Untersuchung, zur „Ent-Ultramontanisierung" moderner Kirchengeschichtsschreibung beizutragen, „Klischees" zu überwinden und eine „komplexe Betrachtungsweise kirchlicher und weltlicher Vorgänge" zu fördern (10), dürfte nur mit jener wissenschaftlichen Sorgfalt zu erreichen sein, die der vorliegenden Arbeit in einem erschreckenden Umfang abgeht. Die Arbeit wimmelt nur so von Fehlern und groben Nachlässigkeiten. Lese- bzw. Druckfehler begegnen immer wieder störend in fremdsprachigen Texten. Hier auch nur die ärgerlichsten zusammenzustellen ist wegen des beschränkten Raums nicht möglich. Nur drei Beispiele: S. 200, Anm. 19 wird im Titel von Du Pin's berühmtem Traktat „Puissance" verballhornt zu „Pudissance" (!); S. 204, Anm. 98 ist „sinderi (!) complimenti" in „sinceri" zu verbessern; S. 222 Anm. 34 wird ein Zitat aus Hurter wie folgt entstellt wiedergegeben: „Philippi Macquer... suis erroribus in-

fecterunt (richtig: infecerunt) et cui Dinou (!) (richtig: Dinouart) est T. 3 spiritu sectae porsus (!) (richtig: prorsus) refectu (!) (richtig: refertum) adjecit . . .."

In den Literaturangaben ist „Scheffzyk" (S. 74, 192, 211, Register 237) zu verbessern in „Scheffczyk", S. 204 Anm. 83 „Deinhard" in „Deinhardt" (richtig im Literaturverzeichnis S. 189); S. 189: „Richard Dülmen" richtig: „Richard van Dülmen"; S. 192 „Rudolf Reinhard" richtig: „Reinhardt". Wenig konsequent verfährt K., wenn sie einen Teil der Autorennamen im Register aufführt, den anderen nicht.

„Johann Philipp Walderdorff" (richtig: „von Walderdorff") war niemals „Koadjutor von Trient" (23). Offensichtlich liegt hier eine Verwechslung mit Trier vor, wo Johann Philipp Koadjutor des Kurfürst-Erzbischofs Franz Georg von Schönborn war. Max Franz wird (47) als „Churfürst von Köln", S. 236 als „Fürsterzbischof von Köln" vorgestellt, Wellens (239) als „Fürstbischof von Antwerpen" bezeichnet. Der Brüsseler Nuntius heißt nicht „Ghelini" (140), sondern richtig „Ghilini", der Erzbischof von Prag nicht „Prichovsky" (237), sondern richtig „Příchovský". Warum die Vornamen einmal für nichtdeutsche Personen in der deutschen Form gebracht werden (z. B. Anton Touron, Jakob Quétif, Jakob Sirmond), dann wieder in der ursprünglichen fremdsprachigen Form beibehalten werden (z. B. Jean Mabillon; Giuseppe Garampi) ist dem Rez. unerfindlich. Bei Personennamen überläßt es K. immer wieder dem Leser, sich von zwei oder mehr Formen die richtige herauszusuchen. Hier hat bei der Erstellung des Manuskripts der Zufall regiert! Der bekannte Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai (S. 38, 52, 191 richtig) wird S. 123 und S. 236 zu „Friedrich von Nicolai". – S. 66: „Perizonius" wird S. 209, Anm. 3 und S. 236 zu „Perizonus". – Zwischen „Du Pac de Bellegarde" (S. 82, 169) und „Bellegarde Du Pac" (134) hat der Leser die Wahl. – S. 107 und S. 232: „Nicolaus-Sylvestre Bérgier" aber S. 218 Anm. 3 (nicht S. 215 Anm. wie das Register angibt) „Nicolas Sylvèstre Bergier". S. 58 und S. 124 „Laurenz Berti" aber S. 232 „Lorenzo Berti". – S. 69, S. 235 „Korthold" ist zu verbessern in „Kortholt"; S. 69 und S. 237 muß es anstelle von „Veit Ludwig Seckendorf" richtig „von Seckendorf" heißen. S. 69 ist „de Marka" (!) zu verbessern in „de Marca". – S. 69 richtig: „Christoph Eberhard Weismann" nicht „Weisman". – Auf derselben Seite 69 notiere ich folgende Verschreibungen: „Lorentz (!) Mosheim" (Lorenz); „Georg Kalixtus" (!) (auch im Register S. 235 so) für „Georg Calixt" („Calixtus"). Von den folgenden Seiten 70 und 71 gebe ich nur eine kleine Auswahl von Fehlern, die kaum auf das Konto des Setzers gehen dürften. S. 70 „Friedrich Spannheim" richtig: „Spanheim" (so richtig S. 212, Anm. 41, im Register S. 237 aber wieder „Spannheim"); „Sebastian Franck" nicht „Frank". Unter „Lukas d'Acherey" (71), im Register S. 232 als „Lukas d'Archerey (!) angeboten, verbirgt sich „Jean Luc d'Achéry". Mit „Joseph Simon Aszeman" (71) ist gemeint „Joseph Simonius Assemani". S. 71 ist „Carl Duplessis d'Argentre" zu verbessern in „Charles Du Plessis d'Argentré". „Gabriel Aubespine" (70) muß richtig heißen „Gabriel de l'Aubespine". S. 70: „Joseph Saenz von Aquiré" (so auch im Register S. 232) ist zu verbessern in „José Saénz d'Aquirre". – S. 71 stellt „Bartholo de Carannza et Miranda" eine arge Verschreibung dar für „Bartolomé Carranza" nach seinem Geburtsort auch „de Miranda" genannt. – S. 71 „Harduin" richtig „Hardouin". S. 71: „Sebastian Tillemont" ist zu verbessern in „Louis Sébastian Lenain de Tillemont". Auf derselben S. 71 wird Thomassin verschrieben zu „Thomaszin" (!); derselbe Fehler auch im Register S. 238. – Mit den Vornamen von Bossuet steht Kovács auf Kriegsfuß. S. 72 nennt sie ihn „Jean Bénigne", S. 107 aber „Joseph Benignus", S. 115 nur „Benignus", S. 232 „Joseph-Bénigne" (nie aber richtig „Jacques Bénigne") und macht ihn, damit das Durcheinander vollkommen sei, zum „Fürstbischof" (232). – Dem bekannten Kölner Historiker Hartzheim gibt Vf. S. 75 und S. 234 den Vornamen „Johannes", richtig „Joseph" (71). – S. 44: „Henri Jéan (!) Kerens" aber S. 235 „Heinrich Johann von Kerens". – S. 69: „Luitprand von Cremona" aber S. 235 „Liutprand von Cremona". – S. 82: „Adam Patachich" aber S. 213 Anm. 18: „Adam Patachich de Zajezda" (!) und S. 236: „Adam Patachich de Zajedzda" (!). S. 72, 124, 221 Anm. 4, 221, Anm. 19, Register S. 236 ist „Dionys Pettau" zu verbessern in „Petau"; S. 107 und im Register S. 236 muß es richtig „Nonnotte" und nicht „Nonnote" heißen. S. 107 richtig „Pierre Daniel Huet" und nicht „Daniel Huet" (so auch im Register S. 234). – S. 234: „Gregor XVI – Bartholmeo Cappelari" ist zu verbessern in „Bartolomeo Cappellari". S. 233 ist „Esterhazy" zu verbessern in „Esterházy". – S. 117 und S. 215 Anm. 8, S. 237 ist mit „Claude de Saumais (Salamazius)" gemeint „Claude de Saumaise" (Salmasius). – S. 237: Raynaldus Odelricus" muß richtig heißen: „Raynaldus Odoricus (Odericus)". Für „Wicliff" S. 29 empfiehlt sich „Wyclif" oder „Wiclif".

Die Liste der Beanstandungen, Verschreibungen, Druckfehler könnte beliebig verlängert werden. Eine Arbeit, die sich mit einem solchen Ballast an Fehlern und Mängeln präsentiert, hat sich selbst das Urteil gesprochen.

Freiburg/Schweiz Heribert Raab

Küppers, Heinrich: **Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur.** Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes. – Mainz: Grünewald (1975). XXVIII, 201 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd 18) kart. DM 54.–

Das Thema: Kirche und Nationalsozialismus hat zwar einiges an tagespolitischer Aktualität und Brisanz eingebüßt; die dadurch eingetretene Ruhe erweist sich für die wissenschaftliche Erforschung dieses Gebietes jedoch als günstig. – Der vorliegende, als historisch-pädagogische Studie zu charakterisierende Beitrag beschäftigt sich mit einem relativ kleinen, wenn auch nicht unbedeutenden Personenkreis: Dem Katholischen Lehrerverband des Deutschen Reiches (KLV; offizielle Abkürzung: KLVdDR). Mit seinen annähernd 25 000 Mitgliedern erfaßte der KLV den überwiegenden Teil der katholischen Volksschullehrer, vor allem in Preußen. Damit wies er einen ungewöhnlich hohen Organisationsgrad auf und zählte – nicht zuletzt wegen seiner guten Verbindung zum Zentrum – zu den bildungspolitisch bedeutsamsten katholischen Verbänden. Dennoch hat er im Vergleich zu Parteien und anderen Großverbänden ein wesentlich geringeres Öffentlichkeitsinteresse gefunden, eine Tatsache, die sich anscheinend auch auf den Willen des Verbandes zur Überlieferung seiner Geschichte nachteilig ausgewirkt hat .So existiert z. B. keine veröffentlichte Selbstdarstellung zur Geschichte des KLV, wie sie, wenn auch mit unterschiedlichem Niveau und Anspruch, für andere Lehrerverbände vorhanden ist. Wohl war der KLV in den letzten 15 Jahren bereits zweimal Gegenstand von Dissertationen; beide Arbeiten befassen sich aber nicht mit dem hier behandelten Zeitraum. Er reicht, von einer kurzen Rückblende in die Gründungszeit abgesehen, vom Jahre 1930, dem Beginn der Wirtschafts- und Staatskrise bis zur endgültigen Auflösung des Vereins im Jahre 1933. Für diese relativ wenigen, aber entscheidenden Jahre untersucht die Arbeit die kulturelle, soziale und ökonomische Stellung des Lehrers in der Krisenzeit mit ihren nachteiligen Folgen für Schule und Lehrerstand. Dabei wird vor allen Dingen der Frage nachgegangen, inwieweit, bedingt durch das „Versagen des Parteienstaates", im KLV ähnlich wie in anderen Gruppierungen des Volkes, die Neigung für autoritäre Staatsformen – die die meisten damals zu ihrem späteren Leidwesen von totalitären nicht unterscheiden konnten – gefördert und damit ungewollt die Entwicklung zum Hitler-Staat begünstigt wurde.

Ausgangspunkt dieser Arbeit waren Studien im Archiv des Verbandes Bildung und Erziehung (VBE), der Nachfolgeorganisation des KLV. Daneben konnte und mußte sich Vf. auf eine Vielzahl von staatlichen, kirchlichen und privaten Archiven, Nachlässen sowie schriftliche Mitteilungen und mündliche Befragungen von damals an verantwortlicher Stelle Stehenden stützen, denn die Archivbestände des KLV wie auch seiner Regionalvereine müssen bis auf wenige Restbestände als verloren gelten.

Mit Hilfe dieses Materials und einer Fülle von Literatur gelingt es Vf., den KLV von allen Seiten, unter verschiedenen Aspekten und in seinen mannigfachen Querverbindungen so darzustellen, daß man sich sowohl von der allgemeinen Lage wie auch von den speziellen Sorgen, Nöten und zuweilen auch von der Hilflosigkeit des Verbandes wie auch einzelner Mitglieder ein gesichertes Bild machen kann.

Eine solche spezielle und ins Detail gehende Untersuchung erlaubt es, die noch immer kontrovers geführte Diskussion um die Begegnung von Nationalsozialismus und katholischer Kirche differenzierter und damit exakter zu führen. Wie berechtigt eine solche differenzierte Betrachtungsweise ist, zeigt schon das vom Vf. an verschiedenen Stellen angedeutete unterschiedliche Verhalten des VkdL, des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen.

Dieser ca. 20 000 Mitglieder umfassende, viel stärker kirchlich orientierte, fast schon Kongregationscharakter tragende Verein, der das Unverheiratetsein seiner Mitglieder zur ungeschriebenen Voraussetzung machte, zeigte in seiner ganzen Programmatik, daß die „katholische Lehrerin" – anders als ihr Kollege im KLV – von Idealen erfüllt war, die weit über das nur Berufs- und Bildungspolitische einer Standesorganisation hinausgingen.

Zwar fühlte sich der VkdL dem KLV durch die gemeinsame religiöse Basis in der schulpolitischen Zielsetzung eng verbunden; wegen seiner unterschiedlichen materiellen, und vor allem ideellen Interessen bewahrte er jedoch stets seine organisatorische Selbständigkeit. – Im Krisenjahr 1933 verhielt sich der VkdL nicht nur taktisch klüger, sondern auch um einiges mutiger als der KLV und konnte, wenn auch

nur als rein kirchlicher Verein unter dem Schutz des Konkordats immerhin bis 1937 überdauern.

Nicht zuletzt dieses unterschiedliche Verhalten wie auch der unterschiedliche Erfolg der beiden Verbände führte dazu, daß sich der Vf. „die Frage nach einem schuldhaften Verhalten der KLV-Mitglieder im Jahre 1933 durchaus gestellt hat". Eine „eindeutige Antwort darauf" sei ihm jedoch – so bekennt er freimütig – „mit zunehmendem Eindringen in die Komplexität jener Jahre ... immer schwieriger geworden" (2).

Am Ende reicht es deswegen auch nur zu einigen, allerdings bemerkenswerten Feststellungen, u. a., daß das endgültige Scheitern der Schulreform in der katholischen Lehrerschaft nicht nur die Hoffnung auf ein christliches Schulgesetz zerstörte, sondern auch das Vertrauen in die liberal-demokratische Staatsform erschütterte, so daß der KLV „zu keiner Zeit einen Ansatz zu einem spannungsfreien Verhältnis zum Weimarer Staat fand" und „trotz aller Loyalitätsbeteuerungen in Wirklichkeit stets formal-demokratischen Denk- und Verhaltensweisen verhaftet blieb" (S. 191). – Auf der anderen Seite „hielt die katholische Lehrerschaft trotz des Gefühls der Lebensunsicherheit in ihrer überwiegenden Mehrheit Abstand zu den radikalen Parteien" (192).

Wenn der KLV dennoch zur schnellen Etablierung der NS-Tyrannei mit beigetragen hat, dann, weil die katholischen Lehrer – nach Meinung des Vf. – in ihrer christlich konservativen Geisteshaltung zumindest in Grundsatzfragen an einen ideellen Konsens mit der Hitlerbewegung glaubten und den maßgeblichen Repräsentanten wie auch den meisten Mitgliedern die Fähigkeiten (außerordentliches Maß an weltanschaulicher und politischer Urteilssicherheit) und Tugenden (u. a. Mut) fehlten, um den arglistigen Täuschungsmanövern und den rüden Methoden einer totalitären Partei widerstehen zu können. – Das dürfte aber nicht nur für die Lehrer, sondern für alle gelten.

Die Studie ist ein Beitrag sowohl zur Geschichte der Volksschullehrerschaft als auch zum Verbandskatholizismus. Hier dürften sich neben Historikern und Kirchenhistorikern auch die hauptsächlichen Leser finden.

Bonn Klaus Weber

Stehle, Hansjakob: **Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975.** München, Zürich: Piper & Co. (1975). 487 S. Ln. DM 39.50

Zeitgeschichte erfordert große Nähe zum Gegenstand und gründliche Kenntnis der geschichtlichen Voraussetzungen aufgrund der Quellen. Auf diese Weise kann die notwendige Perspektive gewonnen werden, die den fehlenden historischen Abstand ersetzt. Dem Vf., der seiner Vorbildung nach Historiker, seinem Beruf nach Journalist ist, gelang es – da das Vatikanische Archiv für die jüngste Vergangenheit nicht zugänglich ist – andere politische und kirchliche Archive zu benutzen, so daß er über Materialien verfügte, die eine Fülle neuer Nachrichten hergaben. Diese konnten erstmalig ausgewertet und teilweise auch veröffentlicht werden. Aufgrund der in jahrelanger Arbeit gewonnenen Einsichten vermochte Vf. ein zusammenhängendes Bild zu zeichnen und in einigen Fällen die 1972 erschienene Darstellung Eduard Winters „Die Sowjetunion und der Vatikan" (Teil 3 seiner Trilogie „Rußland und das Papsttum") Berlin, Akademie-Verlag, zu korrigieren. Während Winter den sowjetischen Standpunkt vertritt, der nur in der österreichischen Ausgabe seiner gekürzten Darstellung „Rom und Moskau. Ein halbes Jahrtausend Weltgeschichte in ökumenischer Sicht. Wien: Europaverlag 1972, Zweiter Teil: Sowjetunion und Vatikan (251–470)" abgeschwächt wird, geht es Stehle um die Begründung des Vatikanischen Standpunktes, für den Diplomatie ein Mittel des Apostolats ist. Wie Vf. hinzufügt, stellt sich ihm diese als Mischung von Welterfahrung und Weltfremdheit dar. Sie setzt ein gewisses Maß von Toleranz voraus und ist wie jede Politik dem Irrtum unterworfen.

Das Thema der letzten 60 Jahre wird auf dem Hintergrund „der Geschichte der katholischen Kirche in kommunistischen Ländern" behandelt. Die Politik steht im Vordergrund, da die Kirchenpolitik in diesem Falle zuerst doch Politik ist. Die Darstellung wird in zehn Abschnitte gegliedert. Sie beginnt mit den Jahren der „Mißverständnisse", in denen die alte Bekehrungspolitik noch unvermindert galt, und wechselt je nach der Art der vorhandenen Quellen zwischen Bericht und Erzählung. Bisweilen verkürzt sie stark.

Im Vordergrund stehen für den Vf. die wichtigsten Personen der päpstlichen Ostpolitik, die Nuntien Ratti und Pacelli. Er bemüht sich, nach den politischen Akten ihre Kontaktversuche darzustellen, wie sie auf der Grundlage der Rapallo-Politik unternommen wurden und stellt das dramatische Geschehen im Zusammenhang mit der Hungerhilfe dar.

Die erste Zäsur im Ablauf dieser Vorgänge sieht Vf. im Jahre 1924. Mit der Tätigkeit der Jesuiten in Moskau, den Berliner Verhandlungen und vor allem mit dem bemerkenswerten Wirken d'Herbignys wird ein neues Kapitel aufgeschlagen. Letzterer wird als die „rätselhafteste, interessanteste, tragischste Figur in der neuesten Geschichte vatikanischer Ostpolitik" bezeichnet. Als Leiter des Istituto pontificio orientale von Pacelli 1925 zum Bischof geweiht, begann d'Herbigny „Geheimbischöfe" in der Sowjetunion einzusetzen, um einen Neuaufbau der katholischen Hierarchie zu ermöglichen. Erklärlicherweise wird ihm diese „Hintertüraktion" von sowjetischer Seite schwer verdacht. Für seine Darstellung konnte Vf. die unveröffentlichten Memoiren d'Herbignys und die im Archiv der Assumptionistenväter liegenden Nachlässe verwerten. Aber auch die diplomatischen Gespräche Pacelli – Tschitscherin bis zum Tode des Letzteren und des Botschafters Brockdorff-Rantzau konnten herangezogen werden.

Der folgende Abschnitt behandelt die Ostpolitik des Vatikans „im Strudel des Nationalismus". Vf. ist sich dessen bewußt, daß er in diesem Rahmen Wichtiges und Unwichtiges nebeneinander berichtet. Vf. ist überzeugt, daß d'Herbignys Sturz auf den Druck Polens bzw. des Jesuitengenerals Ledochowski zurückzuführen ist. Hier gleitet der Berichterstatter ins Gestrüpp diplomatischer Intrigen ab. Um seine These zu begründen, stellt er die Biographie d'Herbignys breit dar. Sein Urteil steht fest: „im Grunde ist der ‚Jesuitenbischof' ein Opfer der damals schwankenden päpstlichen Ostpolitik" geworden.

In der Darstellung wird weiter vieles Bekannte berührt wie z. B. die Folgen der Teilung und der Besetzung Polens für die Katholische Kirche. Vf. hält mit seiner Kritik an der unentschlossenen Politik Papst Pius XII. nicht zurück, wobei er bisweilen von seinem Thema abweicht. Behandelt werden die unter Ausnutzung der politischen Lage unternommenen Versuche, auf sowjetischem Boden weiter zu arbeiten, bis hin zum vatikanischen Eingeständnis, die Lage falsch beurteilt zu haben.

Zur Vervollständigung des Bildes schiebt Vf. einen Abschnitt über die Kirchenpolitik in der Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien und Rumänien ein. Obwohl er viele interessante Mitteilungen bietet, fehlt ihm der große Zusammenhang. Was hier mitgeteilt wird, gilt ebenso auch von den Baltischen Staaten. Eine so gedrängte Übersicht kann nicht viel Aufschluß bieten.

In den beiden letzten Abschnitten wendet sich Vf. wieder der Sowjetunion zu und behandelt die Vorgänge der Jahre 1955–1975. Allem Anschein nach stand dem Vf. für diese Periode nicht mehr so viel wichtiges Material zur Verfügung. Die Koexistenz-Verhandlungen unter Papst Johannes XXIII. und seine Berührungen mit der Kreml-Prominenz wirken blaß, erst recht die Bemühungen Willebrands in Moskau.

Den dokumentarischen Anhang hätte man gern erweitert gesehen. Er enthält nur drei Urkunden (409–424). Es folgen (425–487) Anmerkungen, Literatur und Register. Leider sind in der Schreibung russischer Worte und bei Übersetzungen viele Fehler stehen geblieben. Im Verhältnis zum Ganzen sind es nur Kleinigkeiten, aber auch diese hätten vermieden werden müssen.

Wie Vf. im Vorwort hervorhebt, ist es die Arbeit eines journalistisch arbeitenden Historikers. Dem Journalisten alle Ehre, der Historiker muß sich einige Monita gefallen lassen. Zusammenfassend muß aber gesagt werden, daß dieses Buch durch Erschließung neuer Quellen und durch seine in der Darstellung liegenden Aspekte unsere Kenntnis bereichert und aus diesem Grunde begrüßt werden muß.

Münster Robert Stupperich

Bauer, Gerhard: **Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt.** Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen. – Mainz: Matthias Grünewald (1976). XII, 324 S. kart. DM 49.–

Die Fragestellung der vorliegenden Arbeit, die im Herbst 1974 von der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom als Diss. angenommen worden ist (Moderator Prof. J. Fuchs), war zunächst im Rahmen der vor allem in den romanischen Ländern diskutierten „Theologie der Entwicklung" formuliert worden (diese Herkunft ist im übrigen dem Buchtitel noch deutlich anzumerken). Es ging um die moraltheologische Frage nach der christlichen

Verantwortung angesichts der konkreten Aufgaben der Zeit, wobei allerdings die theologische Begründung des Verhältnisses von christlicher Hoffnung und menschlicher Zukunft im Mittelpunkt stehen sollte. Die praktischen Probleme traten dadurch zwangsläufig in den Hintergrund. Das Thema wanderte in Richtung Fundamentaltheologie, genauer: es bewegte sich von jetzt an im Grenzbereich von Fundamentaltheologie und Moraltheologie, eine Modifikation, die durch die Entscheidung, es im (vom Vf. als dafür bes. geeignet betrachteten) Paradigma der Politischen Theologie von J. B. Metz zu erörtern, noch bestärkt worden ist.

Das erste Ziel der Arbeit besteht also darin, das gesellschaftspolitische Engagement des Christen theologisch zu begründen, welche Begründung in der Perspektive der Eschatologie und nicht (wie bisher üblich) in der der Inkarnation erfolgen soll.

Das zweite, untergeordnete Ziel besteht in einer relativ vollständigen Gesamtdarstellung der Politischen Theologie von Metz im Zusammenhang seiner eigenen Entwicklung und des entsprechenden theologischen Kontextes (5f).

Das 1. Kap. (9–32) bietet eine ausgezeichnete Übersicht über die theologische Genese von Metz zwischen dem transzendentalen Ausgangspunkt und dem späteren politisch-dialektischen Ansatz zusammen mit einer Bibliographie seiner wichtigsten Arbeiten bis zum Jahr 1970. Die Differenz und die innere Konsequenz dieser Entwicklung werden einsichtig herausgestellt.

Das 2. Kap. (33–74) behandelt den fundamentaltheologischen Ausgangspunkt der Politischen Theologie von Metz im Schnittpunkt apologetischer und hermeneutischer Intentionen angesichts einer durch die Aufklärung bestimmt gesehenen Gegenwart. Damit ist das Programm selbst richtig geortet. Viele Mißverständnisse in der Diskussion um die Politische Theologie lassen sich darauf zurückführen, daß dieser Ausgangspunkt nicht streng genug beachtet worden ist (so auch der Vf., 33).

Das umfangreiche 3. Kap. (75–154) (mit dem etwas irreführenden Untertitel: Inhaltliche Elemente der „politischen Theologie") untersucht einige Voraussetzungen und Grundlagen der Politischen Theologie: den Begriff des Politischen (75–86), das Entprivatisierungsprogramm (86–107) und das biblische Fundament (107–154).

Das 4. Kap. (155–209) wendet sich der eigentlichen Vermittlung zwischen christlicher Hoffnung und politisch-gesellschaftlicher Praxis in der Politischen Theologie zu, wie sie bes. in den beiden Stichwörtern „eschatologischer Vorbehalt" und „kritische Negativität" zum Ausdruck kommt.

Die Aporien einer solchen rein eschatologisch-dialektischen Vermittlung bieten den Anlaß zum 5. Kap. (210–262). Vf. sieht bei Metz zwei Ansätze, die recht unterschiedliche Weiterführungen erlauben. Der Orthopraxie-Ansatz (211–225) kann in einer radikalen marxistisch inspirierten kritischen Theorie gesellschaftlicher Praxis enden (so bei einigen Metz-Schülern), während der spätere Memoria-Ansatz (225–253), der die praktisch-kritische Intention beibehalten und zugleich die Identität des christlichen Glaubens einbeziehen kann, in eine narrative Soteriologie mündet. Den Abschluß des Kap. bildet ein kurzer Ausblick auf die Konkretisierung der Politischen Theologie in Ekklesiologie und Ethik (254–262).

Das 6. Kap. (263–293) bringt die Zusammenfassung und das Ergebnis. Nach einer kurzen (etwas oberflächlichen) Zusammenfassung der Einwände gegen die Politische Theologie (263–266) folgt die eigene Beurteilung (266–281). Zu den bleibenden Verdiensten von Metz zählt Vf. den Versuch einer politischen Hermeneutik des Christentums als aktueller Gestalt der Glaubensverantwortung (Apologetik) und damit zusammenhängend die Wiederentdeckung der politischen Dimension sowie der Zukunfts- und Hoffnungsdimension und die längst fällige kritische Rezeption marxistischen Gedankenguts (267–269). Ihre Aporien findet er in der bisweilen zweideutigen Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte, in der einseitigen Akzentuierung von Hoffnung und Zukunft und in der Rezeption bestimmter originär marxistischer Ideen (269f). Im zweiten Abschnitt des Schlußkapitels geht Vf. schließlich noch einmal auf seine Ausgangsfrage zurück: Den Beitrag der Politischen Theologie zur theologischen Begründung christlichen Welteinsatzes (und damit zur Ethik) sieht er vor allem in der konsequent eschatologischen Orientierung christlichen Weltverständnisses und christlicher Praxis (gegenüber der bisher dominierenden inkarnatorischen Perspektive) und in der orthopraktischen Orientierung theologischer Hermeneutik, welche beiden Momente als (spezifisch christlicher) Horizont und als (spezifisch christliche) Motivation eine christliche politische Ethik mitbestimmen müssen, in steter Vermittlung allerdings mit dem inkarnatorischen Ansatz (281–293).

Die Arbeit schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (297–322) (es reicht bis 1973, durch einige Beiträge aus dem Jahr 1974 ergänzt) und ein Namenregister (in Auswahl) (323f). Hilfreich ist bes. das übersichtliche Verzeichnis aller einschlägigen Arbeiten von Metz zwischen 1953 und 1974 (297–301).

Die Arbeit verdient schon deswegen Beachtung, weil hier m. W. zum erstenmal im deutschen Sprachraum der Versuch unternommen wurde, das Begründungsmuster Politischer Theologie für die Moraltheologie bzw. für die Christliche Soziallehre fruchtbar zu machen. Bisher hat die Politische Theologie von dieser Seite her fast nur Ablehnung erfahren. Für die weitere Diskussion wäre es freilich vorteilhafter gewesen, wenn diese Übertragung etwas weiter vorangetrieben worden wäre (vgl. bes. 75–84, 155–164, 242f, 254–262, 281–293) und wenn an diesen Stellen zugleich eine extensivere und intensivere Auseinandersetzung mit den entsprechenden Einwänden stattgefunden hätte; dazu gibt es leider nur wenige Hinweise (etwa 81f, 256 Anm. 255).

Faktisch ist die Arbeit in erster Linie, so scheint mir, doch eine Monographie über die Politische Theologie von Metz geworden. Als solche ist sie zweifellos die bisher umfassendste und bis in historische und systematische Details hinein auch genaueste Darstellung. Metz wird ausführlich referiert (erhellend übrigens auch die Hinweise auf die Vorlesungen!), wobei der Gesamtkontext seiner Entwicklung ständig im Auge behalten wird. Der Kommentar bemüht zur Präzisierung und Differenzierung nicht nur verwandte Positionen (in erster Linie Moltmann, dann auch Rahner, Schillebeeckx, Pannenberg, Kerstiens u. a.) und (in weitaus geringerem Maß) kritische Stellungnahmen (bes. Lehmann und Maier), sondern auch den philosophischen und exegetischen Hintergrund. Diese Hintergrundaufhellung ist unterschiedlich ausgefallen: informativ erscheint mir z. B. die Erörterung des biblischen Fundaments der Politischen Theologie (107–154) (abgesehen vom Exkurs: Bekehrung oder Strukturen im Neuen Testament? 152–154), während z. B. das, was zum Theorie-Praxis-Problem philosophiegeschichtlich gesagt wird (212–215), wenig befriedigt. Zu monieren sind außerdem die häufigen Überschneidungen und Wiederholungen, die zwar in einer solchen Verbindung von systematischer und genetischer Darstellung nie ganz zu vermeiden sind, die aber sicher hätten verringert werden können, wie überhaupt eine textliche Straffung die Lesbarkeit erhöht hätte.

19 Anm. 51 ist der sonst immer richtig datierte (1966) Beitrag: Verantwortung der Hoffnung, im Bd 17 der Dokumente der Paulus-Gesellschaft fälschlich unter 1965 eingeordnet. Das Impressum des Bd 17 enthält bereits das falsche Erscheinungsjahr 1965 (statt 1966). Unverständlich bzw. mißverständlich ist 264 Anm. 3 die Identifikation der beiden Metzschen Aufsätze: La théologie à „l'âge de la critique" und Grond en functie van de politieke theologie.

Insgesamt bezieht die Arbeit ihre Stärke mehr aus der verstehenden Interpretation der Metzschen Position als aus der direkten Auseinandersetzung mit der Kritik. Zwar gelingt es auf diesem Weg, eine Reihe von Einwänden zurückzuweisen, doch bleiben immer noch fundamentale Sachfragen übrig. Charakteristisch dafür ist etwa die Behandlung der Frage einer Vermittlung von Ontologie und Geschichte im Rahmen der Bestimmung des Verhältnisses der Theologien von Metz und Rahner (272–281). Der Hauptbeitrag der Arbeit liegt m. E. deshalb vor allem in der minutiösen Darstellung der Politischen Theologie von J. B. Metz, durch die in der Tat eine Reihe in der bisherigen Diskussion immer wiederkehrender Mißverständnisse aus dem Weg geräumt worden sein dürften. Die Arbeit sollte aber auch die Diskussion um die theologische Begründung christlicher Ethik zumindest befruchten können.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Werbick, Jürgen: **Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube.** Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. 359 S. (Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd 12) kart. DM 38.–

Schon zu Lebzeiten von Gerhard Ebeling u. a. erscheinen Monographien über theologische Denker unserer Zeit. Einige dieser Arbeiten nehmen Ansätze und Ausführungen über Bezugsautoren auf und vermitteln sie nur aus anderer Perspektive. So führt z. B. Peter Knauer (Verantwortung des Glaubens, Frankfurt/M. 1969) mit Gerhard Ebeling ein Gespräch aus katholischer Sicht. Das sind Arbeitsweisen, die den Verdacht nahelegen, in der Theologie sei der Neuaufbruch schon zu Ende.

Anders scheint es zu stehen mit den Studien, die anläßlich von Ebelings Theologie Jürgen Werbick vorlegt. In drei Hauptteilen wird zwar eine Interpretation von Ebelings Grundthemen „Gesetz und Evangelium", „Zwei-Reiche-Lehre", „Wort Gottes und Hermeneutik" vorgelegt; auch werden in siebzehn Unterkapiteln diese Grundthemen kategorial aufgeschlüsselt: „Situation", „co-

ram-Struktur des Gewissens", „Geschichtlichkeit", „Ermächtigung zur Verantwortung", „Freiheit" und „Grund des Glaubens" etc. Doch an der Kategorie „Grund des Glaubens" entzündet sich dann Werbicks Kritik an Ebeling. Eine Kritik, die im Grund jenseits von Ebelings Oeuvre Fuß faßt.

Die Frage nach dem Grund ist nach W. und gegen Ebeling eben kein Kategorienproblem, sondern als Grundfrage dem Projekt einer „Wesenslogik" im Sinne Hegels zuzuordnen. Die Frage nach dem Grund führt zur Kategorienkritik, steht über jeder denkbaren Kategorientafel (174ff). Für die Theologie heißt das: Wer nach dem Grund des Glaubens fragt, für den ist Theologie Wissenschaft aus dem Glauben, nicht Wissenschaft aus dem Wort. Hermeneutik ist dann nicht mehr Grundansatz, sondern kategoriales Teilgebiet in der Theologie.

Nun mag für einen Theologen aus München, der wie W. Pannenberg und Puntel kennt und schätzt, der Rückbezug auf Hegel nicht erstaunlich sein. Kritisch aber wird für Ebeling die Besinnung auf Hegels Grund-Ansatz schon dann, wenn W. mit Hegel Kants Abwendung vom Leben und Handeln hin zur inneren (existentialen) Motivierung in Frage stellt (295). Sieht W. doch mit Recht, daß Ebelings philosophische Väter Heidegger und Gadamer weit mehr aus der Nähe zu Kant denn von Hegel her Erfahrung im „Wort" suchen und finden. Ebelings Worttheologie hat sich bereitwillig auf eine Transzendentalität im Sinne Kants und auf eine seit Heidegger an Kant orientierte Sprachhermeneutik eingelassen. Bei Heidegger, Gadamer wie beim Theologen Ebeling werden Erfahrung mit Sprache und Sprache mit Erfahrung intensiv in einen hermeneutischen Zirkel hineingegeben, bis das Innerste von Welt sich in Sprache zeige. Nur in Sprache, nur im Wortgeschehen. Und zwar so, daß dieses neue „Nur", dieses „sola" einer Onto-Theologie des Wortes die Frage nach dem Grund ersetzt durch das Nachzeichnen eines Geschehens im hermeneutischen Zirkel.

W. moniert, es sei kurzschlüssig, die Frage nach dem Wortgeschehen im hermeneutischen Zirkel gleichzusetzen mit der Frage nach dem Grund. An den Folgen sei dies abzulesen:

Der Anspruch der Aufklärung auf Dialektik, auf Bejahung und Kritik, auf die Balance der Anerkennung zwischen Distanz und Vertraulichkeit werde verpaßt, wenn man das Wortgeschehen im hermeneutischen Zirkel als Präsentation des sinnstiftenden Grundes ausgebe. Wer die Sprache als das Haus des Seins herausstelle, mache aus Sprache seine Heimat. Kultur, Gechichte, Institutionen (also auch Kirche) werden, gemessen an der eigentlichen Heimat „Sprache", uneigentlich, können fremd werden, sind jedenfalls nicht mehr Kontext von Sprache, höchstens noch deren Derivate (311ff).

Wenn theologisch das Wortgeschehen zur Präsentation Gottes allzu vertraulich hochstilisiert wird, dann ist damit zwar die Operationalisierung der Sprache verbannt, eindimensionale Sprachtechnologie mit Hermeneutik überwunden. Gleichwohl aber verbietet es Sprach-Hermeneutik als Lehre vom Grund auch, auf nichtadäqute Vorstellungen von Erlösung, Rechtfertigung, Heil, Vergebung etc. in gegebenen Sprachen (und seien es theologische!) zu reflektieren. Das Theorem von der Sprache als Heimat hat den ihm eigenen Hang, romantisch Sprache zu konservieren statt den Weg ihrer Genese über einen Tag X hinaus behutsam und kreativ mit voranzugehen (291ff).

Schließlich – und dies ist bei W. im Anschluß an Puntel als einschneidenste Folge benannt: Wer Sprache als Haus des Seins und Worttheologie als Haus Gottes hinstellt, bindet das Denken an eine gesprochene Sprache, an eine Praxis also. Nach Hegel aber sollte das Denken bei sich bleiben. Von jener Theorie, von der Logik des Denkens also wird verlangt, daß sie voraussetzungslos, d. h. wahrhaft sei. Voraussetzungslos sei aber nur die Theorie, deren Denken in keiner Hinsicht außerhalb seiner selbst sich aufhalte. Ohne Fremdbestimmtheit, d. h. wesentlich „logisch" denken, das im Denken durchscheinende Absolute denken kann nach Hegel nur ein Denken, das ausschließlich die Bestimmtheiten des Denkens denkt (177ff).

Mithilfe einer Diskussion von ziemlich viel Material aus der Hermeneutikdiskussion, aus der Religions- und Theologiekritik, aus Hegelinterpretation und Sprachlogik – oder Kontextforschung versucht W. die drei Folgen der Sprachhermeneutik vorzustellen: Reduktion von aller Wirklichkeit auf das eigentliche Geschehen im Worte; Romantik einer Beheimatung in Sprache; Sprachpraxis statt Wesenslogik – das sind die Folgen der Worthermeneutik, meint W. Dabei hat man freilich fast durchweg den Eindruck, Vf. werfe dem Leser mehr die Brocken von Steinbrüchen vor die Füße denn Hinweise für einen konstruktiven Plan. Der dreifach belegte Verdacht, ein Rückzug auf Worthermeneutik führe zum Fremdwerden all dessen, was zur nichtsprachlichen Welt gehört, ist zwar Kritik an Ebelings Worttheologie. Unübersehbar bleibt aber auch dann, daß eine Konzentration auf Hegels Wesenslogik das Ernstnehmen von in der Praxis gegebenen Kontexten ausschließt – und umgekehrt. Der Leser hätte erwartet, daß sich auch in dieser Zwickmühle W. entschieden hätte, um die von ihm geforderte Balance zwischen Kritik und Bejahung einzubringen.

Regensburg Norbert Schiffers

Albus, Michael: **Die Wahrheit ist Liebe.** Zur Unterscheidung des Christlichen bei Hans Urs von Balthasar. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 197 S. kart. DM 26.–

Das vorliegende Buch stellt die gedruckte Fassung einer theol. Diss. dar, die Vf. 1974 in Freiburg i. Br. eingereicht hat (erarbeitet unter der Leitung von K. Hemmerle). Sie ist in drei Hauptteile gegliedert. Teil I (16–35) will Hinweise zu Person und Werk, Standort und theologischer Methode Hans Urs von Balthasars bieten; Teil II (36–81) beschäftigt sich mit dem „Humanum"; ihm entspricht Teil III (82–181) über das „Christianum". Ein „Fazit" (182–192) schließt das Buch ab, dem ein Literaturverzeichnis in Auswahl beigegeben ist.

Der I. Teil ist mehr als dürftig und erfüllt in keiner Weise die Erwartungen, die mit seiner Überschrift erweckt werden. Der Leser erfährt nichts über den geistes- und theologiegeschichtlichen Ort H. U. von Balthasars. Wenn dessen Standort richtig – weil in allen Schriften offenkundig – als Christozentrik bezeichnet wird, so fällt doch kein Wort über die Herkunft von Balthasars von Karl Barth und dessen Christozentrik. Wenn seine theologische Methode, in gewisser Hinsicht zurecht, als Kontemplation bezeichnet wird, so wird doch nicht deutlich gemacht, inwiefern diese Art von Kontemplation den Anspruch von Theologie als Wissenschaft erfüllt und aufgrund welcher Kriterien sie Gehör innerhalb der Theologie beansprucht. Daß von Balthasar die hermeneutische Problemsituation überspringen zu können glaubt und der wissenschaftlichen Exegese gegenüber ironische Verachtung äußert, glaubt Vf. mit einer Handbewegung vom Tisch wischen zu können (31).

Mit dem II. Teil beginnt Vf. die Erörterung seiner Hauptfrage, die im Untertitel des Buches gestellt ist und die dem Verhältnis von „Menschlichem" und „Christlichem" sowie dem spezifisch Christlichen gilt. Er wählt aus dem riesigen, bei von Balthasar gesammelten geistesgeschichtlichen Material im wesentlichen Pascal und Nietzsche aus und stellt, von Balthasar nacherzählend, die Geschichte des reinen „Humanum" (dessen Existenz zwar theologisch fraglich ist, was den Vf. jedoch nicht irritiert) als Geschichte bestenfalls der unbeantworteten Frage, zumeist aber des vergeblichen prometheischen Anlaufs und definitiven Scheiterns dar. Eine auch stilistisch vielsagende Kostprobe: „Alle Versuche, die Löcher des Seins zu stopfen und die Risse zu kitten, haben theoretisch wie praktisch eine unüberwindbare Grenze, die alles zu nichts macht... Der Tod ist der größte Widersacher der Transzendenz. Er schiebt vor alles, was danach kommen könnte, eine schwarze Wand, jenseits derer nur Vermutungen, Spekulationen angesiedelt werden können" (68). Auch in diesem Teil bemüht sich Vf. nicht darum, die zum Teil gewaltsame Interpretation der abendländischen Metaphysik und ihres Scheiterns bei von Balthasar auf ihre Nähe zu Karl Barth hin zu untersuchen. Er referiert Fragmente, ebenso schlicht wie gutgläubig, um dann den „Sprung ins Christianum" (63) vorzunehmen.

Im III. Teil stellt er vor allem anhand der Balthasarschen „Theologie der drei Tage" die christlichen Zentralmysterien mit einer guten Heraushebung der Kenosis als Zentralbegriff dar. Es verwundert nicht, daß Vf. in diesem Teil in frappierender Übereinstimmung mit der Diss. von H. Heinz (vgl. meine Rezension: ThRv. 1976, Nr. 4, Sp. 303ff) kritiklos die Polemik von Balthasars gegen K. Rahners These vom anonymen Christentum (116f) und gegen dessen Todestheologie (128 Anm. 90) übernimmt. Er hätte jedoch bei der Beschäftigung mit dem Balthasarschen Werk wenigstens bemerken können, daß von Balthasar nicht die Existenz anonymer Christen leugnet (gegen 116), sondern nur die Terminologie des „anonymen Christentums" nicht gelten lassen will. In diesem III. Teil wird auch die kenotische Existenz des Christen und der Kirche dargestellt, ohne daß dabei das unterscheidend Christliche bereits zutage träte.

Die Beantwortung der Hauptfrage bleibt somit dem Fazit überlassen. Wenn hier das freie Sich-Geben Gottes als das Entscheidende und Unterscheidende des Christlichen bezeichnet wird, so ist evident, daß damit kein Specificum Balthasarscher Theologie gegeben ist. Der gleiche Sachverhalt, der bei Paulus „Gnade", bei Rahner „Selbstmitteilung Gottes" heißt, kann ja in christlicher Theologie auf keinen Fall seinen entscheidenden Stellenwert verlieren. Die Umschreibungen, die Vf. in dem Bestreben um Originalität sucht, erreichen dem gegenüber nicht den gesuchten Tiefsinn, sondern nur ein hohes Maß an unfreiwilliger Komik: „Das Christliche läßt sich nur im reinen Sich-geben- und Sich-aufscheinen-Lassen von sich selbst her zeigen, nicht aber von seinem

wie auch immer feststellbaren und aufzeigbaren Außenbezug her. Das Christianum treibt sich als aufsprengender Keil ins Humanum; es unterscheidet sich von ihm durch seine ihm eigene Ununterscheidbarkeit" (184), oder: „In allen diesen Hinsichten erweist sich das Christianum als ins Humanum übersetztes Christianum und das Humanum als im Christianum übersetztes Humanum" (191). Mit Phrasen dieser Art, die keinerlei angebbaren Sinn mehr haben, entzieht sich Vf. der Pflicht, kurz und präzise zu sagen, was denn nun das unterscheidend Christliche nach H. U. von Balthasar eigentlich ist, insoweit es nicht das gnädige Verhalten Gottes zur Menschheit meint, sondern das spezifisch Christliche an Menschen und Gruppen, die darauf bestehen, sich „christlich" zu nennen. Vf. spricht in seinem Fazit zwar viel von Liebe, aber er hütet sich davor, konkret zu werden. Dem Leser bleibt die Konklusion überlassen, nicht das Unterscheidende, sondern Gemeinsame von Christianum und Humanum sei konkrete Liebe, und zwar auf der theologischen Basis der Einheit von Gottes- und Menschenliebe: eine Konklusion, die zwar unbezweifelbar richtig, aber weder im Sinne von Balthasars noch des Vf. ist. Auch mit dieser im Grunde überflüssigen Studie ist der kritischen Rezeption der Theologie von Balthasars kein Dienst erwiesen worden.

Münster Herbert Vorgrimler

Beisser, Friedrich: **Das Reich Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 229 S. kart. DM 19.80

In den letzten Jahren ist, vor allem im reformatorischen Bereich, die zentrale ntl Thematik vom Reich Gottes zum Ausgangspunkt und Ansatz dogmatischer Reflexion gemacht worden. Es sei nur an die Darstellung von H.-J. Kraus, Reich Gottes: Reich der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1975 erinnert. Im Gegensatz zu diesem „Grundriß systematischer Theologie" möchte der Heidelberger Theologe F. Beisser die Fruchtbarkeit des Begriffs nicht an den einzelnen herkömmlichen dogmatischen Traktaten als vielmehr exemplarisch an ausgewählten Problemen erweisen.

Breiter Raum wird zuerst der ntl Aussage selber gewährt (Teil I: Die Erwartung des Reiches Gottes bei Jesus und ihre Erfüllung nach dem Neuen Testament, 11–122). Im kenntnisreichen Gespräch mit der Exegese und in kritischer Auseinandersetzung vor allem mit R. Bultmann werden die Fragen angeführt, die mit dem Basileia-Begriff verbunden sind. Nach B. hat die Lehre vom Gottesreich im NT drei Momente: die von der Haltung der Erwartung gekennzeichnete Predigt Jesu, die österliche Erfüllung dieser Erwartung im Passions- und Erhöhungsgeschehen und die Ausrichtung auf die eschatologische Entfaltung und Vollendung des dort Anhebenden. Zwischen dem zweiten und dritten Moment ist der Raum und die Zeit der Kirche, in der sich Lehre und Praxis der Basileia explizieren. Diese ist kein Zustand, sondern das Herrschen Gottes selber. Reich Gottes ist dynamisch verstanden als die Anwesenheit Gottes in der Welt. Von hier aus findet der Vf. zu einer Überwindung der klassischen Fragestellung bezüglich der Parusie-Erwartung und -Verzögerung: an Karfreitag und Ostern zeigt sich Jesus als der gekommene König; insofern hat die Erwartung des irdischen Jesus ihre Erfüllung gefunden. Die Frage ist nur noch, ob an Ostern bereits alles geschehen ist, ob m. a.W. die Erfüllung identisch ist mit der Vollendung. Daß dies nicht der Fall ist, ist die entscheidende ntl Einsicht, die freilich ihren Voraussetzungen wie ihren Konsequenzen nach nur vom Glaubenden verstanden werden kann, die somit also wesentlich durch „Verborgenheit" gekennzeichnet ist. Der Reich-Gottes-Begriff besitzt dann eine konstitutive Offenheit und Unabgeschlossenheit, der man allerdings nicht, wie in Abhebung zu Moltmann betont wird, durch Veränderung, sondern durch Erwartung gerecht wird. – Teil II des Werkes (Skizze einer Theologie des Reiches Gottes, 123–227) befaßt sich mit einem eher lehrhaften und einem eher pragmatischen Problem, das sich von der Grundlage des ersten Teils her klären läßt. Zuerst geht es um die Trinitätslehre, die der Vf. mit Recht aus ihrer Isolierung in der gegenwärtigen Theologie befreien möchte. Das personale Verständnis des Gottesreichbegriffs ermöglicht die Ausbildung der altkirchlichen Christologie und, in ihrer weiteren Reflexion, der Pneumatologie. Wenn Basileia bedeutet, daß Gott kommt und die Basileia in Christus ankommt, so ist Christus Gott. Daher ist der Satz, daß der Herr der Basileia der dreieinige Gott ist, ein analytischer Satz, und dementsprechend konnte es in der alten Kirche keine Entwicklung, sondern lediglich eine Entfaltung der Christologie geben, die als solche bereits seit der Ostererfahrung präsent ist. Als weitere dogmatische Konsequenz ergibt sich für B. die Verschränkung von immanenter und ökonomischer Trinität: diese setzt jene voraus; jene ist aber nur von der Heilsgeschichte her zugänglich. Das pragmatische Problem, das dann angegangen wird, ist das Verhältnis des Christen zur Welt. Da das Reich Gottes seinen Angelpunkt im Ostergeschehen hat, dieses aber „verborgen" ist, besteht zwischen Welt und Reich Gottes eine strenge Trennung. Dieses findet seine Realisierung (im Sinne einer erst im Eschaton vollendeten, jetzt nur ephemeren Entfaltung) in der Kirche, der freilich deswegen wiederum essentiell der Charakter der „Verborgenheit" zukommt und die somit Weltdistanz zu pflegen hat. So sehr immer wieder die Vermischung der „Zwei Reiche" betont wird, so wenig gelingt es dann doch, eine glaubwürdige Brücke zwischen den beiden Wirklichkeiten zu schaffen. Letztlich reduziert sich alles auf das alleinige Wirken Gottes.

Die notwendigerweise gedrängte Vorstellung des Buches ist nicht imstande, den Gedankenreichtum und die Fülle der theologischen Perspektiven auszubreiten, die es enthält. Im steten Kontakt mit der zeitgenössischen Theologie, aber auch mit den Sorgen und Fragen des Christen von heute, die unmißverständlich und mutig artikuliert werden, gibt B. eine Menge wichtiger und bedenkenswerter Anregungen für die Systematik des Glaubens, aber auch für die christliche Praxis. Es mag aber doch sichtbar geworden sein, daß hier wesentliche Impulse gegeben werden zu einer bewußteren und tieferen Reflexion des ntl Fundamentalbegriffes Reich Gottes. Kritisch zu fragen bleibt, ob nicht der reformatorische Denkansatz den Vf. hindert, die doch in der in Christus erfolgten Ephiphanie der Gottesherrschaft zutage tretende Weltliebe des Deus trinus voll zu würdigen. Von der Inkarnation her ist die Diastase zwischen Welt und Gott überwunden worden, in der Kirche kommt sie je und je, wie unvollkommen auch immer, zur Erscheinung. Es ist nicht von ungefähr, daß die Ekklesiologie nur wenig Raum bekommt in der Darstellung. Von hier aus wäre auch auf die Trinitätslehre zurückzufragen, ob in ihr nicht doch ein geheimer Monophysitismus waltet; sicher nicht als These, vielleicht aber doch als Tendenz. Aber das alles sind Probleme, die nicht an den Vf. allein, sondern an die Theologie überhaupt immer wieder herangetragen werden. Das vorliegende Werk ist ein wichtiger, weiterführender und hilfreicher Gesprächsbeitrag.

Bochum Wolfgang Beinert

van Beneden, Pierre: **Aux origines d'une terminologie sacramentelle.** Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313. – Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense 1974. XVIII, 208 S. (Études et Documents Fascicule 38) kart. bfr. 500,–.

Immer deutlicher hat sich die Notwendigkeit gezeigt, die Dogmengeschichte der christlichen Sakramente in gewissem Sinne ganz neu anzugehen. Allzu oft ging man bisher ja doch immer von einem Sakramentsbegriff aus, der eher religionswissenschaftlich-allgemein definiert ist, jedenfalls aber der Theologie des beginnenden Jh.s, in dem wir heute leben, entspricht. Kaum noch liegen hinreichend gediegene Arbeiten vor, die sich ausdrücklich jener (auch und gerade philologischer, linguistischer, aber auch der anderen, zumal historischen) Methoden bedienen, wie sie etwa in der heutigen Exegese in Bezug auf die Heilige Schrift einfach wie selbstverständlich angewendet werden. Daß sich hier ein weites, fast immer noch unbearbeitetes Feld der unvoreingenommenen theologiegeschichtlichen Forschung anbietet, ist offenkundig. Freilich ist es entsagungsvolle Arbeit, die da zu leisten ist. Eine heutige Theologie, in unserem Falle: eine heutige Theologie der Sakramente wird aber den Ergebnissen einer solchen Forschung nicht mehr entraten können, umso weniger, als längst klar geworden ist, wie eingeengt und einseitig unser (meist immer noch) gängiges Sakramentsverständnis ist.

Auf diesem Hintergrund ist die hier zu besprechende Arbeit zu sehen. Es geht dem Autor darum, im Sinne des Obertitels seines Buches die Ursprünge der christlichen Sakramenten-Terminologie als Dienst für die heutige Sakramententheologie und -praxis aufzudecken, und zwar näherhin für das Sakrament der Weihe („Ordo"), im Blick auf den Bedeutungsinhalt von ordo, ordinare, ordinatio. Vf. geht diesen Wörtern – Begriffen als Philologe nach, freilich mit der Grundabsicht, herauszubekommen, ob die damaligen Autoren der uns noch zugänglichen lateinischen christlichen Literatur vor 313 (also bei Tertullian, Cyprian und in einigen wenigen anderen Schriften, wie in den Konzilsakten von Elvira 306) mit den genannten Begriffen bewußt eine spezifisch christliche, und vor allem eben sakramentale Realität ausdrücken wollten (vgl. VIIIff; XIV; XVII).

Nach der Einleitung, in welcher Vf. über Absicht, Problemstand und die von ihm anzuwendende Methode spricht, bringt das erste Kap. einen kurzen Überblick über den gemeinen, profanen Sprachgebrauch von ordo, ordinare, ordinatio (1–11). Das zweite Kap. ist dem Wort ordo gewidmet (12–49), da es sich als sachlich sinnvoll

herausstellte, ordinare und ordinatio gesondert zu behandeln, was im dritten Kap. erfolgt (50–139). Das vierte Kap. (140–164) schließlich legt die entdeckten theologischen Implikationen offen. Der Anhang bringt wertvolle Zusammenstellungen: Die examinierten Texte mit Seiten- und Zeilenzahl der einschlägigen Editionen; Tabelle der Zitationen; Tabelle der wichtigsten lat. und griech. Wörter.

Was ist nun das Ergebnis dieser Untersuchung? Der Autor geht äußerst minutiös Text für Text durch, um das Vorkommen und den jeweiligen Bedeutungssinn des betreffenden Ausdrucks im Kontext herauszuarbeiten. So besteht der größte Teil des Buches aus Textdarbietung (lat. und in frz. Übersetzung), genauer Interpretation und entsprechender Zusammenstellung der gewonnenen Einsichten. Diese selbst sind auf der einen Seite nicht eigentlich überraschend, auf der anderen ist aber der Wert auch von solcherart Ergebnissen nicht zu unterschätzen. Wir können das Gesamtergebnis etwa folgendermaßen zusammenfassen. Der Wortgebrauch von ordo, ordinare, ordinatio in den untersuchten Schriften stellt sich (nach der Begrifflichkeit von J. Schrijnen) als „direkter Christianismus" heraus: Die im profanen Latein gebräuchlichen Wörter bekommen zwar einen spezifisch christlichen Gehalt, welcher aber mit der allgemeinen Bedeutung sehr harmoniert; es liegen also „semasiologische Neologismen" vor. Es handelt sich nicht um „Neuprägungen", sondern um „Umprägungen" (Löfstedt), denn semasiologisch ist nicht eigentlich Neues da. So beziehen sich diese drei Termini an den entsprechenden Stellen wohl auf eine spezifisch christliche Wirklichkeit; sie bedeuten dabei eher „Funktionales" als „Sakramentales" (dieses freilich im heute gängigen Sinn verstanden), wenngleich Letzteres jedenfalls schon unüberhörbar an-klingt. Der Autor meint jedenfalls auf den bedeutenden Unterschied zwischen den damaligen Auffassungen und der Lehre der katholischen Kirche heute (die er freilich nicht vorlegt, sondern stillschweigend voraussetzt. Aber was ist diese Lehre genau, die er als katholisch bezeichnet?) hinweisen zu sollen, nicht zuletzt etwa in Bezug auf die damals angenommene grundsätzliche Revozierbarkeit einer kirchlichen Beauftragung im Sinne des Ordo.

Wir möchten, nicht ohne zuvor den Wert der minutiösen und auf jeden Fall ergebnisreichen (vgl. auch die vielen Textbeobachtungen und Nebenergebnisse) Untersuchung betont zu haben, auf Folgendes kurz hinweisen. Zunächst: Wäre es nicht sachlich und methodisch unverfänglicher, wenn man Arbeiten dieser Art, ohne unsere heutigen Probleme zu übersehen oder geringzuschätzen, nicht sogleich mit solchen Alternativfragestellungen anginge, wie es der Autor tut: Haben die Autoren damals bewußt eine spezifisch christliche, ja eine sakramentale Realität ausdrücken, zur Sprache bringen wollen oder welche (andere) Realität wollen sie mit jenen Ausdrücken belegen? (vgl. XIV) Wir sollten (bei solchen Untersuchungen) eben noch nicht wissen, was das denn ist, eine „sakramentale Realität"! Wäre es nicht eher an der Zeit, schlicht die Texte selbst reden zu lassen, um von ihnen her (wieder neu) zu gewinnen, was denn nun die (volle!) christliche Wirklichkeit des (der) Sakramente(s) ist. Ohne daß das Ergebnis dieser zunächst philologisch orientierten Arbeit geringgeschätzt würde (solche Kärrnerarbeit ist und bleibt unumgänglich; und Dank dem, der sie leistet), muß für die theologie-geschichtliche Fragestellung zunächst noch viel größere Offenheit den Texten gegenüber höchstes Prinzip sein. So wäre es, und das als zweite Bemerkung, offensichtlich wichtig, das vorliegende Ergebnis einmal mit den entsprechenden Termini zur „Taufe" (damaligen, nicht heutigen Verständnisses!), gleichsam als Gegenprobe, zu konfrontieren, ob es nämlich überhaupt schon so etwas wie eine sakramentale Terminologie (wie man heute sagt) damals gab, und was das denn sei. Gab und gibt es überhaupt eine einzige „Entwicklingslinie" sakramententerminologischer Art; oder sind nicht doch mehrere Linien zu verfolgen? – Mit diesen kurzen Bemerkungen ist nichts anderes intendiert als die Betonung der Notwendigkeit, viele solcher Arbeiten, wie der Autor sie vorlegte, und noch anderer Art, durchzuführen, damit wir (wieder) zu einem volleren, begründeteren Verständnis dessen kommen, was wir „Sakrament" nennen, soll damit nicht irgendetwas, sondern eben eigentlich Christliches gemeint sein.

Wien Raphael Schulte

Greshake, Gisbert: **Stärker als der Tod.** Zukunft – Tod – Auferstehung – Himmel – Hölle – Fegfeuer. – (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1976). 96 S. (Topos-Taschenbücher Bd 50) kart. DM 5.80

Die Eschatologie, lange Zeit das Aschenputtel unter den Traktaten der Dogmatik, ist seit einigen Jahrzehnten zum „gefragtesten" Lehrstück geworden. Seit einigen Jahren richtet sich zunehmend auch das Interesse breiter Kreise in der Kirche auf sie. Eine verantwortete Übersetzung der traditionellen Aussagen und der neugewonnenen Einsichten der wissenschaftlichen Theologie in den heutigen Denkhorizont ist darum dringend erfordert. Der in Wien lehrende Dogmatiker, durch einschlägige Veröffentlichungen als einer der besten Kenner der Materie in Fachkreisen ausgewiesen, unternimmt in dem kleinen Werk diese notwendige Arbeit.

Aus Vorträgen und Seminaren im Rahmen der Erwachsenenbildung entstanden, hat es nicht den Ehrgeiz, wissenschaftliches Neuland auszumessen, sondern das Resultat der neueren Studien kerygmatisch-katechetisch zu vermitteln. Auf sie wird eingangs ausdrücklich verwiesen. Ein erstes Kapitel entwirft die Grundzüge der allgemeinen Eschatologie, nachdem die wichtigsten hermeneutischen Grundsätze eschatologischen Denkens erläutert worden sind. Seine Kategorien sind nicht die Reportage, sondern die „Hoffnungsbilder". Mit dem Problem des Todes befaßt sich der zweite Abschnitt; hier werden auch die Fragen nach der Auferstehung und dem ewigen Leben behandelt. Über die klassischen „Letzten Dinge" informiert das letzte Kapitel. Besonders breiter Raum wird der Frage nach Möglichkeit und Realität der Hölle eingeräumt.

Wie auch in anderen Publikationen lehnt G. die besonders von L. Boros ausgearbeitete Endentscheidungshypothese ab. Seine Argumente scheinen mir jedoch nicht die Intention dieser Hypothese zu treffen, die nicht zuletzt aus jener Konzeption vom Wesen des Sterbens resultiert, die Greshake von Boros übernommen hat. Recht flüchtig ist die Antwort auf die Problematik der Totenmemoria, die erfahrungsgemäß den gedachten Leserkreis besonders beschäftigt. Sicher ist das Gebet für die Verstorbenen sinnvoll; aber es muß gezeigt werden, wie es hilfreich sein kann, wenn doch die Auferstehung im Tod bereits erfolgt. Die Rahner'sche Lösung klingt zwar an, dürfte aber nur dem Fachmann erkenntlich sein.

Das Buch zeichnet sich durch eine klare, verständliche und illustrative Sprache aus. Es kann lebhaft als gelungenes Beispiel der augenblicklich so unerläßlichen Tradierung theologischer Erkenntnisse in den gesamten Raum der Glaubensgemeinschaft hinein empfohlen werden.

Bochum Wolfgang Beinert

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner in Verbindung mit Joseph Listl. – Berlin: Duncker & Humblot. Bd 1: 1974. XXXI, 792 S. Lw DM 48.–; Bd 2: 1975. XXXI, 898 S. Lw. DM 56.–

In der staatskirchenrechtlichen Literatur kann das vorliegende Werk einen ungewöhnlichen Rang beanspruchen. Ist doch hier in einer erstaunlichen Gemeinschaftsleistung anerkannter Fachleute eine ebenso umfassende wie tiefgehende systematische Gesamtdarstellung der staatskirchenrechtlichen Probleme in der Bundesrepublik Deutschland geboten. Einen Einblick in die Breite und den Umfang des Werkes vermittelt am besten eine Übersicht über die 54 Beiträge aus der Feder von 44 Autoren.

Der 1. Teil (Bd 1 S. 1–357) behandelt Einführungs- und Grundlagenfragen mit folgenden Beiträgen:

Ulrich Scheuner, Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz. Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts (5–86). Hans Maier, Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland (87–105). Paul Mikat, Die religionsrechtliche Ordnungsproblematik in der Bundesrepublik Deutschland (107–141). Paul Mikat, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche (143–187). Helmut Simon, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der evangelischen Kirche (189–212). Alexander Hollerbach, Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts (215–265). Alexander Hollerbach, Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts (267–296). Karl-Eugen Schlief, Die Organisationsstruktur der katholischen Kirche (299–325). Walter Hammer, Die Organisationsstruktur der evangelischen Kirche (327–340). Ernst-Lüder Solte, Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften organisierten Religionsgemeinschaften und ihre Stellung im Staatskirchenrecht (341–357).

Der 2. Teil (Bd 1 S. 359–790 und Bd 2 S. 1–225) erörtert die Religionsfreiheit und die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in den nachstehenden Abhandlungen:

Joseph Listl, Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit (363–406). Konrad Hesse, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften (409–444). Martin Heckel, Die religionsrechtliche Parität (445–544). Ernst Friesenhahn, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts (545–585). Josef Jurina, Die Religionsgemeinschaften mit pri-

vatrechtlichem Rechtsstatus (587–605). Axel Frhr. von Campenhausen, Die staatskirchenrechtliche Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft (609–614). Klaus Mörsdorf, Die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche (615–634). Axel Frhr. von Campenhausen, Die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der evangelischen Kirche (635–644). Axel Frhr. von Campenhausen, Staatskirchenrechtliche Probleme der Kirchenmitgliedschaft (645–656). Axel Frhr. von Campenhausen, Der Austritt aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften (657–666). Johann Frank, Dienst- und Arbeitsrecht (669–725). Hermann Weber, Der Rechtsschutz der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die staatlichen Gerichte (729–757). Wolfgang Rüfner, Rechtsschutz gegen kirchliche Rechtshandlungen und Nachprüfung kirchlicher Entscheidungen durch staatliche Gerichte (759–790). Heiner Marré, Das kirchliche Besteuerungsrecht (dieser und die folgenden Beiträge in Bd 2. S. 5–50). Josef Isensee, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften (51–90). Christian Meyer, Staatskirchenrechtliche Bestimmungen zum Kirchenvermögens- und Stiftungsrecht im Bereich der evangelischen Kirche (91–116). Siegfried Marx, Staatskirchenrechtliche Bestimmungen zum Kirchenvermögens- und Stiftungsrecht im Bereich der katholischen Kirche (117–160). Alfred Albrecht, Staatliche Simultaneen (161–166). Alfred Albrecht, Patronatswesen (167–203). Alfred Albrecht, Kirchliche Denkmalspflege (205–225).

Im 3. Teil (Bd 2 S. 227–851) über die Tätigkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften im politischen Gemeinwesen finden sich die Beiträge:

Klaus Schlaich, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen (231–272). Hermann Kunst, Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen. Evangelische Kirche (273–283). Wilhelm Wöste, Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen. Katholische Kirche (285–297). Ulrich Scheuner, Die internationalen Beziehungen der Kirchen und das Recht auf freien Verkehr (299–344). Alfred Rinken, Die karitative Betätigung der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Staatskirchenrechtliche Grundfragen (345–381). Alfred Rinken, Die karitativen Werke und Einrichtungen im Bereich der katholischen Kirche (383–400). Peter von Tiling, Die karitativen Werke und Einrichtungen im Bereich der evangelischen Kirche (401–416). Roman Herzog, Kirchen und Massenmedien (417–435). Michael Stolleis, Kirchliches Sammlungswesen (437–451). Erwin Stein, Elterliches Erziehungsrecht und Religionsfreiheit (455–481). Willi Geiger, Kirchen und staatliches Schulsystem (483–502). Christoph Link, Religionsunterricht (503–546). Theodor Maunz, Kirchen als Schulträger (547–568). Werner Weber, Theologische Fakultäten, staatliche Pädagogische und Philosophisch-Theologische Hochschulen (569–596). Manfred Baldus, Kirchliche Hoch- und Fachhochschulen (597–622). Peter Weides, Erwachsenenbildung und Akademien (623–681). Rudolf Seiler, Seelsorge in Bundeswehr und Bundesgrenzschutz (685–700). Karl Albrecht, Anstaltsseelsorge (701–719). Dieter Lorenz, Personenstands- und Meldewesen (723–740). Dietrich Pirson, Eherecht (741–777). Hanns Engelhardt, Bestattungswesen – Friedhofsrecht (779–798). Hans-Wolfgang Strätz, Sonn- und Feiertage (801–819). Albin Eser, Strafrechtlicher Schutz des religiösen Friedens (821–838). Wolfgang Rüfner, Rechts- und Amtshilfe (839–851).

Drei Vorzüge zeichnen das gesamte Werk aus. Zunächst das wissenschaftliche Niveau. Das verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, als gerade das Feld des Staatskirchenrechts in jüngster Zeit nicht selten zum Tummelplatz eines journalistischen Dilettantismus auserkoren wurde. Hier hingegen arbeitet jeder Beitrag aus genauer Sachkenntnis und mit sauberer Methode.

Zum zweiten besticht die systematische Geschlossenheit des Werkes. Daß diese trotz der großen Zahl der Mitarbeiter erreicht wurde, war gewiß keine leichte Aufgabe der Hrsg. Zwar werden in manchen Einzelheiten der Beiträge deutliche Unterschiede in den Auffassungen der Autoren sichtbar, was einen besonderen Reiz der Lektüre ausmacht. Aber in der Grundposition finden sie auf eine gemeinsame Leitlinie zusammen, daß nämlich auf dem Boden des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland das Verhältnis von Staat und Kirche im Sinne einer beiderseitigen Eigenständigkeit, jedoch mit der Bereitschaft zu Kooperation und Verständigung zu sehen ist.

Anzuerkennen ist sodann die formale Qualität des Handbuchs. Umfassend ist die weiterführende Literatur vermerkt und die einschlägige Rechtsprechung herangezogen, so daß man leicht einem einzelnen Problem tiefer nachgehen kann. Ein sorgfältig erstelltes, sehr einläßliches Sachwortregister (Bd 2 S. 853–895) macht das Handbuch zudem zu einem brauchbaren Nachschlagewerk.

Für den außerordentlich vielschichtigen und verwickelten Bereich staatskirchenrechtlicher Probleme in der Bundesrepublik darf man sich glücklich schätzen, in dem Handbuch nunmehr eine imponierende Gesamtdarstellung zu besitzen, die ebenso dem Wissenschaftler wie dem Praktiker wertvolle Dienste leistet.

Bonn Heinrich Flatten

Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von Karl **Hörmann.** – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1976). 2. Aufl. 1756 Sp., LXIII S. Ln DM 98.–

Wer inmitten der vieldeutigen, gewöhnlich sehr unpräzis und teilweise gegenüber der Vorzeit völlig revolutionär sich gebärdenden sogenannten „neuen Moral" klaren Kopf behalten will, der greife auch zu diesem in 2. Auflage erschienenen Lexikon, das wir schon in der ThRv. 2 (1971) Sp. 202, sehr positiv begrüßt haben. Die Neuauflage baut auf den bewährten Grundlagen auf und wird ergänzt durch das saubere Eingeben auf heutige Moralprobleme und durch sehr zahlreiche Hinweise auf die einschlägige Literatur (zumeist ab 1965).

Das Lexikon will in dieser „völlig neu bearbeiteten Auflage all das beachten, was sie Moraltheologen im Laufe der Geschichte ihrer Disziplin erarbeitet haben, will vor allem aber den Einsichten vom wünschenswerten Charakter der Moraltheologie folgen, zu denen sich das 2. Vatikanische Konzil ausdrücklich bekannt hat. Besonders soll die wesentliche Verbundenheit der Moraltheologie mit der Bibel möglichst deutlich gemacht werden... Ferner soll durch ausgiebige Hinweise auf die Lehräußerungen der letzten Päpste und des 2. Vatikanischen Konzils dem daran interessierten Leser die Möglichkeit geboten werden, die Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre in Fragen der christlichen Sittlichkeit mitzuverfolgen." (1)

So stellt sich das Lexikon dar: Vetera et Nova verbindend in begrifflich sauberer, prinzipiell solide begründeter und bei aller wissenschaftlichen Klarheit doch in allgemein verständlicher Weise, die heutigen Probleme der „christlichen Moraltheologie" inmitten der zum Teil heftigen Diskussionen innerhalb der Kirche und ihrer Moraltheologen aufgreifend. 38 Wissenschaftler aus verschiedenen Bereichen haben in 264 Stichwörtern eine Übersicht gebracht über die gegenwärtige Lage der christlichen (wir würden besser, weil präziser, sagen) katholischen Moraltheologie. Der Zeitpunkt einer Publikation eines solchen Werkes war einmal für den Hg. wieder (wie bei der 1. Auflage!) nicht risikolos, da, wenn nicht alles täuscht, das Interesse an einer auf dem soliden Fundament des kirchlichen Lehramtes aufgebauten Moraltheologie viele überhaupt nicht interessiert oder diese sie wenigstens in der überlieferten Form gleichgültig sein läßt, auch wohl weil sie sich in ihren davon abweichenden sittlichen Anschauungen nicht beunruhigen und in Frage stellen lassen wollen. Bei H. ist aber bestens derjenige bedient, der folgendes bejaht: 1. Wie für alle katholische Theologie, so ist auch für die Moraltheologie nicht Professorenweisheit, sondern das Lehramt der Kirche, ausgeübt durch die Apostel und ihre Nachfolger, Papst und Bischöfe, Fundament der Moraltheologie als kirchliche Glaubenswissenschaft. 2. Wer auf dem Standpunkt steht, daß die Theomorphie des Menschen Fundament seiner Theonomie, die Christomorphie (das In-Christus-Erlöst-Sein) das Fundament seiner Christonomie ist. 3. Wer von der Lehre vom esse humanum aufgenommen in das esse christianum und konkret im esse historicum als Grundlage alles sittlichen Handelns (agere sequitur esse) und seiner Normierungen ausgeht und erst darnach, also in zweiter und dritter Linie sich beim Bedenken der konkreten Verwirklichung der Normen jenes esse bei den Humanwissenschaften (z. B. Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie, Politologie, Historie u. a.) Auskunft holt. 4. Wer eben dieses esse und nicht einen wie immer interpretierten actus moralis zum Ausgangspunkt moraltheologischer Reflexion macht. 5. Wer bei aller vom Inkarnatorischen her doch so verständlichen notwendigen Erkenntnis natürlich-sittlicher Normen die ntl Sittlichkeit von ihrem Kern, vom esse in Christo als Grund der conformatio cum Christo durch die imitatio Christi herleitet und so auch inhaltlich (!) neue (!) ntl sittliche Normen anerkennt, die nur aus dem neuen Sein in Christus her verständlich und Pflicht sein können (z. B. die Pflichten aus und gegenüber den drei göttlichen Tugenden). 6. Wer alle Zielgebote in Erfüllungsgeboten und diese in jenen verankert sieht. 7. Wer sich nicht in einem in seinem Inhalt und Geltungsgrund nicht klar und überzeugend aufgewiesenen sogenannten „Wertvorzugsgesetz", sondern in der Gottesordnung das letzte Fundament auch für alles sittlich Wahre und Werthafte als absolut Verbindliches sieht.

Wer diese Positionen akzeptiert, der wir bei H. sie bestätigt

und in ihrer inhaltlichen Bedeutung näher entfaltet sehen. Natürlich ist hinsichtlich dieser genannten Positionen manches im Lexikon von H., was noch gründlicher hätte diskutiert werden können, zumal dort, wo H. nicht selbst die Artikel verfaßt hat. Sehr solide sind die Verzeichnisse gearbeitet. Bei den „Quellenverzeichnissen" war Vollständigkeit von Anfang an ausgeschlossen. Die wichtigste Literatur, von der aus weiter gedacht werden kann, ist angeführt. Warum aber doch manches im Quellenverzeichnis" fehlt, z. B. die am meisten zitierten Autoren Häring und Mausbach-Ermecke, ist nicht einzusehen. Ebenso warum beide auch im „Namensverzeichnis" fast fehlen. Problematisch ist es, wenn bei einzelnen Stichwörtern im Sachverzeichnis z. B. Freiheit, Gemeinschaft, Gemeinwohl, Gerechtigkeit u. a. viele Dutzend Seitennummern angegeben, diese Angaben aber nicht weiter unterteilt werden. Das hätte natürlich den Umfang des Buches überschritten. Wer selbst mit diesem Problem einmal gerungen hat, weiß, was er hier kritisiert.

Es ist natürlich nicht möglich, zu den vielen einzelnen Stichwörtern kritische Anmerkungen zu machen. Nur einiges soll hier gesagt werden:

Richtig ist die anthropologisch-personale Bestimmung des Embryos im Bereich der „Abtreibung". Bei Behandlung des „Charakters" hätte auch ebenso wie später bei Behandlung der sakramentalen Grundlage der christlichen Sittlichkeit die Bedeutung der sakramentalen Charaktere als Grund einer möglichen Einteilung der speziellen Moraltheologie behandelt werden können. Im Verhältnis zur „Dogmatik" hat man wohl mit Recht die Moraltheologie „umgewandte Dogmatik" genannt. Es sind zwei Aspekte einer und derselben Sache. Beim „Dekalog" hätte stärker betont werden sollen, daß er heute nicht bloß in der atl und ntl, sondern in der heute kirchlich-verkündungsmäßigen Form für die theoretische und praktische Sittlichkeit gilt. Wenn die „Ehe" als personale ganzmenschliche Lebens- und Liebesgemeinschaft verstanden wird, findet die Theologie der ehelichen Liebe letztlich auch ihren natürlich-anthropologischen Grund. Die „Eigenart der christlichen Moral" und die zur Zeit viel behandelte Frage nach dem „christlichen Proprium der Ethik und Gnadenlehre" kann nur im Glauben an das neue Sein in Christus erkannt und verstanden werden. Mit bloß natürlicher Philosophie bzw. Moralphilosophie läßt sich über das Wesen dieses „Propriums" nichts aussagen. Im übrigen sollte man im katholischen Raum auch die „Moraltheologie" mehr als kirchliche Glaubenswissenschaft einordnen und die Moralphilosophie oder Ethik als rational-philosophische Sittlichkeitslehre verstehen. „Christliche Ethik" ist, weil das Christliche mit dem Glauben zusammenhängt und Ethik die bloße Vernunft einsetzt, im katholischen Raum besser von katholischer Moraltheologie zu differenzieren, obwohl beide doch nach dem Grundgesetz von Natur und Gnade zusammenhängen. Daß im protestantischen Raum mehr von „christlicher Ethik" gesprochen wird, hat wohl seine Gründe, ist aber auch vom Gesamtsystem her überraschend.

Es ist nicht ausreichend, wenn in dem Artikel von A. Laun gesagt wird: „Der neue Gehalt (der christlichen Moral) liegt vielmehr in der inneren Struktur des sittlichen Aktes." Sie liegt im esse in Christo, das sich auch im sittlichen Akt entfaltet. In dem Artikel „Empfängnisverhütung" wird offenbar zu ausschließlich „humanwissenschaftlich" (siehe oben) und wohl doch zu wenig theologisch- und philosophisch-seinswissenschaftlich argumentiert. Vier Jahre vor Humanae Vitae sind wir schon auf dem Boden des Totalitätsprinzips dafür eingetreten, daß der Arzt, wenn es sich um medizinisch notwendige Hilfe handelt, auch immer helfen kann. So entstand die Formel: „‚Pille' in ärztlicher Hand: ja; ‚Pille' unter bloß ärztlicher Kontrolle: nein." Diese aus dem Totalitätsprinzip sich herleitende Denkrichtung ist zwar noch nicht vom kirchlichen Lehramt akzeptiert, aber vielleicht doch schon in HV angedeutet. Im Artikel über das Ganzheitsprinzip (523) wird auf dieses Problem nur kurz eingegangen. Mit Recht wird betont, daß HV nicht im Gegensatz zu „Gaudium et Spes" steht, sondern diese Konstitution näher bestimmt. Gern hätte man ein Wort gelesen, wie die moral-theologisch sicher fragwürdige „Königssteiner Erklärung" der deutschen Bischöfe zu beurteilen ist. Der Artikel „Ethik der Gegenwart" ist leider etwas dürftig ausgefallen. Gerade die allerneueste Diskussion über die „analytische Ethik" kommt sicher zu kurz. Sehr wichtig ist der Artikel über das schon erwähnte „Ganzheitsprinzip". Es geht heute auch um seine Ausweitung über das leib-seelische Ganze hinaus. Nur von dorther lassen sich z. B. Formen der Organtransplantation ontologisch-ethisch rechtfertigen.

Eingehend und solide behandelt wird das Problem „Geburtenregelung". Es ist zwar wichtig, aber nicht entscheidend, „bei der Prüfung der Methoden zu fragen, ob sie diese (Gatten-) Liebe fördert". Allerdings auch nicht, wenn am Schluß dieses Artikels gesagt wird: „Viele Menschen, die zwar das Kind vermeiden, nicht aber sich des Geschlechtsverkehrs enthalten wollen, nehmen zum empfängnisverhütenden Eingriff ihre Zuflucht, der mancherlei sittliche Probleme mit sich bringt (siehe Empfängnisverhütung)." Aber dort ist auch nicht viel zu finden. Im Artikel „Gefahr (der Sünde)" wäre unter heutigen psychologischen, soziologischen und geschichtlichen Aspekten doch mehr zu bieten gewesen. Sehr gut ist die Behandlung der „Gerechtigkeit" und die Bestimmung der sozialen Gerechtigkeit. Ihr „Rechtsträger ist die gesellschaftliche Gruppe". Bisher haben auch wir sie als eine dynamisierte legale Gerechtigkeit aufgefaßt. Offenbar ist jene Bestimmung bei H. sehr erwägenswert. Eingehend und zuverlässig wird die „Geschlechtlichkeit" behandelt (630–698). Die „Erklärung der Glaubenskongregation zu einzelnen sexualethischen Fragen" von Ende 1975 konnte offenbar in diesem Artikel und auch in anderen noch nicht berücksichtigt werden. Etwas mehr hätte der Artikel „Gesetz" bieten können. In Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd I (1959) – in der Literatur hier nicht vermerkt; und auch bei G. Ermecke, Die Normen im Denken der Theologen und Moralisten, in: III. Congreso Internacional de Derecho Canonico, 1976, 1–10 –, wird als Grundformel für Gesetz im allgemeinen angegeben: Gesetz ist die Formulierung geltender Zusammenhänge.

Im Artikel „Gott" hätte noch stärker hervorgehoben werden müssen: Gott als unser absoluter Herr ist allein der Garant sittlich absoluter Gesetze oder Normen. Jede andere Moralbegründung bleibt im Relativen stecken. Was über „Jesus Christus" gesagt wird, ist doch wohl viel zu wenig. Die Kurzformel des Glaubens: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gottes werde", hätte hier den Schlüssel gegeben zu den theandrischen und inkarnatorischen Momenten in der christlichen Seins- und Lebensordnung. Auch im Artikel „Liebe" hätte diese noch stärker ontologisch als Teilhabe an der menschgewordenen Liebe Gottes in Christus aufgewiesen werden können. Der gute und sehr zeitnotwendige Artikel über die „Lüge" hätte noch durch das Eingehen auf moderne Probleme angereichert werden sollen. In der Gegenwart wird ja von einigen, welche die „Teleologie" gegen die „Deontologie" vertreten, die Lüge völlig relativiert. Die Verstoße gegen Werte der horizontalen Ordnung stehen nach dieser Theorie unter dem „Wertvorzugsgesetz": Man darf einen geringeren Wert für einen höheren opfern. Lüge ist also hiernach nicht immer und in jedem Fall ein malum in se. Hier darf man wohl sagen, nicht „schön wäre das", sondern „schlecht wäre das". Die „Mitbestimmung" als Weg, das Soziale im zwischenmenschlichen Bereich des Betriebes vom Mit-menschlichen her zu personalisieren, gründet im Mit-sein. Daraus folgt das Mit-handeln und das Mit-bestimmen – aber „funktionsgerecht"! Die „Moralphilosophie" wird etwas reichlich kompliziert beschrieben. Zum Beispiel: „Da menschliches Handeln nicht als isolierte Einzelhandlung begriffen werden kann (wieso eigentlich nicht?, Ermecke), sondern wesentlich in einem umfassenden Sinnzusammenhang steht (finale Transitivität der Praxis), wird die Frage nach dem Endziel des Menschen und seiner Praxis notwendig zur fundamentalen Frage der Moralphilosophie, die damit in einem fundierenden Rückbezug zur Ontologie und Anthropologie steht." Das wäre doch wohl auch einfacher und klarer zu formulieren! Auch der Artikel „Moraltheologie", der eigentlich der zentrale Artikel des Lexikons hätte sein sollen, verfaßt von G. Vier, ist viel zu dürftig ausgefallen. Auch im Artikel „Nachfolge Christi" werden zu wenig die ontologischen Grundlagen herausgearbeitet. Sehr gut sind die Artikel von Karl Hörmann mit seinen begrifflich klaren und prinzipiell wahren Ausführungen über „natürliches sittliches Gesetz". Allerdings sollte man nun doch wohl endlich die Meinung propagieren – die wohl schon von Domingo de Soto artikuliert wurde – und die H. auch andeutet: mit Naturrecht bezeichnet man jenen Teil des natürlichen Sittengesetzes, der sich auf das äußere Zusammenleben der Menschen in der Rechtsgemeinschaft unter den Forderungen des Gemeinwohls bezieht. Hervorragend sind alle Artikel von Joh. Messner, besonders der über „Naturrecht".

Der Darlegung über das „neutestamentliche Gesetz" fehlt offenbar eine klare Bestimmung dessen, was überhaupt Gesetz ist und daher analog auch vom NT ausgesagt werden muß (s. oben). Wiederum etwas zu knapp ist der Artikel über „Normen und Normfindung". Es geht doch darum, daß der Mensch bei der personalen Gestaltung seines Selbst in Freiheit sich und anderes nicht bloß als faktisch vorgegeben, sondern auch als sich verbindlich aufgegeben findet. Der darin den Menschen zur Beachtung aufgegebene formulierbare gültige Zusammenhang ist eine sittliche Norm oder ein sittliches Gesetz.

Eingehend wird über „Oekumenismus" gesprochen und auch auf seine Grenzen hingewiesen. Solange man sich nicht über die natura humana et christiana oder das esse humanum im esse christianum im esse historicum einig ist, kann es im Grunde keine gemeinsame ökomenische Moraltheologie geben, wohl aber muß es geben die notwendige Zusammenarbeit im praktischen Üben der christlichen Nächstenliebe. Im Artikel über die „Organübertragung" hätte auf das schon erwähnte Totalitätsprinzip doch näher eingegangen werden sollen. Leute, die über „Politik" als Gestaltung sozialer Lebensbereiche (faciendo) nachdenken, sollte man auf die unübertreffliche Definition von Joh. Althusius hinlenken: „Politica est ars homines ad vitam socialem constituendam, colendam conservandam consociandi". Auch hätte auf das Problem „christlicher Politik" oder „Politik aus christlicher Verantwortung" oder auf Politik als Freund-Feind-Gruppierung oder auf die heute so weit verbreitete Definition von Max Weber u. a., Politik sei der Kampf um Machterwerb und Machtentfaltung, eingegangen werden müssen. Unter den „Quellen" der katholischen Moraltheologie muß heute besonders das kirchliche Lehramt hervorgehoben werden. Die Theologie ist ja eine Funktion der Kirche, durch welche diese immer mehr im heiligen Geiste erkennt, was ihr zur Verkündigung des Heils aufgetragen ist. Sie steht nicht über, nicht außer, sondern ganz und gar in der Kirche!

Die Gefahr besteht heute gerade auch in der katholischen Moraltheologie, daß sich professorale Weisheit an die Stelle der kirchlichen Lehre setzt. Sehr gut ist der Artikel „Richtungssittlichkeit", in dem klar als Irrtum zurückgewiesen wird, „Erfüllungsgebote" von „Zielgeboten" zu trennen. Die Lehre vom „sakramentalen Charakter" hätte, wie schon erwähnt, besonders im Artikel über „Sakrament" für die Moraltheologie fruchtbar gemacht werden können. Nach den sakramentalen Charakteren organisiert sich nicht bloß nach dem Wort M. Scheebens die Kirche, sondern wenn christliche Moral die Darstellung der im sakramentalen Charakter empfangenen Christusbildlichkeit der Seele ist, baut sich auf deren Inhalten und Stufen auch die spezielle Moraltheologie auf.

Alle diese Ausstellungen können in keiner Weise den hervorragenden sicher und gut orientierenden Charakter dieses Lexikons beeinträchtigen. Wir stehen nicht an zu sagen, daß die katholische Moraltheologie glücklich sein kann, daß K. Hörmann mit seinen Mitarbeitern hier ein Standardwerk geschaffen hat, das die weitverbreiteten Nebel durchstößt und in die gefährlichen Unsicherheiten im sittlichen Denken auch vieler Katholiken Licht bringt, Hilfe bietet und hoffen läßt auf eine weitere Entfaltung der Vetera in den Nova unter Führung des kirchlichen Lehramtes und der ihm helfenden katholischen Moraltheologie.

Bochum Gustav Ermecke

Vonlanthen, Albert: **Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit.** Zu einem bedenklich gewordenen Theologenstreit. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag (1973). 275 S. br. sfr. 35.–

Abgesehen von dem gänzlich überflüssigen Untertitel, beschäftigt sich die Untersuchung mit der Klärung eines Begriffs, der von der modernen katholischen Sozialwissenschaft entwickelt wurde und heute Allgemeingut geworden ist. Die soziale Gerechtigkeit ist im nationalen wie im internationalen Rahmen zu einer Art Berufungsinstanz für Forderungen und Ansprüche avanciert, auch wenn sich nur wenige Gedanken machen über den genauen Inhalt und die Tragweite dieser Gerechtigkeit, die offensichtlich etwas anderes besagt, als die überlieferten Gerechtigkeitsarten der iustitia commutativa, distributiva und legalis.

Vf. behandelt im ersten Teil die verschiedenen Theorien über die soziale Gerechtigkeit, die sie entweder als Ausfluß einer sonst juristisch nicht faßbaren Liebespflicht (Kleinhappl, Heinen, Schrattenholzer), als Gesellschafts- und Wirtschaftsgerechtigkeit (Messner), als dynamisches Gestaltungsprinzip der Gesellschaft (v. Nell-Breuning, Gundlach) betrachten oder sie praktisch auf eine der traditionellen Gerechtigkeitsarten reduzieren (43–172). Daß es so viele Theorien gibt, dieser Umstand deutet auf die Schwierigkeiten hin, die einer exakten Begriffsbestimmung im Wege stehen. Wenn Vf. jedoch glaubt, die „dynamischen Theorien liefen auf eine Verschmelzung sämtlicher Gerechtigkeitsformen" hinaus (81) und beruhten auf einer Art „riesigen Mißverständnisses" (83), so ist das unzutreffend. Er stützt diese Behauptung auf die These, daß es nicht möglich sei, die konkreten Rechtsbeziehungen zu ermitteln, welche die soziale Gerechtigkeit zum Gegenstand hätte. Aber schon die Gerechtigkeit selbst erschöpft sich eben nicht in genau abgegrenzten Rechten (84). Und auch die soziale Gerechtigkeit unterscheidet sich von den übrigen Arten dadurch, daß sie auf eine gerechte Gestaltung des Sozialprozesses und auf die ständige Anpassung der konkreten Rechtsbeziehungen im Sinne der Gerechtigkeit drängt. Völlig abwegig wäre es freilich, die soziale Gerechtigkeit mit sogenannten sozialen Grundrechten wie dem „Recht auf Arbeit" zu identifizieren, wie es hier den dynamischen Theorien unterstellt wird (87f).

Im zweiten Teil wird dann der Versuch unternommen, in Abgrenzung gegenüber den bisherigen Theorien den Begriffsinhalt der sozialen Gerechtigkeit zu präzisieren (175–271).

Sie erstrecke sich auf jene Vertragsverhältnisse im Wirtschaftsleben, die „aus ihrer Privatrechtsnatur in eine gewisse Öffentlichrechtlichkeit und ihre allmähliche Ausfüllung mit Zwangsrecht" übergingen (219). Soziale Gerechtigkeit sei gleichbedeutend mit der Intervention des Staates in die Marktwirtschaft, sie sei das Gestaltungsprinzip des „staatsgemeinschaftlichen Wirtschafts- und Soziallebens" (221) und gehöre mit ihrem tatsächlichen Rechtsgehalt der iustitia ditsributiva an. Diese Argumentation kann nicht befriedigen, da sie die „gewisse Öffentlichrechtlichkeit" in der Schwebe läßt und in der Tendenz zur Aufhebung der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft führen würde, gerade damit jene Gefahr heraufbeschwören würde, die Vf. im Schlußkapitel der „politischen Theologie", den „neuen doktrinären Entwicklungsrichtungen im Bereich der sozialen Gerechtigkeit", zumißt (231ff).

Auch wer sich mit den Ergebnissen dieser Art – leider fehlt ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis – nicht identifizieren kann, wird die spekulativen Denkanstöße begrüßen, die eine Neubesinnung auf einen viel gebrauchten, aber auch mißbrauchten Begriff auslösen können.

Augsburg Anton Rauscher

Spotts, Frederic: **Kirchen und Politik in Deutschland.** Aus dem Amerikanischen von B. Weitbrecht. Mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe von Friedrich Weigend-Abendroth. – (Stuttgart): Deutsche Verlags-Anstalt (1976). 358 S. geb. DM 45.–

Das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland, durch relativ enge Zuordnung schon im europäischen Rahmen eine Besonderheit, umgibt, von jenseits des Atlantik ins Visier genommen, leicht der Reiz einer abendländischen Kuriosität. Von daher rührt auch der Anstoß zur vorliegenden Studie, deren Vf. im diplomatischen Dienst der Vereinigten Staaten mehrere Jahre der US-Botschaft in Bonn zugeteilt war. Sein Interesse gilt dabei neben den vertragsrechtlichen Konstanten vor allem der Neuformung und den Wandlungen, welche die Staat-Kirche-Beziehungen in der Bundesrepublik von 1945 bis 1972 durchlaufen haben.

Das Ergebnis seiner Recherchen entfaltet er in mehreren Längsschnitten. Nach einer Kurzinformation über Wesen und Struktur der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland folgen Kapitel über die Haltung der beiden Glaubensgemeinschaften in der Besatzungszeit, namentlich gegenüber der Entnazifizierung, über ihre politische Ethik, ihre staatskirchenrechtlichen Standorte, die Auseinandersetzungen um Bekenntnisschule und Reichskonkordat, ihre Stellung zu den Großparteien und politischen Tagesfragen wie Wiedervereinigung, Wiederbewaffnung, Wehrdienstverweigerung und Atomwaffen.

In einer kirchenpolitischen Rückschau, die bis an die Schwelle der Gegenwart heranführt, ist das Quellenfundament notgedrungen inhomogen und kann allenfalls für die Frühzeit historiographischen Ansprüchen genügen. Hierfür liefert Sp., dem sich vereinzelt kirchliche Archive wie auch Bestände der amerikanischen Militärregierung auftaten, beachtenswerte Bausteine. Dem Mangel an Aktenmaterial für die Zeit nach 1950 suchte er durch eine Fülle von Interviews und schriftlichen Befragungen abzuhelfen, deren Aufzählung in der deutschen Ausgabe seiner 1973 in den USA publizierten Untersuchung allerdings nicht enthalten ist. Die Materialgrundlage bietet also sowohl Ansätze zu solider historischer Rekonstruktion wie Anregungen zu politilogischem Feuilletonismus. Beides nebeneinander betreiben zu wollen, wie Sp. das versucht, endet enttäuschend. Denn unversehens mischt sich in Belegtes und Verbürgtes Kolportage und Spekulation.

Daß der Autor das eine wie das andere mit apodiktischer Selbstgewißheit vorträgt, kann über die Subjektivität vieler Urteile nicht hinwegtäuschen. Die Richtigkeit der Ereignisschilderung und die Stichhaltigkeit der Bewertungen nachzuprüfen, bietet vor allem die inzwischen in Gang gekommene Erforschung der ersten Nachkriegszeit zuverlässige Kriterien. Gewarnt wird der Leser allerdings schon durch eine Reihe innerer Widersprüche.

Da wird etwa einerseits durch ein markiges Generalswort belegt, die Kirchen hätten, wenn überhaupt, auf die Gestaltung der Besatzungspolitik einen nur minimalen Einfluß ausgeübt (78), andererseits aber ihrer Opposition das Scheitern des amerikanischen Entnazifizierungsprogramms zugeschrieben. Da wird weiterhin Kardinal Frings als Kirchenführer charakterisiert, der „sich fast nie exponierte" (38), während die angeführten Fakten in einem fort das Gegenteil beweisen, angefangen von seinen Protesten gegen das britische Besatzungsregiment bis zu seinem überstürzten CDU-Beitritt, den er wenig später auf römisches Geheiß zurücknehmen mußte.

Sp. spart nicht mit Kritik an den Widersprüchen der amerikanischen Besatzungspolitik, mit ihrem Schwanken zwischen Morgenthau- und Marshallplan. Er zögert auch nicht, den Widersinn und die Überspanntheit der Entnazifizierungspraxis zu geißeln, zum Teil mit den gleichen Argumenten, mit denen die Bischöfe dagegen ankämpften. Und dennoch: So blamabel die Militärs in ihrer Borniertheit abschneiden, Kardinal Frings war nicht besser, denn seine Beschwerden „durchliefen die ganze Skala vom Berechtigten bis zum Unsinnigen" (62).

Der Problemstellung gemäß vom Selbstverständnis der christlichen Kirchen bewußt abstrahierend, faßt sie der Autor nur als sozio-politische Größen in den Blick, um ihr Verhalten in relevanten Entscheidungssituationen kritisch zu beleuchten. Gefragt wird dabei vorab nach ihrer Eignung und Bereitwilligkeit zu pluraler Partnerschaft, nach dem konkreten Beitrag, den sie als gesellschaftliche Großverbände zum Funktionieren eines demokratischen Regierungssystems zu leisten fähig sind. Demzufolge werden die jeweiligen Kirchenleitungen in dem Maße positiv bewertet, wie sie in ihren Gemeinden Grundhaltungen wecken, die,

relativistisch, pragmatisch, pluralistisch ausgerichtet, geeignet sind, Meinungsgegensätze abzubauen und ein Klima allgemeiner Kompromißbereitschaft herbeizuführen.

Mit der Wahl dieses Koordinatensystems sind weitreichende Vorentscheidungen verknüpft. Denn es ist unvermeidbar, daß eine auf Geschlossenheit verfaßte Religionsgemeinschaft wie die katholische schon von ihrer Konstitution her gegenüber der organisatorischen und lehrmäßigen Vielfalt der evangelischen Landeskirchen ins Hintertreffen geraten muß. Nun ist Sp. mit dem Gestaltwandel, den die Katholische Kirche in der Nachkonzilsära teils aktiv, teils passiv durchgemacht hat, nicht eben unzufrieden. Dennoch fällt die Schlußbilanz für die katholische Seite noch erheblich negativer aus, als man auf Grund der in sich schon fragwürdigen Ausgangskriterien befürchten mußte. Durchstößt man die mit Fakten und Zahlen überladene Oberfläche, so entpuppt sich Sp.s Traktat über die Kirchen in der Bundesrepublik als ein leidenschaftliches Plädoyer für das Modell der Äquidistanz, der gleichen Nähe der Religionsgemeinschaften zu den auf dem Boden der Verfassung stehenden politischen Parteien, auch wenn der Begriff selbst nicht propagiert wird. Um so mehr aber müßte, wer von hoher ethischer Warte für ähnliche Leitvorstellungen wirbt, seinerseits mit Sachlichkeit und Neutralität vorangehen, auf Gleichheit der Distanz und der Kriterien achten.

Dazu ist Vf. schon des literarischen Effektes wegen leider nicht bereit und er sucht das nicht einmal zu verbergen. Unverhohlen schlägt seine Voreingenommenheit immer dann durch, wenn in der Gestalt von Bischöfen und Prälaten ein Stück Amtskirche in Erscheinung tritt. Da ruht dann Sp.s Porträtstift nicht, bis furioser Sarkasmus sie in Karikaturen verwandelt hat, ob sie nun Frings, Döpfner, Muench oder Böhler heißen. Was sie bei ihren Amtsaktivitäten zuinnerst bewegt, liegt für ihn offen zutage: Karrieredenken, Machtstreben, Institutionsegoismus. Was sie betreiben, ist eine „Politik der Zyniker" (308). Wie eine Auslassung gegenüber dem amerikanischen Original anzeigt, überschritten Sp.s verbale Kraftakte zumindest in einem Fall auch für den Verlagslektor die Grenze des landesüblich Zumutbaren.

Unter den Kirchenmännern hat es der Autor nach Kardinal Frings besonders auf seinen Landsmann Erzbischof Muench abgesehen. Das geschieht teilweise mit Praktiken, die allerdings nicht Muench, sondern seinen Kritiker in ein schiefes Licht rücken. Zunächst Chef der Vatikanmission in Kronberg, dann erster Nuntius in Bonn, hatte Muench in der Kirchenpolitik der Nachkriegszeit tatsächlich eine Schlüsselposition inne. Sein Part ist um so gesicherter auszumachen, als über ihn seit 1969 eine auf dem persönlichen Nachlaß basierende, gründliche Biographie von C. Barry vorliegt. Sie wird von Sp. weder erwähnt noch herangezogen, offensichtlich weil sie das Zerrbild stören würde, das er von Muench zu entwerfen sucht.

Was die Ereignisschilderung anlagt, so ist sie zwar nicht so aufdringlich vom Effekt ironischer Bloßstellung bestimmt wie die Charakterisierung katholischer Amtsträger. Dafür leiden einige der von Sp. abgehandelten Konfliktfälle an einer bedenklichen Verkürzung der Problemstellung. Bei der langwierigen Kontroverse um die Konfessionszugehörigkeit des bundesdeutschen Vatikanbotschafters erstrebten die Katholiken keineswegs, wie Sp. glauben machen will, die Umkehrung des vordem geltenden Prinzips, daß nur ein Protestant die deutschen Interessen beim Hl. Stuhl vertreten dürfe, sondern lediglich einen paritätischen Wechsel zwischen den Konfessionen. Einigermaßen naiv mutet schließlich der Versuch an, den verwickelten Entscheidungsprozeß, der zu Adenauers Rückzieher von seiner Präsidentschaftskandidatur im Sommer 1959 führte, monokausel über den konfessionellen Leisten zu schlagen.

Wenn einer katholischen Ortskirche wie der bundesdeutschen obschon mit allerlei Vorbehalten die Eignung zu demokratischer Partnerschaft attestiert wird, so ist das nicht ohne Belang, sagt jedoch andererseits über die Einlösung ihres Auftrags und Anspruchs, in dieser Welt die Erlösungsbotschaft Christi zu bestellen, wenig oder gar nichts aus. Inzwischen ist die bundespolitische Entwicklung über ein zentrales Postulat von Sp. Studie hinaus weiter vorangeschritten und zwar entschiedener, als es das Nachwort zu erkennen gibt. Denn spätestens seit der Debatte um die Neufassung des Abtreibungsparagraphen ist offenkundig, wo die von der Kirche geforderte Äquidistanz ihre Grenzen hat.

Leider hat die Übersetzerin die Aufgabe gescheut oder übersehen, für Catholica die im Deutschen üblichen Termini und bei kirchlichen Organisationen deren offizielle Bezeichnung zu verwenden. So wird denn jeder Geistliche zum Pater, der Josephinismus zum Josephismus, eine Jesuiten-Hochschule zu einer jesuitischen Hochschule, die Katholische Landjugendbewegung zu einer Bauernjugendbewegung und der Verband der Diözesen Deutschlands zu einem Bund. Dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken schließlich wird erst in dem nachgestellten Anmerkungsteil die korrekte Firmierung zugestanden.

München Ludwig Volk

Knoll, Jörg: **Ländlicher Raum und Kirche im Umbruch.** – (Köln-Bonn): Hanstein (1975). XI, 323 S. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Bd 24) kart. DM 52.–

Der technologische und soziale Wandel in unserer Gesellschaft hat auch den ländlichen Raum in solchem Maße ergriffen, daß die Besonderheit des Agrarischen mehr im Produkt als in den typischen Verfahrens- und Verhaltensweisen in Technik und Gesellschaft des Gebietes liegt. Arbeitsteiligkeit, Massenkommunikation und die verschiedensten Arten der Mobilität heben lokale und regionale Besonderheiten zunehmend zugunsten einer entgrenzten, landschaftslosen Funktionalität und Differenzierung auf. Die Erlebensweisen und sozialen Beziehungsformen erscheinen so weitgehend generalisiert und trotz komplexer Vielfalt im Gehalt reduziert, daß auch das Land einfachhin Teil einer modernen Großgesellschaft ist, in der zwar für die Produktion der Standort noch von Bedeutung sein mag, jedoch für die übrigen Bereiche des menschlichen Lebens der Raum mehr und mehr beliebig wird. Der damit verbundene Rückzug in private Individualität hat in der ländlichen Streuung ähnliche Folgen wie in der städtischen Ballung. Isolation hinter Betonwand und Türspion unterscheidet sich nicht stark von der hinter räumlicher Distanz, Hecken und sonstigen materiellen wie geistigen Einhegungen und Befangenheiten.

Die Veränderungen des ländlichen Raumes macht Knoll auch zum Ausgangspunkt seiner – als Diss. angelegten und entsprechend reich mit Anmerkungen und Literaturbelegen versehenen – Überlegungen. Trotz seiner dabei gewonnenen Einsicht in die Tendenz der Entwicklung zu einer urbanisierten Sozialorganisation (vgl. S. 46), löst er sich dadurch nicht von der dichotomischen Gegenüberstellung von Industriegesellschaft und Agrargesellschaft, daß er die vergangene ländliche Gesellschaft als Kontrastbild zur Erläuterung seines Konzeptes der Überschichtung verschiedener Gesellschaftslagen heranzieht. Die Nivellierung der Lebensweise und damit auch -qualität wird unscharf, so daß auch die Konsequenzen nicht so deutlich erscheinen. Dabei lenken die akademischen Vertiefungen in die historische und theoretische Dimension zuweilen eher von der akuten Problematik ab. Obwohl der geschichtliche Abriß dem Autor (im Gegensatz zum systemtheoretischen Beiwerk, das noch nicht hinreichend verarbeitet, keinen besonderen Erkenntniszuwachs zum Thema eröffnete) geschlossen gelingt, sagt er nur, was anders geworden ist und nicht, wie im Konkreten die kirchliche Antwort auf diesen Wandel sein soll. Obwohl in ihrer Allgemeinheit die Hinweise des Autors generelle Fragen aufgreifen, werden sie nicht nur als aus einer besonderen theologischen Disziplin erwachsend dargestellt, sondern auch als spezielle Antwort für die Probleme des ländlichen Raumes gefaßt. Als generelle Hinweise wiederum sind sie gegenüber den anderwärts detaillierter versuchten Erklärungen und Modellen nicht von so eigenständiger Neuheit. Modernisierungstheorie, Organisationssoziologie und für unseren Fall Kirchensoziologie haben hier neben anderen Ansätzen Ergebnisse und Folgerungen von ähnlicher Art erbracht.

Für das Handeln der Kirche als Sozialgestalt des Glaubens soll die Arbeit ein Erklärungsmodell entwickeln, das die aus dem sozialen Wandel resultierenden Spannungen für ihr Wirken auf dem Lande vermeidet. Methodisch wird dabei von Aktivitäten und Stellungnahmen der evangelischen Kirche zu Fragen des ländlichen Raumes ausgegangen. Durch die Analyse solchen kirchlichen Handels sollen über die aufscheinenden Spannungen und Diskrepanzen jene Problemfelder herausgearbeitet werden, die sich abstrakt als Unangepaßtheiten und damit zusammenhängend als Relevanzverlust der Kirche im Verlauf des Wandels umschreiben lassen. Vor allem wird darauf hingewiesen, wie überkommene kirchliche Organisationsformen den eigentlichen Absichten und Zielen kirchlichen Handelns im Wege stehen können. Vf. richtet das Augenmerk auf eine Sozialgestalt des Glaubens, die nicht klientenmäßig die Kirchenanghörigen versorgt, auch nicht, wenn durch Maßstabsvergrößerung der Einzugsbereich des kirchlichen Angebotes umfassender wird und dazu noch die Organisationstechniken und -hilfen der industrialisierten Großgesellschaft eingesetzt werden, sondern die notwendigen Problemlösungen durch handelnde Partizipation der Gemeindemitglieder findet. Da Vf. die „List der Struktur", sich als unwandelbar dar-

zustellen, fürchtet, gelangt er zwar zu weitgehenden Appellen an die Wandlungsbereitschaft („Soll aber Kirche bleiben, muß sie sich verändern"), bleibt aber dann dabei stehen. Der Mut, über alles Mißtrauen gegenüber Strukturen hinaus doch eine konkrete Sozialform für die Kirche der Zukunft auszuzeichnen, in die auch die Fähigkeit der Selbstinfragesetzung und permanenten Überprüfung eingeplant wäre, findet sich leider nicht. Obwohl der Autor zustimmt, daß Kirche als Institution nicht ohne gewisse Verobjektivierungen ihres Handelns (156) auskommen kann, muß auch nach seinem Beitrag offen bleiben, wie die „Notwendigkeit der Gleichnishandlung" durch „Strukturvariation" in die „Organisationsgestalt des Glaubens" (168) einbezogen und der „Dienst der Christen in der Profanität" dann als spezifisch kirchliches Handeln identifiziert werden kann. Solcherart wenig faßbare Andeutungen von Problemlösungen verschärfen jene „Aspekthaftigkeit der Darstellung", die Vf. für seine Arbeit selbst vorhergesehen hatte (11), auch wenn man bereit war, dem Vf. trotz der Inanspruchnahme der allgemeinen Konsequenzen des sozialen Wandels für die Beschreibung der spezifisch ländlichen Situation und trotz der überaus gestelzten Sprech- und Darstellungsweise zu folgen.

Kirchhellen-Grafenwald Egon Golomb

Berning, Ewald: **Kirche und Planung.** Die Frage nach der theologischen Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchlicher Planung. – Bern/Frankfurt/M., München: Herbert Lang/Peter Lang 1976. V, 337 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie Bd/Vo. 61) kart.

Die Arbeit von E. Berning wurde im Mai 1975 vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster als Dissertation angenommen. Ihr Ziel ist die Klärung der Frage, „ob der Charakter der Kirche als gesellschaftlich faßbarer Institution es zuläßt oder gar nahelegt, daß ihre Aktivitäten durch planerische und steuernde Überlegungen und Techniken vorbereitet und begleitet werden..." Vf. will außerdem danach fragen, was sich „im amtlich-kirchlichen und im personal-christlichen Bereich" planen läßt und was sich dem planenden Zugriff entzieht (3). Großen Raum nimmt die Darstellung von Theorie und Praxis der Planung im nichtkirchlichen Bereich ein. Dabei werden vor allem „sozialphilosophische und soziologische Überlegungen zum Begriff ‚Planung'" referiert (26–138). Die Erörterung der theoretischen Positionen von Karl Mannheim und Karl R. Popper, der kritischen Theorie der Frankfurter Schule, der Theorie Niklas Luhmanns von den sozialen Systemen sowie der Futurologie Ossip K. Flechtheims steht dabei im Vordergrund. Es wird die Frage gestellt, was Theorie und Praxis der Planung für den kirchlichen Dienst und für das Leben der Christen bedeuten. Konkrete Möglichkeiten kirchlicher Planung werden nur zögernd und punktuell angedeutet.

So sehr man in der vorliegenden Arbeit aus dem Bereich der praktischen Theologie eine entfaltete und reflektierte Präsentation möglicher Modelle für kirchliche Planung vermißt, so dankbar muß man andererseits Vf. zunächst für die relativ breite Darstellung philosophischer (und weltanschaulich-ideologischer) Hintergründe der Planungsdiskussion sein. Nicht selten ist ja die praktische Theologie geneigt, mit Methoden der human- oder sozialwissenschaftlichen Empirie und Theorie unkritisch metasoziologische Vorentscheidungen zu adaptieren. Verbreitet ist auch die unkritische Erwartung von Praktikern hinsichtlich der pastoralen „Effekte" eines entsprechenden Instrumentariums. Hier kann die Darstellung von einigen bedeutsamen sozialphilosophischen und soziologischen Planungstheorien, auch die Analyse von Begriff, Prozeß und Problemen der Planung, beispielsweise der Hinweis auf Implikationen von Planung (164–169), desillusionierend wirken und die kritische Reflexion stimulieren. Gerade für pastorale Überlegungen muß es alarmierend sein, wenn die Prädominanz von mehr oder weniger positivistisch oder ideologisch begründeten Wertungen in der Formulierung von Planungszielen, die den Erwartungen und Kontrollen zugrundeliegende Annahme einer rationalen Lösbarkeit aller sozialen Probleme, die Voraussetzung umfassender Fortschrittshypothesen oder das Programm einer Vorherbestimmung künftiger Entscheidungen vieler Menschen deutlich werden.

Leider weist Vf. zwar immer wieder auf philosophische und ideologische Kontexte, auf mögliche Implikationen von Planungstheorien und Planungstechniken hin, bleibt aber in der Kritik und Abgrenzung oft sehr unpräzise. Gelegentlich verrät die unzureichende Form der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien auch Parteilichkeit des Urteils. Daß etwa die Kritik an Mannheims Verständnis der Planung (52) oder die theologische Bewertung der kritischen Theorie von Jürgen Habermas (84ff), auch die Auseinandersetzung mit der Theorie der sozialen Systeme von Luhmann (112ff) und mit der Futurologie Flechtheims (134) die überwiegend positive Aufnahme solcher Gedanken mit nur sehr knapp und wenig überzeugend formulierten Bedenken verbindet, während etwa Poppers kritischer Rationalismus (65f), Helmut Schelskys insitututionelles Planungsverständnis (145f), aber auch Tenbrucks Hinweise auf die Schwierigkeiten bei der Bestimmung von Zielen oder Bedürfnissen (192f) ebenso wenig differenziert zurückgewiesen oder vernachlässigt werden, kann wohl nur im Sinne einer Parteinahme verstanden werden.

Vorentscheidungen für eine bestimmte theologische Sichtweise ziehen sich in beachtlicher Profilierung durch die ganze Arbeit. Einige Beispiele: S. 7 wird der Glaube sehr exklusiv als „Deutung und Gestaltung der Gegenwart auf Zukunft hin" umschrieben; S. 20 wird die Welt gesehen als „Raum, in den hinein Gott durch Jesus seine Offenbarung gesagt hat, und dessen Aufbau allein die Kirche dienen soll"; S. 127 wird als interdisziplinäres Ziel der Theologie formuliert: „Erst im Dialog mit den anderen Humanwissenschaften kann sich die spezifische Aufgabe der Kirche ergeben, wobei es wohl nicht um die Abgrenzung geht, was ihr allein zukommt, sondern um die Erkenntnis und Anerkennung gemeinsamer Mühe um eine befreitere, lebenswertere Welt"; S. 218 wird zustimmend folgendes Zitat Y. Spielgels übernommen: „In diesem Zusammenhang (Kirche als bürokratische Organisation – d. Vf.) lassen sich vier Definitionen des Geistes nennen: a) Heiliger Geist als Erleuchtung zur Utopie; b) Heiliger Geist als Geist rationaler Planung; c) Heiliger Geist als der Mut, Bestehendes zu ändern, und schließlich d) Heiliger Geist als der Geist des Konsenses. Erst wenn Heiliger Geist in diesen Perspektiven gesehen würde, dann können Geist und Institution eine Verbindung eingehen, die den Geist nicht an den Mauern der Institution abprallen läßt." Besonders aufschlußreich für die theologische Position des Vf. ist der Abschnitt, der „Glaube-Hoffnung-Planung" überschrieben ist (239–260). Dort wird Glaube konsequent von seiner Rückbindung an Geschichte, von seinem Ort in einer Kirche des Auftrags und des Dienstes, von seinem Verwiesensein auf das Vernehmen von objektiv Gültigem losgelöst und einseitig zukunftsgestaltend, durch Welterfahrung lernend, eschatologisch-gesellschaftskritisch menschliche Befreiung wagend verstanden. Kirche ist dann nur mehr Institutionalisierung so verstandener christlicher Freiheit im Blick auf die Mächte der Welt. Die vorausgeschickte „Legitimation" solcher Ansätze aus der Pastoralkonstitution Gaudium et spes (229–237) vermag die behaupteten Thesen kaum als Interpretation der konziliaren Aussagen zu erhärten.

Vf. neigt dazu, kirchliche Planung als bewußten Ausdruck der Hoffnung im Glauben (250) zu sehen. Mögliche negative Implikationen von Planung will er dadurch vermieden wissen, daß Planende und Betroffene im Sinne einer Fundamentaldemokratisierung in gleicher Weise beteiligt werden, wobei allerdings dem Planungsstab sowohl gegenüber den Auftraggebern wie den Betroffenen eine funktionale Vorhand zugesprochen wird (276ff). Da sich das Ergriffensein durch Gottes Geist nicht planen und steuern läßt, soll kirchliche Planung zudem Freiräume für das Charismatische vorsehen (282).

So soll Planung in der Kirche offensichtlich über die jeweiligen konkreten Planungsziele hinaus zu einer demokratisierenden und liberalisierenden Veränderung der institutionellen Strukturen führen. Grenzen eines solchen Konzeptes – etwa aus nicht disponierbaren ekklesiologischen Grunddaten – werden nicht skizziert. An einigen Stellen wird zwar pauschal behauptet, daß Glaube von einer gewissen Grenze ab der Verfügbarkeit der Menschen entzogen sei. Wie diese Grenze – abgesehen von der nicht planbaren Erfahrung eines Ergriffenseins durch Gottes Geist – zu bestimmen ist, ob eine solche Grenzziehung überhaupt exakt möglich ist, wird an keiner Stelle näher untersucht. Gerade diese Frage wäre aber entscheidend, wenn Planung mehr bedeuten soll als „Stückwerk-Technologie" (Popper), andererseits aber auch von einer inhaltlich nicht definierbaren „Systemveränderung" unterscheidbar bleiben soll. Insgesamt signalisiert die Arbeit wichtige theologische Probleme einer kirchlichen Planung – an manchen Stellen in einer beachtlichen Dichte der Gedankenführung. Sie kann aber kaum Elemente für deren Beantwortung und damit für ein kirchlich verantwortbares Planungsverständnis beitragen.

Augsburg Karl Forster

Otto, Gert: **Predigt als Rede.** Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik. – Stuttgart: Kohlhammer (1976). 184 S. (Urban Taschenbuch Bd 628 T-Reihe) kart. DM 12.–

Zuletzt auf dem Deutschen Evangelischen Pfarrertag 1976 in München durch Walter Jens in eine breitere Öffentlichkeit getragen, gewinnt das Postulat nach mehr und besserer Rhetorik in der Predigt durch die Arbeit von G. Otto präziseres Profil. Kennzeichnend ist dabei die Abkehr von einem als falschem Vorurteil bezeichneten Verständnis von Rhetorik, die seit Kant in gefährliche Nähe des rein Formalen, der Vergewaltigung des Hörers, der bloßen rednerischen Tricks geraten war. Nicht zuletzt eine einseitig akzentuierte Theologie des Wortes Gottes vor allem im protestantischen Raum hatte dieser Verachtung erheblichen Nachdruck verliehen.

O. will der Rhetorik gerade in der Predigt neues Ansehen verschaffen, weil sie eben nicht nur Methode sei, sondern der Prozeß des Findens „von Wahrheit, die mitteilbar gemacht werden soll für Zeitgenossen". (9) Damit teilt er das Bemühen der neueren Homiletik um eine gute Didaktik der Predigt, die alle Dimensionen des Sprachgeschehens Predigt in den Blick nimmt.

Daß nach neueren Umfragen Predigten auch deswegen bei den Hörern so wenig Anklang finden, weil sie (die Hörer) und ihre Situation letztlich nicht vorkommen, bringt O. mit dem Verkündigungsverständnis der Dialektischen Theologie zusammen. Predigt durfte nur theologisch betrachtet werden, nicht aber rhetorisch. Dem stellt O. fundamentale Thesen gegenüber, die sich sprachlich harmlos und selbstverständlich geben, aber – ernstgenommen – weitreichende Konsequenzen haben: Die Predigt ist eine Rede; sie will einen Dialog eröffnen; der Prediger spricht zu Menschen in Situationen; die Predigt ist eine unter anderen Mitteilungsformen; viele Wege führen zur Predigt (nicht nur die Exegese). – Hier ist das didaktische Feld abgesteckt, auf dem Predigt angesiedelt ist, und das in keiner Dimension vernachlässigt werden darf.

Was denn nun Rhetorik sei und was sie wolle, wird in einem eigenen Kapitel benannt. „Rhetorik hat es mit Bedingungen und Möglichkeiten sprachlicher Verständigung zu tun." (35) Gegen zu einfache theologisch-homiletische Automatismen des aus sich wirkenden Wortes Gottes bedenkt Otto das rhetorische Wirkungsfeld und mögliche Erkenntniszugänge der Predigt: Sie ist Produktion und Rezeption; sie ist sprachliches Geschehen mit allen Chancen und Handicaps menschlicher Sprache überhaupt; sie ist in soziale Räume und Spannungen eingebunden; sie hat didaktische Absichten, weil sie den Hörer weiterbringen, ihn aufklären will; schließlich kann sie poetisch-meditierendes Bedenken christlicher Utopien sein, in deren Verwirklichung der Hörer hineingenommen wird. Dabei lassen sich Inhalt und Form nie voneinander trennen. Erst im rhetorischen Bemühen kann auch der Inhalt zur Sprache gelangen.

Wie gewinnt Predigt als Rede konkrete Gestalt? Anstatt dem Leser abstrakte Hilfen und Anleitungen zur Vorbereitung einer Predigt zu geben, gestattet O. ihm Einblick in die Genese einer eigenen Predigt, gehalten in einem Universitätsgottesdienst in Mainz. An einem Stück rhetorischer Praxis also werden die Elemente eines rhetorischen Zirkels erfragt und ausgewiesen. Daraus ergeben sich eine Reihe von Kontroll- und Suchfragen, die jedem Predigter auch bei seiner eigenen Vorbereitung hilfreich sein wollen.

An etwa einem Dutzend weiterer eigener Predigten zu verschiedenen Anlässen übt O. mit dem Leser die kritische Reflexion unter wechselnden rhetorischen Aspekten ein. So entstehen homiletische Kurzkommentare, die glücklicherweise mehr als die exetisch-theologische Stimmigkeit erfragen. Sie nehmen die Predigt als Rede ernst.

Wer in O.s Buch neue Erkenntnisse für eine Didaktik der Predigt oder überschnell praktikable Hilfen zur Aufbesserung seiner Rhetorik erwartet, wird nicht zufriedengestellt. Als Lesehintergrund sollte man eher die Praxis der Predigtausbildung in den vergangenen Jahrzehnten denken: Die verkürzende Betonung des Schrittes Exegese-Predigt, das große Defizit an Predigttheorie überhaupt. O. macht auch dem homiletisch noch wenig bewanderten Leser das Netz von Abhängigkeiten und Anforderungen klar, in das die Predigt als Rede an Zeitgenossen gestellt ist. Als besonders wertvoll empfindet der Rezensent die umfangreichen Literatur- und Materialhilfen, die nicht nur die Belesenheit des Autors dokumentieren, sondern zur eigenen Weiterarbeit unmittelbar herausfordern. In einem homiletischen Ausbildungsgang muß O.s Buch auf jeden Fall eine bevorzugte Auswertung erfahren. Aber auch der praktizierende Prediger braucht sich nicht zu theoriefern oder zu „eingefuchst" dünken, als daß er nicht manche kritische Anregung für Rede und Redekontrolle erhalten könnte. Ein erfreuliches Buch unter der Vielzahl homiletischer Publikationen!

Würzburg Ewald Berning

Lobinger, Fritz: **Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika.** Unter Mitarbeit von Heinrich Aertker. Bearbeitung und Einführung: Adolf Exeler. – Düsseldorf: Patmos (1976). 120 S. kart. DM 14.80

Der Band „How Much Can Lay People Do?", den der Südafrika-Missionar Fritz Lobinger, ein Regensburger Diözesanpriester, schon 1973 als praxisbezogene Fortsetzung seiner im gleichen Jahr veröffentlichten Münsterer Diss. „Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung?" vorlegte, wurde von einem Mitarbeiter Lobingers, Heinrich Aertker, übersetzt und unter seiner Mitwirkung von Adolf Exeler auf eine deutsche Leserschaft hin überarbeitet und dabei durch Weglassen von Fotos, grafischen Darstellungen, Karten und detaillierten Situationsschilderungen auf etwa die Hälfte reduziert. Dabei wurde getrachtet, nichts Wesentliches zu streichen noch hinzuzufügen.

Exeler, der 1967 selbst die pastorale Situation in der südafrikanischen Republik studieren konnte, hat eine „Einführung" vorangestellt (9–28), in der er das Anliegen des Buches, den „rapiden Prozeß" (9) von den „traditionellen katholischen Gemeinden" zu „neuen" besser: erneuerten Gemeinden (12), von einer paterschaftlichen zu einer partnerschaftlichen Kirche (9) aufzuzeigen, herausstellt und für eine „vergleichende Praktische Theologie" plädiert, die „die Erfahrungen der verschiedenen Kirchen verschiedener Konfessionen und verschiedener Länder – miteinander vergleicht und dadurch für die Praxis der einzelnen Kirchen fruchtbar macht" (15). Das vorliegende Werk ist selbst ein ausgezeichnetes Beispiel dafür. Unter dem „Druck der Not" beginnen katholische Gemeinden Südafrikas, die bisher „eine enorme Menge hauptamtlichen Personals" benötigt haben und personell und finanziell völlig von Kirchen aus dem Ausland abhängig sind, von den anglikanischen und noch mehr von den methodistischen Gemeinden zu lernen, ihre bloß verbalen Appelle zum Laienapostolat ernst zu nehmen und den Laien ehrenamtlichen und verantwortlichen Anteil am Wirken der Gemeinde zu geben. Der Hauptamtliche „muß lernen, zu leiten und doch wichtige Aufgaben anderen zu überlassen". Auf diese Weise könnte der katastrophale Priestermangel die katholische Kirche „zu einer Entflechtung des Priesteramtes und zur Überwindung ihres Klerikalismus" zwingen und damit ein providentielles Faktum werden (12f) – man könnte hinzufügen: auch für die Kirchen Europas.

Im ersten Teil (29–83) bringt Lobinger zunächst eine Bestandsaufnahme der unterentwickelten ehrenamtlichen Laiendienste in typischen katholischen Gemeinden und zeigt deren Schwächen auf; es folgt die Vorstellung typischer Beispiele methodistischer und anglikanischer Gemeinden und ihrer Laiendienste mit ihren positiven und negativen Aspekten und typischer katholischer Versuche zur Einrichtung von ehrenamtlichen Laiendiensten mit kritischen Anmerkungen; schließlich werden die quantitativen und qualitativen Aspekte dieser Gemeinden verschiedener Kirchen verglichen, woran ein Mitarbeiter Lobingers, Oswald Hirmer, einen Vergleich der Stellung der (Laien-)Charismen in protestantischen und katholischen Kirchenordnungen anschließt.

Der zweite Teil (85–119) behandelt mehr grundsätzliche „Möglichkeiten für ehrenamtliche Laiendienste in der katholischen Kirche", einschließlich des Problems „ehrenamtlicher Gemeindepriester" und der „Zusammenarbeit zwischen haupt- und ehrenamtlichen Diensten"; am Schluß werden 6 „Alternativmodelle" mit ihren Vor- und Nachteilen der traditionellen monarchisch geführten Gemeinde gegenübergestellt, wobei die Sympathie des Autors offensichtlich dem sechsten Modell, der „aktiven Gemeinde mit einem Team von ehrenamtlichen Priestern", gehört.

Hinter den afrikanischen Entwicklungen und Modellen stehen sicher die unmittelbar von außen erzwungene Unabhängigkeit der einheimischen Kirchen von ausländischen Missionaren und ihren finanziellen Mitteln, ihre dadurch notwendig gewordene Selbstfinanzierung und Selbstregierung und eine radikale Änderung der Führungs- und Ämterstruktur (16f). Eine erste Phase, die Ersetzung der kleruszentrierten und monarchisch geführten Dienstleistungskirche durch eine aktive Gemeinschaft der Gläubigen, ist in manchen Regionen Afrikas schon durch die Aktivierung möglichst vieler Laien, die Schaffung möglichst vieler ehrenamtlicher Dienste und die so möglich werdende radikale Einschränkung des hauptamtlichen Personals an Priestern und Katechisten erreicht. Die neuen Laiendienste bilden zugleich ein Test- und Übungsfeld für den Diakonat und den Presbyterat (86) und bereiten so eine zweite Phase vor. Manche der mit den neuen Diensten Beauftragten haben zweifellos die Fähigkeit, dem Bischof zur sakramentalen Ordination als ehrenamtliche Gemeindepriester vorgeschlagen zu werden, die dann auch in den Gemeinden ansässig bleiben und ihre Gemeinden regelmäßig zur eucharistischen Feier versammeln können. Für Afrika schlägt man dabei aus ortsbedingten Gründen Teams solcher ehrenamtlicher Priester in jeder Gemeinde vor. Da diese „Ältesten" normalerweise verheiratet sein werden, setzt diese Lösung eine Abänderung der

derzeitigen Zölibatsgesetzgebung voraus. Dennoch wird die Kirche weiterhin, wenn auch bedeutend weniger, hauptamtliche, akademisch-theologisch ausgebildete und für den überörtlichen, „fliegenden" Dienst besser auch ehelose Priester brauchen. Ihnen wird die geistliche und geistige Aus- und Fortbildung der Inhaber der vielen ehrenamtlichen Laien und Priester, aber auch die Leitung größerer, vor allem städtischer, Gemeinden und der Dienst an gebildeteren Bevölkerungsschichten obliegen. Ein solches Konzept verspricht nicht nur billigere, sondern auch effektivere Arbeit: statt 70–80 Prozent der anfallenden Arbeit würden nur mehr 10–20 Prozent von hauptamtlichen Führungskräften und Spezialisten (nicht nur Priestern) ausgeführt werden müssen, und zugleich wären eine regelmäßige Eucharistiefeier und die übrigen sakramentalen Dienste in den Gemeinden garantiert. In den durchschnittlichen ländlichen Gemeinden würde man überhaupt kein hauptamtliches Führungspersonal mehr brauchen.

Gewiß sind solche Modelle nicht unbesehen auf Europa übertragbar. Dennoch drängen sich Analogien auf. Ob wir für unsere pastoralen Konzepte weiterhin so ausschließlich hauptamtliche Kräfte, seien es Priester oder Laien, voraussetzen dürfen und ob wir andererseits so leichthin priesterliche Gemeindeleiter durch Diakone und laikale Pastoralarbeiter setzen sollen, wie wir das tun, ist doch wohl auch bei uns eine immer drängender werdende Frage. „Offensichtlich kann man in jungen Kirchen – unter dem Druck der Not – ungenierter experimentieren als anderswo" (13). Man muß jedenfalls Adolf Exeler dafür dankbar sein, daß er uns dieses neue Kapitel „vergleichender Praktischer Theologie" zugänglich gemacht hat, wie er dies schon seinerzeit durch den „Katechismus des Don Mazzi" getan hat („Die Botschaft Jesu im Isolotto", Mz-Mn 1970).

Wien Ferdinand Klostermann

Zirker, Leo: **Leben im Dialog.** Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild. – Mainz: Grünewald Verlag 1976. X, 214 S., kart. DM 24.50

Dem Vf. geht es bei seiner Untersuchung (als moraltheologische Diss. in München von Prof. Egenter betreut) um Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild, näherhin darum, welchen Beitrag die „Dialogik im Dienst und Leben des Priesters" leisten kann, wie der dritte Teil des Werkes (115–203) überschrieben ist.

Bevor er dieses Ziel ansteuert, stellt er im ersten Teil summarisch das Priesterbild der tridentinischen Tradition dar (10–49). Er konzentriert sich dabei auf die Aussagen des Tridentinums, des Catechismus Romanus und der Piuspäpste unseres Jh.s Manches akzentuiert er einseitig, ohne den Hintergrund auszuleuchten, was aber wohl im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich war. Bei den theologisch-anthropologischen Implikationen dieses Priesterbildes stellt er besonders auf die Spannungen und Gegensätze ab (sakral und weltlich, Natur und Übernatur, Standesunterschiede). Die in letzter Zeit aufgetretenen Krisenzeichen dieses Priesterbildes sieht Vf. durch manche Faktoren bedingt, die letztlich darin wurzeln, daß die theologisch-anthropologischen Voraussetzungen des tridentinischen Priesterbildes erschüttert wurden.

Wenn er als die eigentlich neuralgischen Punkte Pflichtzölibat, Weihe bewährter verheirateter Männer und die Ordination der Frau ansieht (47), so wird die Richtung der Untersuchung deutlich.

Der zweite Teil enthält (50–114) eine knappe Schilderung der Dialogik an den Hauptrepräsentanten F. Ebner, M. Buber und B. Waldenfels, deren Einsichten mit den Ergebnissen der modernen Psychologie konfrontiert werden. Von da aus ergeben sich Impulse für eine „dialogisch christliche Ethik", für den Gemeinschaftsbezug, aber auch für den Gottbezug des Christen. Gute Einsichten zur Förderung des personalen Charakters der christlichen Existenz fließen mit ein.

Im eigentlichen Hauptteil prüft Z. zunächst in engem Anschluß an Mühlens „Entsakralisierung", ob und in welcher Weise eventuell doch „der Priester als Sakralperson" verstanden werden kann, besonders in einzelnen seiner Aufgaben (115–126). Hier ist ihm eine ziemlich ausgewogene Darstellung geglückt.

Bei der Beschreibung des Priesters als Gemeindeleiter (127–144) wird zwar stark der brüderliche Dienst und die dienende Autorität in einer demokratischen Kirche betont, aber doch z. B. gegenüber Greinachers Verdikt jeglicher „Machtausübung" in der Kirche realistischer festgestellt, „daß in der Kirche bestimmte Formen der Machtausübung unangemessen sind" (133 A. 72). Seine Überlegung zur Integration des Amtes in die Gemeinde sind richtig, wenn auch kritisch akzentuiert. Gegenüber Seybolds Vorschlag, den qualifizierten Dienst der Laien in der Verkündigung und Gemeindeleitung innerhalb eines weitgefaßten Weihesakramentes zu verstehen, neigt er der besseren Ansicht zu, lieber eine eigene Form der Teilhabe am kirchlichen Amt durch kanonische Sendung zu begründen, da sonst die Gefahr zu großer Klerikalisierung bestehe. Ob sich hier nicht die neu gefaßten „ministeria" anbieten könnten, so daß etwa neben Akolythat und Lektorat ein entsprechend aufgewertetes ministerium „Pastoraler Dienst" stehen würde? Diesen Vorschlag machte übrigens auch eine gemischte Arbeitsgruppe aus Liturgikern und Regenten, welcher der Rezensent angehörte.

In dem Abschnitt über die priesterliche Ehelosigkeit (146–160) scheidet er obsolete Begründungen als nicht mehr tragfähig aus (unter ihnen vor allem die zur Entstehung des Zölibats sehr wirksame Idee der kultischen Reinheit) und behandelt die Dienst- und Darstellungsfunktion priesterlicher Ehelosigkeit, um sich eindeutig für die freie Wahl auch der Ehelosigkeit beim Priester zu entscheiden. In der jetzigen Situation sind die verschiedenartigen Voraussetzungen zur reifen Übernahme der priesterlichen Ehelosigkeit besonders wichtig, die in Ausbildung und Erziehung zu schaffen sind. Allerdings hat sich die Deutsche Synode nicht schlechthin dafür ausgesprochen, das Zölibatsversprechen erst mit der Priesterweihe zu verknüpfen (159), sondern es der weiteren Überlegung anheimgegeben, „ob das Zölibatsversprechen erst mit der Priesterweihe verknüpft werden sollte" (Offizielle Gesamtausgabe S. 627).

Der größte und wichtigste Unterabschnitt ist der letzte (161–203), in welchem modellhaft einige „Formen sozialer Interaktion in Dienst und Leben des Seelsorgepriesters" beschrieben werden: das pastorale Verhältnis zwischen Gemeindeleiter und Gemeinde unter den Stichworten partnerschaftliche, funktionale und professionale Seelsorge, dann Gruppenarbeit in der Gemeinde, Zusammenarbeit im Leitungsdienst, priesterliche Lebensgemeinschaften und Freundschaft im priesterlichen Leben.

Manche bedenkenswerte Aussagen für Verantwortliche sind darin enthalten, aber auch für die Priester selbst. Die Ausführungen sind im allgemeinen umsichtig, aber in Einzelheiten anfechtbar. Ob Vf. nicht zu stark im Banne Mitscherlichs steht, wenn er überzeugt ist, daß wir auf dem Weg zur „vaterlosen Gesellschaft" sind und deswegen nur noch Partnerschaft, nicht mehr vaterähnliche Sorge und Verantwortung des Priesters am Platze wäre? Ob vaterlose Gesellschaft nicht letztlich auch mutterlose und kinderlose Gesellschaft bedeutet? Sicher sind die Zeiten vorbei, in denen ein Pfarrer seine Predigt mit „liebe Pfarrkinder" beginnen konnte. Ob nicht aber im „Väterlichen" ein Wesenselement der Seelsorgshaltung einen guten Ausdruck finden kann? Es ist immerhin auffallend, daß Paulus, der normalerweise die Adressaten seiner Briefe mit Brüder anredet, an einzelnen Stellen seiner Briefe sich Vater nennt (1 Thess. 2,11; 1 Kor. 4,14f) oder gar von seiner mütterlichen Aufgabe spricht (1 Thess. 2,7; Gal. 4,19), ganz zu schweigen vom 1. Johannesbrief mit der Anrede „meine Kindlein". Warum wird die bekannte Matthäusstelle (23,9) „Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen" nur zum Teil zitiert und nicht erwähnt, daß es (in Vers 10) weiter geht: „Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen". Dann könnte nämlich ein „Professor" diese Forderung nicht mehr einem Bischof oder Pfarrer ins Stammbuch schreiben!

Die Behauptung, daß die Frauen in den Laiengremien unterrepräsentiert und in diesem Punkte schlechter als in der Gesellschaft allgemein gestellt seien, dürfte jedenfalls auf die Pfarrgemeinderäte im Vergleich zu den Gemeinderäten der politischen Gemeinden nicht zutreffen. Wenn suggeriert wird, daß der Priester bisher keinen richtigen „Beruf" habe (166), sondern erst wenn er entsprechend professionalisiert gleich spezialisiert ist, dann stimmt das einfach nicht. Die Rollenunsicherheit wurde höchstens dadurch verstärkt, daß den Priestern in manchen Veröffentlichungen dies eingeredet wurde. Eine angemessene Privatsphäre darf der Priester für sich durchaus in Anspruch nehmen. Ob aber die vorgeschlagene Trennung von Arbeitsplatz und Wohnung hier der richtige Weg wäre? Würde das nicht eine Unverbindlichkeit fördern und mehr nach den Rechten als den Pflichten schauen lassen? Ist nicht der praktische Arzt auf dem Lande ein entsprechend vergleichbarer Beruf?

Von der „Gruppe" wird wohl ein wenig zu viel erwartet und so getan, als ob der Priester auch in Therapiegruppen (als Fachmann?) mitmachen sollte. Was soll der Priester nicht noch alles berufsmäßig können? Die (Priester)Freundschaft wird mit ihren verschiedenen Aspekten ausführlich erörtert, auch unter Einbeziehung der Tradition. Kein Problem spart Vf. aus, da er sogar zur „homotropen" Freundschaft (homophil) nüchtern Stellung bezieht, nicht nur zu der zwischen Priester und Frau.

Das vorliegende Buch enthält gute Einsichten und ist als hilfreicher Diskussionsbeitrag in der gegenwärtigen Situation zu bewerten. Gelegentliche Provokationen können durchaus zum Nachdenken verhelfen.

Bei der Art der Untersuchung ist es verständlich und zu vertreten, daß in einzelnen Bereichen nur auf Sekundärliteratur zurückgegriffen wird. Es ist aber bezeichnend, daß dies vor allem für Zeugnisse der theologischen und kirchlichen Tradition geschieht. Manche Aussagen sind allerdings tendenziös überzogen, so wenn Z. vom immer „rücksichtsloser sich drehenden Stellenbesetzungskarussell" spricht (141 A. 94). Die Literatur ist umfassend gesichtet und verwertet, wie das ausführliche Literaturverzeichnis (204–231) erkennen läßt. Das einzige Register, das Namensregister (214) ist jedoch zu dürftig. In ihm wird z. B. keiner der zitierten Päpste erwähnt.

Im ganzen wurde eine anregende Untersuchung geboten.

Würzburg Rudolf Weigand

Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten. Hrsg. von Ferdinand W. Menne. – (Darmstadt u. Neuwied): Luchterhand (1974). 270 S. (Theologie und Politik, Bd 7. Sammlung Luchterhand 159) kart. DM 10.80

Im Kontext der Problematisierung der „alten Kultur" (D. Claessens) wurde aus Marcuses Schlagwort von der „neuen Sensibilität" ein intensiv reflektiertes Programm neuer menschlicher Erlebnismöglichkeiten. Einer zunächst durch Enthusiasmus, manchmal auch blinden und selber wenig sensibilisierten Aktionismus gekennzeichneten Periode folgte die Ernüchterung, nicht zuletzt ausgelöst durch die massiven Widerstände der „alten Kultur". In dieser Situation gewann die Diskussion über alternative Möglichkeiten neue Dimensionen, von denen dieser Sammelband eindrucksvoll Zeugnis ablegt.

Im I. Teil, der als der anspruchsvollste des Buches gelten darf, allerdings auch sprachlich nicht wenige Ansprüche stellt, führen F. Menne und D. Baacke in Geschichte, Problematik und Diskussionslage der „neuen Sensibilität" ein. Die Relevanz dieses Begriffes in Wissenschaft (insbesondere Philosophie) und Kunst behandeln O. Massing und C. Urban im II. Teil. Der III. und von der editorischen Leistung her problematischste Teil zeigt Problemfelder auf, die sich um die Themenkomplexe Gruppendynamik (G. Ammon, M. Schibilsky, H.-J. Hameister, U. Keller, P. Moldenhauer), Religion und Theologie (L. Dullaart, D.-O. Schmalstieg, U. Gerber, R. Lenz, K. Schäfer) und Kirche im interkulturellen Kontext (J. Caminada, K. Füssel, F. Castillo) ergeben. Alle Teile sind mit ungewöhnlich ausführlichen und weiterführenden Literaturverzeichnissen versehen.

Das Programm einer „neuen Sensibilität" beinhaltet unter anderem: einen neuen Blick auf das menschliche Individuum, eine große Distanz gegenüber dem bloß Repräsentativen, eine Regeneration der Natürlichkeit im menschlichen Umgang, eine neue Genauigkeit gegenüber Gefühlen und Affekten, eine neue Konkretheit, ein neues Annehmen des Irrationalen (81). Die sich daraus ergebende Aktivität ist vor allem die eines entschlossenen Ankämpfens gegen abschaffbares Leid. Es versteht sich von selbst, daß systematische und praktische Theologie die theoretischen Impulse und die praktischen Erfahrungen, die sich vor allem in sensibilisierten gegenkulturellen Gruppen ergaben, zur Kenntnis zu nehmen und zu integrieren haben. Eine unmittelbar theologische Spezifizierung des Themas der „neuen Sensibilität" findet im III. Teil statt, der insgesamt etwas fragmentarisch, zum Teil zufällig geraten ist. Hier sind unter dem Aspekt der systematischen Theologie die Beiträge von D.-O. Schmalstieg mit der Erörterung der Fragen nach dem Verhältnis Jesu zu Feindbildern, Konflikten und Solidarität, von U. Gerber über Sensibilität als theologische Kategorie – mit wichtigen Hinweisen auf das sich damit eröffnende interdisziplinäre und interkonfessionelle Aufgabenfeld – und von K. Schäfer zum gleichen Thema besonders relevant. Der Beitrag Schäfers bietet außerordentlich beherzigenswerte Impulse zu einer Gewissenserforschung der Dogmatik in ihrer Gotteslehre und über den Stellenwert der religiösen Erfahrung in der akademischen Theologie. Zu dem Referat Gerbers nahm der Herausgeber ein kritisches Korreferat von R. Lenz auf.

F. Menne macht mit diesem Band deutlich, daß die Beschäftigung der Theologie mit der Problematik der soziologischen Anthropologie keineswegs zur Überfremdung der Theologie durch Soziologie führen muß, sondern zu einer interdisziplinären Anstrengung führen kann, von der beide Seiten Gewinn haben. Freilich ist diese Beschäftigung beunruhigend und unbequem in dem Maß, in dem die Konflikt- und Lernfähigkeit der Theologie herausgefordert werden.

Münster Herbert Vorgrimler

Richter, Klemens: **Die Ordination des Bischofs von Rom.** Eine Untersuchung zur Weiheliturgie. – Münster: Aschendorff 1976. XVI, 159 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 60), kart.

Der 60. Band einer seit 1918 erscheinenden, einer zweifellos stattlichen Reihe, ist selbstverständlich kein Jubiläumsband; gleichwohl sollte auch hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß erstmals in der doch langen Geschichte der LQF der Einband verändert wurde und daß diese Veränderung den Wechsel im Team der Hrsg. signalisiert: von Odilo Heiming OSB ist die Aufgabe auf den jüngeren Laacher Benediktiner Willibrod Heckenbach übergegangen, dem neben J. Quasten, Washington, die durch qualifizierte eigene Arbeiten in dieser Reihe bekannten Laacher Mönche A. Häussling und A. Kurzeja zur Seite stehen.

Die hier zu besprechende Arbeit ist Teil einer 1972 angenommenen wesentlich umfangreicheren Münsteraner theol. Diss. gewesen, deren erste beide Abschnitte Vf. in ALw veröffentlicht hat: 16 (1974) 32–52: Ansätze für die Entwicklung einer Weiheliturgie in apostolischer Zeit; 17/18 (1976) 7–51: Zum Ritus der Bischofsordination in der „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts von Rom und davon abhängiger Schriften. Vorweg sei gesagt, daß die beiden in ALw veröffentlichten Teile der Diss. die Vorbereitung für den Druck anscheinend besser überstanden haben als der hier zu besprechende Hauptteil, daß sie insofern deutlicher die wissenschaftliche Qualifikation des Vf. ausweisen.

Vf. fragt nach dem Sonderfall der Bischofsweihe, nach der Ordination des Bischofs von Rom. Er gliedert entsprechend der Quellenlage: Kap. 1: Die ältesten römischen Sakramentare und Ordines; Kap. 2: Die Pontifikalien des Hochmittelalters unter dem Einfluß des Mainzer Pontifikales von 950 (PRG); Kap. 3 und Kap. 4 hätten ähnlich zusammengefaßt werden können wie Kap. 2: Die Ordination des Bischofs von Rom im (unter Einfluß des Pontificale G. Durandi stehenden) Ceremoniale Romanum; in Kap. 5 diskutiert Vf. sein Thema im Licht der jüngsten Reform des Ritus der Bischofsweihe (1968) – und trägt gleichzeitig an die jetzt geltende Ordnung der Bischofsordination Maßstäbe an, die sein Thema ihm in die Hand gibt (die Arbeiten von E. J. Lengeling in Festschrift Quasten [1970] und Notitiae 10 [1974] 95–108 werden hier nachdrücklich bestätigt).

Wichtige Einzelergebnisse: Ein Examen des Kandidaten am Vorabend des Weihetages (wie sonst bei Bischofsweihen in Rom) findet nicht statt (so schon gemäß den früh-matl. Ordines Romani; so gilt es bis heute). Die Weihe wird vor dem Gloria der Weihemesse erteilt; (mindestens) die (Kardinal)Bischöfe von Ostia, Albano und Porto wirken bei Handauflegung und Gebet zusammen. Erstmals im GrH ist bezeugt, daß bei der Ordination des römischen Bischofs das Ordinationsgebet an einer Stelle ergänzt, an einer anderen Stelle leicht verändert wird. Der Neugeweihte ist Hauptzelebrant der Eucharistie, in die die Ordination eingebettet ist.

So durchsichtig wie in den ältesten römischen Ordines und Sakramentaren bleibt der Ritus nicht. Die in den Ländern nördlich der Alpen bereicherte Bischofsordination bestimmt über das PRG auch die weitere Praxis in Rom. Wichtiger aber ist die Veränderung hinsichtlich des Kreises derer, die als Kandidaten für den römischen Bischofssitz in Frage kommen: im 9. Jh. wird erstmals ein Bischof nach Rom transferiert. Die Konsequenz: Die Bischofsordination des römischen Bischofs wird zur Ausnahme (seit 1059 nur 21 Fälle, zuletzt 1831: Gregor XVI: so E. J. Lengeling im Geleitwort zu dieser Arbeit: S. XII); falls der Erwählte bei seiner Wahl noch nicht Bischof ist, wird ihm die Weihe im Zusammenhang mit seiner Krönung erteilt (seit 1471 – mit Ausnahme Gregors XVI. – ist freilich diese Weihe von der Krönung getrennt und findet vorher unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt). Erste Anzeichen für die Entwicklung zur Praxis „Krönung des Papstes statt Weihe des Bischofs von Rom" finden sich schon im römischen Pontifikale des 12. Jh. (vgl. 57f.: Die drei Segensgebete).

Man kann Vf. bescheinigen, daß er keine wichtige Quelle unbeachtet läßt. Warum gleichwohl seine Arbeit nicht wirklich befriedigt, soll am Schluß dieser Rez. zur Sprache kommen.

Zunächst soll das Unbehagen an einzelnen Phänomenen aufgewiesen werden. Bemerkenswert scheint mir zu sein, daß Vf. den beschreibenden Passagen seiner Quellen – modern gesagt: den Rubriken – mehr Aufmerksamkeit zuwendet als den Texten selbst: Das Weihegebet in seiner ursprünglichen Form – Text vgl. S. 23, A. 138 – und die Ergänzung (bzw. der Zusatz) bei der Ordination des Bischofs von

Rom – vgl. S. 25 A. 144 – werden nur kurz vorgestellt; auf die Textform, die das Gebet seit dem nach Gelasius benannten Sakramentar hat, wird noch knapper hingewiesen (S. 40f.). Zur Frage, seit wann das Weihegebet in der „gelasianischen" Form die Weihepraxis in Rom bestimmt, bemerkt Vf., der sich m. A. n. mit Recht zu Eichmann, Weihe 15 negativ äußert, nur dies (und das ist eben doch sehr karg): „Erst über das PRG setzt sich die so erweiterte Form der Weihepräfation für alle Bw in Rom durch" (genauer: sowohl für die vom römischen Bischof gespendeten Weihen wie für die dem römischen Bischof zu spendende Weihe).

Die Unentschlossenheit, klar zu argumentieren und Ergebnisse der Arbeit präzise darzustellen, zeigt sich, wenn man Vf. in demselben Zeitraum (zwischen GeV und PR XII) an einer anderen Stelle ins Detail folgt: Seit wann werden dem Bischof von Rom Haupt und Hände gesalbt? Vf. geht auf diese Frage erstmals bei Darlegung des OR 40 B ein (von dem er S. 42 sagt, er sei nur als Teil des PRG überliefert, den er S. 45 aber – sich widersprechend – als aus dem 8. Jh. stammend vorstellt). Was er aber im Zusammenhang des OR 40 B vom Salbungsritus sagt (S. 44f.), im Anschluß an n. 6 dieses Ordo, an die Wendung ‚Item post pauca' ist pure Phantasie. An dieser Stelle ist nämlich von nichts anderem als vom Ordinationsgebet und dessen Veränderungen bei der Weihe des römischen Bischofs die Rede. Was Vf. S. 44f. unter der Überschrift verhandelt ‚Die Frage nach dem Salbungsritual', hätte er knapp so sagen können: Dem Wortlaut des OR 40 B kann man nicht entnehmen, wann erstmals bei der Ordination des römischen Bischofs Haupt und Hände gesalbt werden. – S. 51f. spekuliert Vf. dann aber weiter über die Entwicklung der Salbung; hier glaubt er, man müsse möglicherweise davon ausgehen, „daß die Salbung nunmehr, wenn nicht schon seit dem PRG, als fester Bestandteil auch zur Papstweihe zu rechnen ist". Dazu kann nun wahrlich nicht ermuntern, was S. 44f. vorgebracht worden war. Einige kritische Einzelanmerkungen sind hier nötig: Daß eine Salbung der Hände (wessen?) zuerst im junggelasianischen Gellonense bezeugt ist (wo ist der Beleg?), ist in dieser Form ebenso unkorrekt wie die Behauptung, im OR 35 sei 925 für Rom neben der Händesalbung bei der Bischofsweihe auch die Salbung des rechten Daumens bezeugt (OR 35,69: Handsalbung bei der Bischofsweihe, wenn dieser Ritus nicht schon bei der Priesterweihe vollzogen wurde). Entschieden zu dürftig ist die Argumentation, die Vf. zu der Vermutung verleitet, „daß die Hauptsalbung spätestens bei der Weihe ... Gregor VII. Verwendung findet" (S. 52 A. 57). Ebd. A. 62 hat die Bemerkung zu unguatur/unguantur kein Fundament in PRG 63,35 (Vogel-Elze I 218). Keineswegs erscheint für M. Andrieu die Annahme einer Salbung bei der Papstweihe für das 12. Jh. verfrüht (S. 53); im Gegenteil: M. Andrieu (Pontifical II 272f.) hält es für wahrscheinlich, daß die Praxis, allen Bischöfen Haupt (und Hände) zu salben, sich selbstverständlich bald nach Einführung des PRG in Rom auch auf die Ordination des Bischofs von Rom auswirken mußte (unerfreulich ist, daß man vom Vf. nicht klipp und klar erfährt, daß Andrieu, Pontifical II 263–288 ausführlich von ‚ordination et couronnement du pape' handelt). Man hätte vom Vf. die gründliche Auseinandersetzung mit Andrieu erwarten dürfen. Die verschwommenen Hinweise darauf, daß vielleicht römische Zeremoniare „auf eigenes Archivmaterial zurückgriffen", sind dafür kein Ersatz. Wenn schon für die gallische Erweiterung des Ordinationsgebetes gilt: in Rom seit dem PRG (vgl. oben), dann muß mutatis mutandis ein ähnliches Ergebnis für die Salbungsriten formuliert werden können – oder es muß eindeutig gesagt werden, warum das, was für den einen Fall eines vom PRG nach Rom gebrachten Rituselementes gilt, für den andern Fall so nicht zutreffen kann.

Ungenauigkeiten sind auch sonst nicht selten. Gamber CLLA hat – so richtig im Abkürzungsverzeichnis – eine 2. Aufl. (1968); Vf. zitiert die 1. Aufl. Daß Vogel (Introduction 151–154) neuere Untersuchungen zu OR 34 vorstellt (S. 11, A. 44), kann man wohl doch so nicht sagen. S. 13 (mit A. 61): Selbstverständlich konnte der am 2. 10. 1956 verstorbene M. Andrieu in Bd. 4 seiner Ordines Romani (1956) die 1958 erschienene Edition des Liber diurnus (H. Foerster) nicht mehr berücksichtigen. S. 22: Die Bemerkung, daß noch im 8. Jh. „bei der vom Papst erteilten Bischofsweihe in Rom das Auflegen des Evangeliums (lies: Evangeliar/Evangelienbuch) unterbleibt", kann mit Verweis auf OR 36 (Andrieu, Ordines III 593f.) nicht gestützt werden; wenn schon, hätte hier OR 36,37 (Andrieu, Ordines IV 202) zitiert werden müssen (ebd. 153f nimmt Andrieu zur Frage nicht Stellung; mir scheint, daß aus OR 36,37 nicht zwingend geschlossen werden kann, daß die Auflegung des Evangeliars unterbleibt). S. 17: Pelagius I. hat den Bischof von Messina nicht beauftragt, den Kandidaten von Catania nach Rom „zu bringen"; er soll ihn nach Rom schicken (mitte!); nach Vf. ist im Text (S. 17) Pelagius I. der Absender des Briefes, in Anm. 90 jedoch ist er der Adressat. S. 35 A. 202 u. S. 42 A. 2 ist das falsche Sigel verwendet: statt Vogel, Pontifical muß es heißen: Vogel-Elze.

Auch die stilistischen Mängel können nicht ganz übergangen werden. „Hierarchieglieder" (S. 1), „Weiheverheiß" (S. 17), „Papsteinschübe" (S. 104), „Pontifikalgewänder der Kirchenjahreszeit" (S. 60; gemeint sind: Pontifikalgewänder entsprechend den Farben des Kirchenjahres): das sind Bildungen, die sich aus dem Willen erklären, unter allen Umständen die überlange Arbeit (600 S. Maschinenschrift: vgl. S. XIV) für den Druck zu kürzen. Sicher erklärt diese Vermutung nicht alle Stilwidrigkeiten: „Um aber auch abweichenden liturgischen Bräuchen die römische Liturgie als Vorbild zur Hand zu geben ..." (S. 10); „Erst das CR von 1516 spricht das Schweigen zur Handauflegung als Bestandteil des Ritus wieder deutlich aus" (S. 20); „Die Sequenz wird unter Kniebeugen gesungen" (S. 82). Aber in manchen Formulierungen spürt man doch deutlich die Atemlosigkeit: „Die von Durandus beseitigte Akklamation des knienden Neugeweihten nach dem Schlußsegen wird mit ad multos annos wieder eingeführt" (S. 91). Ob Vf. bei der Endfassung dann immer noch klar war, was die gekürzte Kürzung der Kürzung eigentlich besagen sollte, kann man füglich bezweifeln, wenn man z. B. folgenden Satz liest: „Im Anschluß daran wird, wie gewohnt, die Formel ‚Empfange das Joch des Herrn' zu einem Kreuzzeichen auf die Brust des Electus gesprochen ..." (S. 93). Das ist wirklich „Kurzschrift", die nur noch Eingeweihten verständlich ist: Gemeint ist, daß bei der Priesterweihe dem Kandidaten die Stola, die er vorher more diaconorum über der linken Schulter getragen hatte, jetzt über der Brust gekreuzt wird, daß dazu die Worte gesprochen werden: Accipe iugum Domini ...

Vf. deutet im Vorwort an, daß er „diese Studie letztlich für einen Torso hält" (S. XV). Das mag auch für Details, die zu monieren sind, gelten; aber nicht darum geht es uns in erster Linie. Auch nicht deswegen ist diese Studie ein Torso, weil die einleitenden Kapitel dieser Diss. an anderer Stelle veröffentlicht wurden (gelegentlich ist die „Narbe" in dieser Arbeit noch allzu deutlich zu sehen). Im Prinzip geht es um die grundsätzlichere Frage, ob diese Arbeit zum rechten Zeitpunkt mit den richtigen Mitteln erstellt wurde. E. J. Lengeling ist sicher darin zuzustimmen, daß (auch jetzt) eine Monographie über die Bischofsweihe noch aussteht (S. XI). Ob man unter diesen Umständen zuerst den Sonderfall, die Gechichte der Ordination des römischen Bischofs, oder nicht eher doch den Normalfall (oder Ausschnitte aus diesem Bereich) hätte bearbeiten sollen, darüber kann man durchaus geteilter Meinung sei. Je seltener eine Feier stattfindet – 21 Ordinationsfeiern (Ordination zum römischen Bischof) zwischen 1059 und 1831/1963 sind wahrhaftig eine Seltenheit –, desto genauer muß die immer gegebene Differenz zwischen der tatsächlich gefeierten Liturgie und der Liturgie, „wie sie im Buche steht", beachtet werden. Anders gesagt: neben den Liturgiebüchern werden dann andere Quellen sehr sorgfältig beachtet werden müssen. Das freilich ist wiederum erst dann vernünftig, wenn das, was wir eben den Normalfall genannt haben, aus den primären liturgiehistorischen Quellen einigermaßen zureichend dargestellt ist.

Da liegt die eigentliche Schwierigkeit dieser Arbeit. Es spricht für den Vf., daß er von seiner eigenen Arbeit sagt, sie sei „ein Torso, der nur einen Überblick über die gesamte Materie und vielleicht Anregungen zu einzelnen Monographien zu geben vermag". Es wäre zu wünschen, daß – im Sinne dieser Meinung des Vf. – die vorliegende Arbeit zum Sonderfall, der Ordination des Bischofs von Rom, gründliche Untersuchungen zum Normalfall nicht blockiert, sondern stimuliert.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. Hrsg. von Klemens Richter – Manfred Probst – Heinrich Plock. – Einsiedeln, Zürich/Freiburg, Wien: Benziger/Herder (1975). 176 S. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst") kart. DM 17.80

Wer auch nur ein wenig mit den Perspektiven von Krankheit, Todesnot und Tod konfrontiert ist, weiß, wie schwer es werden kann, in entsprechenden Situationen Worte zu finden und Zeichen zu setzen, welche die oft schrecklichen Details in ein anderes „Koordinatensystem" bringen. Umso mehr etwa Seelsorger u. a., welche täglich, jedenfalls sehr oft, mit diesen Aspekten befaßt sind.

Das zu diesem Zweck gedachte Werk gliedert sich in einen einführenden Teil und vier Hauptblöcke. Zu Beginn wird ein knapper Abriß des kirchlichen Begräbniswesens geboten, dazu eine kurze Abhandlung über den Stellenwert von Tod und Begräbnis in der gegenwärtigen Gesellschaft. Dem schließen sich die vier Hauptblöcke an: (I) Das Sterben des Christen – (II) Zwischen Tod und Begräbnis – (III) Das christliche Begräbnis – (IV) Totengedenken in der Gemeinde.

Es ist, abgesehen vom Hauptakzent „Lebenshilfe" für den Kranken, schwer zu sagen, welchem der vier Blöcke in der konkreten pastoralen Praxis das Hauptgewicht zukommt. Jedem eignet nämlich auf seinem Gebiet ein maßgeblicher Stellenwert. Etwa: wer wüßte nicht, wie hilflos man oft den Sterbenden gegenüber

ist. So darf es zunächst als gutes Unterfangen gelten, daß Vff. von schiefen Auffassungen und Praktiken berichten und ihnen die echten Aufgaben christlicher Betreuung gegenüberstellen. Dabei nehmen die Gedankenkreise Krankensalbung und Wegzehrung sicher einen wichtigen Platz ein. Daneben wird aber der Hilfe für den Kranken in der letzten Stunde stets ein entscheidendes Gewicht zukommen. Das Buch bietet deshalb neben liturgischem Gut erfreulicherweise auch gerade für diesen letzten Lebensabschnitt und damit zusammenhängende Bereiche hilfreiche Anregungen und Texte.

Nicht alle Auswahlstücke sind von gleichem Wert, aber es ist anderseits oft schwer, etwa zwischen zu anspruchsvollen Elementen (welche möglicherweise an der Situation vorbeigehen) und theologisch weniger geeigneten (vgl. S. 55: Marianischer Text mit dem „Jungfrau Mutter Gottes mein, laß mich ‚ganz dein eigen sein' [!]") den rechten Weg zu finden. Dabei muß bedacht werden, daß der Gedankenkreis der Communio sanctorum zwar echtes Glaubensgut ist, die Einschätzung der Rolle der Heiligen im Volksempfinden jedoch noch immer sonderbare Blüten zeigt. Das betrifft auch fragwürdige Stellen hinsichtlich ihres Fürbittens, wie es verschiedentlich in Gebeten zum Ausdruck kommt. Hier muß noch erheblich theologische Arbeit geleistet werden. Daneben ist in der Gestaltung von Texten und in der Praxis sicher noch mindestens ebensoviel zu tun, also Einbürgerung guter Gebete usw.

Mit anderen Worten: man muß bedenken und in der Gestaltung darauf achten – freilich mit Klugheit und Einfühlungssinn, – daß die entscheidende Hoffnung für das Sterben des Christen der gestorbene Herr und seine Auferweckung durch den Vater ist und dem nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden kann. Wenn das Paschamysterium (erfreulicherweise wieder) in der Mitte der Liturgie steht, muß das, über die Eucharistiefeier und andere zentrale liturgische Aktionen hinaus, gerade in der Totenliturgie bzw. entsprechenden Sparten des Frömmigkeitslebens allgemein Ausdruck finden. Im Zuge echten Glaubensdienstes sollten deshalb auch liturgische Bücher und Werkbücher keine (oft „gutgemeinten") „pastoralen" Rückzieher machen.

Die geschilderten Aspekte betreffen in ähnlicher Weise die anderen drei Partien (II–IV) des Buches. Hier sei vor allem noch einmal der letzte Bock „Totengedenken" (IV) genannt. Es gilt einen echten Weg zu suchen zwischen Tradition im guten Sinn (Gedenken – Gedächtnis) und dem in der Praxis oft armseligen (vgl. den Hintergrund dieses Adjektivs!) Vollzug. Dabei können manche wertvollen Ansätze (vgl. S. 160: „Gräbersegen") in positiver Weise zum Anlaß christlicher Verkündigung und Tröstung werden (z. B.: Was verbirgt sich eigentlich hinter dem Ausdruck „Gräber"-„Segen"? Und zwar: In der Theologie, im Volksempfinden und gerade in der jeweiligen Gemeinde X). Eingebürgerte Anlässe und Brauchtum müssen nämlich stets neuer Ort für die neue Deutung des Menschen vor dem Hintergrund des Paschamysteriums werden.

Es wäre zu wünschen, daß die Gemeinden und gerade die im Dienst am Kranken (im engeren und weiteren Sinn) Tätigen noch mehr die mit diesem Problemkreis zusammenhängenden Aspekte erkennen würden. Sie bewältigen zu können, dafür gibt ihnen vorliegendes Buch beherzigenswerte Hilfen an die Hand.

Bamberg Hermann Reifenberg

Knitter, Paul: **Towards a Protestant Theology of Religions.** A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes (mit deutscher Zusammenfassung). – Marburg: Elwert 1974. XII, 273, S. (Marburger Theologische Studien, Bd 11) kart. DM 64.20

Auch im Bereich der theologischen Forschung soll man die Feste feiern, wie sie fallen. Es kommt ja wahrlich nicht alle Tage vor, daß ein katholischer Theologe und Ordensgeistlicher ein Kapitel neuester protestantischer systematischer Theologie abhandelt, und das mit einem Maß von Kompetenz, das ein Protestant kaum übertreffen könnte. Es ist überdies ziemlich singulär und spricht für alle Beteiligten, daß der Vf. damit den Doktor-Grad einer evang.-theol. Fakultät hat erwerben können. Bemerkenswert ist ferner, daß die Arbeit im englischen Originaltext – der Vf. ist Amerikaner – in einer protestantischen Reihe wissenschaftlicher Monographien in Deutschland erschienen ist (für Interessenten ist das Buch, nebenbei gesagt, auch eine hohe Schule der schwierigen Kunst, deutsche theologische Aussagen in lesbares Englisch zu übertragen). Und last not least verdient die Wahl des Themas alle Anerkennung: Der katholische Theologe, der aus der Fülle der katholischen Denkarbeit zur Frage einer Theologie der Religionen schöpfen kann, hält dem protestantischen Gesprächspartner einen Spiegel vor, in dem dieser – das darf gleich anfangs festgestellt werden – eine vergleichsweise nicht übermäßig vorteilhafte Figur macht. Das Ganze kann man ohne Übertreibung als ein wenn auch nicht spektakuläres, so doch an innerem Gewicht um so bedeutsameres ökumenisches Ereignis bewerten, das auch noch eine (nicht durch Schuld des Rezensenten) verspätete Anzeige vollauf verdient.

Wenn das auch äußerlich gewichtige Werk gleichwohl nicht zum Best-seller geworden ist oder werden wird, so liegt das überwiegend an dem vom Vf. gewählten „Aufhänger", wie ihn der Untertitel angibt: Paul Althaus, in der Zeit zwischen den Kriegen gewiß einer der einflußreichsten evangelischen Systematiker, ist doch zugleich, aus welchen Gründen auch immer, rascher und gründlicher vergessen worden als mancher seiner Generationsgenossen. Daß er hier überhaupt wieder ins Gespräch gebracht wird, ist unstreitig verdienstvoll. Ob sein Beitrag gerade zu diesem Thema den Aufwand lohnt, dürfte verschieden beurteilt werden. Daß es ein Risiko in sich birgt, Althaus in dieser Weise zum Prototyp einer bestimmten protestantischen Theologie der Religionen zu stilisieren, läßt gerade Knitters Monographie deutlich erkennen, wenn auch gegen den Willen des Vf.

Damit sind bereits die Arbeitsgänge angedeutet, in denen Vf. seinen Stoff angeht. Zunächst wird Althaus' Stellung zwischen den „positiven" und „negativen" Extremfällen einer Theologie der Religionen, Ernst Troeltsch und Karl Barth, als „mittlerer Weg" geortet.

Dabei ist dem Vf. hoch anzurechnen, daß er das auch unter Protestanten durchaus übliche Schwarz-Weiß-Schema, bei dem Barths Beurteilung der Religionen als eindeutig und total verneinend verrechnet wird, nicht unbesehen übernimmt. Ein Exkurs (32–36) befaßt sich mit der Frage, ob Barth seine früheren Urteile über Religion und Religionen später modifiziert habe. Das Ergebnis – dank der Notwendigkeit der „christologischen Rückversicherung" bleibe auch beim späten Barth alles beim Alten – kann allerdings nicht voll befriedigen, da Barths Gedanken über die zum munus propheticum Christi gehörenden „wahren Worte", die auch „extra muros ecclesiae" zu vernehmen seien (KD IV/3, S. 153), nicht ausreichend gewürdigt werden.

Der Hauptteil der Arbeit bietet sodann die ebenso detaillierte wie umsichtige Analyse der Position von Althaus, in dreifacher Stufung:

Zunächst wird die Lehre von der Uroffenbarung als Ausgangspunkt und Medium einer Theologie der Religionen beschrieben, danach die auf dieser Basis gewonnene positive Würdigung der Religionen, schließlich die dialektisch angeschlossene Religionskritik, für die die Rechtfertigungslehre bestimmend ist. Das Resultat ist ambivalent und muß es sein, denn der Rückgriff auf die Rechtfertigung zwingt Althaus dazu, wesentliche positive Aussagen über die Religionen, wie sie im Horizont der Uroffenbarung möglich sind, einzuschränken oder zurückzunehmen. Der „mittlere Weg", den Althaus hatte beschreiben wollen, endet schließlich doch beim „rechten" der beiden Extreme, also bei Barths Position – allenfalls mit der Modifikation, daß an einer positiven Bedeutung der Religionen insoweit festzuhalten ist, als die Religionen die praeparatio negativa für die Christusbegegnung liefern, indem sie die Heilsbedürftigkeit des Menschen offenkundig machen. „Was der Nichtchrist hat, soll ihm... zeigen, was er nicht hat" (180). Dies ist das Maximum und zugleich das Minimum, das eine Theologie der Religionen zu sagen vermag, die, wie es bei Althaus unzweifelhaft der Fall ist, an der lutherischen Lehre von Gesetz und Evangelium orientiert ist. Man mag mit diesem Resultat einverstanden sein oder nicht – daß der Vf. es mit einer geradezu erdrückenden Fülle von Belegen aus dem Gesamtwerk von Althaus abgesichert hat, nötigt nicht nur Respekt ab, sondern entzieht zugleich allen anderen denkbaren Interpretationen ein für allemal die Quellenbasis.

Es ist dankenswert, daß im abschließenden dritten Arbeitsgang die Linien über Althaus hinaus in die Bereiche der neueren protestantischen Theologie und auch Missionstheologie (bis etwa 1971) hinein verlängert werden. Im Rahmen einer Rezension ist es unmöglich, die knappen Analysen der Aussagen von nicht weniger als fünfzehn Gewährsleuten im einzelnen zu überprüfen, ganz zu schweigen davon, daß man schon über die Auswahl dieser „Wolke von Zeugen" nicht unbedingt derselben Meinung sein muß wie der Vf., daß überdies kaum einer der Befragten sich heute noch auf die Auskünfte würde festlegen lassen wollen, die er vor sechs oder sieben Jahren gab. Aber auch im Hinblick auf den damaligen Diskussionsstand verfährt Vf. allzu schematisch, wenn

er feststellt, daß alle der von ihm untersuchten Positionen sich im Wesentlichen auf der von Althaus vorgezeichneten Linie halten, da sie den durch die reformatorische Rechtfertigungslehre und ihre Gesetz-Evangelium-Dialektik vorgegebenen Einschränkungen unterliegen und somit eine Heilsmöglichkeit in den Religionen bzw. durch sie nicht zulassen. Hier fühlt sich auch der Rezensent betroffen; denn er hat in einem auch vom Vf. zitierten Zusammenhang (207) versucht, über den toten Punkt eben jener Allgemeinaussagen über „Heilsmöglichkeit" oder „-unmöglichkeit" hinauszugelangen und stattdessen Bedingungen und Möglichkeiten der aktuellen Begegnung des christlichen Glaubens und der Religionen („Solidarität" und „Zeugnis") neu zu definieren. Davon ist Vf. aber offensichtlich nicht überzeugt worden, obwohl er selbst in seinen abschließenden „Vorschlägen für einen protestantisch-katholischen Dialog über die Religionen" (211ff) zu einem ähnlichen Resultat gelangt: „Final Judgment through Confrontation" (232). Es ist jedenfalls nicht das geringste Verdienst seiner Untersuchung, daß sie, aufs Ganze gesehen, ihrerseits die Notwendigkeit eines solchen Neuansatzes zwingend macht.

Heidelberg Hans-Werner Gensichen

Versöhnung. Gestalten – Zeiten – Modelle. Hrsg. von Heinrich Fries und Ulrich Valeske. Mit einem Geleitwort von Julius Kardinal Döpfner. – Frankfurt/Main: Knecht (1975). 315 S. Linson DM 28.–

Der P. Manfred Hörhammer zum 70. Geburtstag gewidmete Sammelband vereint höchst unterschiedliche Beiträge zu den Bereichen Spiritualität der Versöhnung (u. a. J. Kard. Döpfner, J. Schröffer, G. Moser), Gestalten der Versöhnung und ihr Versöhnungswerk (A. Senftle, W. Dirks, H. Fries), Zeiten der politischen Aussöhnung (u. a. P. Kard. Goyon, H. Th. Risse, W. de Schmidt), Orte der Versöhnung (u. a. F. Messerschmid, J. Gülden, M. Plate), Christen und Juden (H. Kahlefeld, W. Becker, P. Engelhardt), Staat und Kirche (J. Neumann). An diesen Namen wird vor allem die Bedeutung des Jubilars manifest, der ein Leben lang im Dienste der Versöhnung stand und sich als Mitbegründer der internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi vornehmlich der Aussöhnung zwischen Deutschen und Franzosen gewidmet hat.

Hinter diesem Anliegen des Buches tritt die Bedeutung der einzelnen Beiträge zurück, die von höchst unterschiedlicher Qualität sind und deren Absicht zumeist nicht auf wissenschaftlicher Ebene liegt. Der als Festschrift konzipierte Band leidet an dem, was die meisten Festgaben so problematisch macht: man hat Autoren und überläßt ihnen leider im Rahmen eines groben Gesamtthemas, was sie selbst für sinnvoll halten.

Dennoch sind einige Aufsätze es wert, herausgehoben zu werden. Das gilt u. a. für den Beitrag des verstorbenen ehemaligen Pax Christi-Präsidenten Kardinal Döpfner über die Friedensfunktion der Kirche (17–26), der auf Jahre hinaus noch aktuell bleiben dürfte. Er nennt als kirchliche und auch von der Theologie her zu bewältigende Aufgaben das Verhältnis zu Polen, die Erziehung zum Frieden, das Verhältnis von Kriegsdienstverweigerern und Soldaten. Als die Arbeit koordinierende und innovierende Gruppen in der Kirche hebt er den Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden sowie Pax Christi hervor. In mehreren Beiträgen wird die Arbeit von Pax Christi besonders betont (so Moser 35–40, Goyon 103–144, de Schmidt 145–156 u. a.).

Bedeutsam erscheint der Aufsatz von J. Gülden zur Restaurierung der Ostervigilfeier im Leipziger Oratorium. Zwar ist kaum zu verstehen, weshalb dieses Thema hier abgehandelt wird, doch ist dies ein erhellender Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung in den 30er und 40er Jahren. Die Auseinandersetzung zwischen dieser Leipziger Arbeiterpfarrei und der bischöflichen Autorität in einer für die Gemeindepastoral bedeutsamen liturgischen Frage, der Widerstand gegen zu enge und zu rubrizistisch gefaßte Gottesdienstregelungen läßt – nicht zuletzt in der Diskussion um die Weiterführung der Liturgiereform heute – aufhorchen. Immerhin hat Leipzig einen nicht hoch genug einzuschätzenden Einfluß auf die liturgischen Reformen des II. Vatikanums gehabt. Vf. macht deutlich, daß der Zusammenhang von Gottesdienst und Gemeindebildung hier im Vordergrund stand und etwaiger Ungehorsam wohlbegründet war und so selbst nicht wenige Bischöfe überzeugte.

Insgesamt fällt auf, daß die Oratorianer mit mehreren Beiträgen vertreten sind (H. Kahlefeld 223–230, W. Becker 231–246, wohl auch F. Messerschmid, Burg Rothenfels 157–168). Dies ist ein interessanter Hinweis darauf, wie eng die von ihnen mitgetragene Liturgische Bewegung mit Fragen der konkreten Friedensarbeit verknüpft war. Das zeigen weniger die hier abgedruckten Aufsätze, wohl aber die Mitarbeit an der Festschrift für Hörhammer überhaupt.

Münster Klemens Richter

Steggink, Otger: **Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.** – Düsseldorf: Patmos (1976), 206 S. kart. DM 19.80

Ein schlichterer Titel hätte besser bezeichnet, was das Buch bietet: Aufsätze über Geschichte und Spiritualität der großen Zeit der spanischen Mystik, verfaßt von einem ihrer besten Kenner.

Für den Historiker am wichtigsten ist das erste Kapitel (13–78; mit einem ungeschickt umbrochenen Anmerkungsteil, 153–189): die Reformtätigkeit der Teresa von Avila wird in die Geschichte des weiblichen Zweigs des spanischen Karmels hineingestellt.

Schon in seiner römischen These, La reforma del Carmelo español. Visita del Padre Rubeo y su encuentro con Sta. Teresa (1566–1567), hat der Nijmegener Professor für Geschichte und Theologie des geistlichen Lebens sich damit auseinandergesetzt. Die spanischen Karmel des 16. Jh.s erwuchsen zumeist aus Frauengemeinschaften mit lockerer Bindung. „Die Mehrzahl der zu Beginn der teresianischen Reform bestehenden zehn Klöster (wurde) als Beatinnenhäuser begründet", wobei die „beatas" ähnlich wie die niederdeutschen Beginen zusammenlebten. „Im Verlauf des 16. Jh.s fand in diesen andalusischen Konventen (mit ihrer mehr karmelitischen Geschichte) eine gewisse Entwicklung statt, so daß sie zur Zeit der Visitation von P. Rubeo (s. o.) Konvente von Sanctiomiales, d. h. von Nonnen mit feierlicher Profeß und strenger Klausur gewesen zu sein scheinen." (40) Vor der Bulle, Cum nulla fidelium (7. 10. 1452), die den Beatinnen die Tore des Karmels öffnete, gibt es kaum karmelitische Spuren. Im 16. Jh. war der Geist dieser Gemeinschaften „im großen und ganzen nicht schlecht und in einigen Fällen sogar zufriedenstellend." (71) Teresas Reformwerk zeigt sich auf diesem Hintergrund weniger als Rückkehr zur alten Strenge denn als ein „schöpferisches Gründungswerk", das viele gute, bestehenden Ansätze mit einem neuen Gehalt durchformte: „im zwangsläufig vorgegebenen Rahmen des zönobitischen Lebens die eremitisch-kontemplative Lebensform des Karmels." „Und sie gibt dieser Lebensform ein klares dogmatisches Ziel durch eine betonte apostolische Ausrichtung und eine ekklesiologische Sinngebung." (77)

Das 2. Kap. über Johannes vom Kreuz (79–103; 189–198) zeigt am Doctor Mysticus die innere Problematik des männlichen Zweigs der Karmeliten.

Beim Eintritt ins westliche Christentum (Mitte 13. Jh.s) übernahmen die Karmeliten die „gemischte Lebensform" der Bettelorden. Der Mitbegründer der Reform, P. Gracián, lebte bewußt diese – fälschlicher und fälschender Weise so genannte – forma mixta. Johannes aber strebte zur absoluten Einsamkeit und zur stillen Seelenleitung. Teresa war beider Freundin. Ohne eine theologische Synthese zu versuchen, weist St. auf die Verwurzelung des Doctor Mysticus, der manchmal zur Kartause strebte, im ursprünglichen Geist des Karmels hin.

Mit ‚Affektivität und geistliches Leben' (104–132; 198–202) wagt sich St. an das wichtigste Thema: Eine Psychographie der Doctor(a) Mystica. Mag auch ihr Menschsein mit sehr groben Stiften gezeichnet sein (extro[!]-vertiert, affektiv einfühlend, kommunikativ), mag das Herausstreichen des „typisch Weiblichen" ohne Reflexion auf die soziologische Bedingtheit dieser angeblichen Wesenszüge geschehen, so öffnet St. dennoch wichtige Wege einer zukünftigen Deutung: Ihre Freundschaften – mit Gott, mit Menschen, mit Männern; ihre Nüchternheit („wir sind keine Engel"); ihre Kritik an Johannes vom Kreuz (die oft verharmlost wird); ihre Integrationsgabe: „Gott verstümmelt die Menschen nicht, die er zur Ganzhingabe ruft."

In ‚Das Doktorat der Erfahrung' (133–152; 202–206) wird die Heilige in den Zusammenhang der geistlichen Theologie gestellt. Vielleicht ist hier der Blick zusehr auf Frauen-Befreiungs-Fragen gerichtet. Ob die Definition des Betens als „freundliche(r) Verkehr mit dem, von dem wir uns geliebt wissen", und ob die Strategie des Lehrens, in der sie „den Rat der Theologen (erbat) und ... dabei über(ging), sie zu lehren", so „typisch weiblich" sind, daß man daraus ein „weibliches Lehramt der Erfahrung" (146) konstruieren darf? Doch die Grundfrage von Theologie und Erfahrung wird an Teresa deutlich. Daher ist diese Aufsatzsammlung ein wichtiger Beitrag – nicht nur zur Geschichte der Spiritualität, sondern besonders – zu Grundproblemen des christlichen Denkens und Lebens.

München Josef Sudbrack

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Studies honoring Ignatius Charles **Brady**, Friar Minor. Ed. by Romano Stephen Almagno and Conrad L. Harkins. – St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute (1976). 494 p.; $ 25.–; p. 479–494: Almagno, Romano Stephen, OFM: The chronology and bibliography of Father Ignatius Charles Brady.

Texts and responses. Studies presented to Nahum N. **Glatzer** on the occasion of his seventieth birthday by his students. Ed. by Michael A. Fishbane and Paul R. Flohr. – Leid: Brill 1975. XIV, 325 p.

Harbsmeier, Götz: Anstöße. Theologische Aufsätze aus drei Jahrzehnten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 371 S. = Göttinger Theologische Arbeiten VII; kart. DM 50,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Mesianismo y escatología. Estudios en memoria del Prof. Dr. Luis **Arnaldich Perot**. – Salm: Universidad Pontificia 1976. 268 p. = Bibliotheca Salmanticensis XVI = Estudios XIV; pes 400,–; [cont.:] p. 11–14: Publicaciones del P. Luis Arnaldich Perot; p. 15–55: García Cordero, Maximiliano, OP: Del mesianismo a la escatología en el A. Testamento; p. 61–84: Alonso Díaz, J., SJ: El Mesías y la realización de la justicia escatológica; p. 85–88: Coppens, J.: Un nouvel essai d'interprétation d'Is. 7, 14–17; p. 89–98: Delcor, Marcel: Le festin d'immortalité sur la Montagne de Sion a l'ère eschatologique en Is. 25, 6–9, à la lumière de la littérature ugaritique; p. 99–127: Espinel, José Luis, OP: Mesianismo escatológico de Jesús desde sus acciones proféticas; p. 129–161: Turrado, L.: El tema escatológico en el pensamiento de san Pablo; p. 163–216: Fernández Ramos, Felipe: Escatología existencial. ‹El Cuarto Evangelio›; p. 217–256: Pikaza, Javier, OM: Apocalipsis XII: El nacimiento pascual del Salvador; p. 257–266: Alonso Schökel, Luis: «Somos iguales que nuestros hermanos»: Para una exégesis de Neh. 5, 1–13; p. 267–268: Ausejo, Serafín de: Nueva versión del Pentateuco por el P. Luis Arnaldich.

2. Altes Testament

Schmidt, Ludwig: „De Deo". Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches **Jona**, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in **Gen 18,22** ff u. von **Hi 1**. – B, NY: de Gruyter 1976. VII, 198 S. = ZAW, Beih. CXLIII; Lw. DM 86,– [Habil.-Schrift, Berlin. Kirchl. Hochschule]

Goldin, Judah: The youngest son or Where does **Genesis 38** belong. – JBL XCVI, 1977, 27–44.

Lack, Remi: Le **psaume I** – Une analyse structurale. – Biblica LVII, 1976, 154–167.

Beyerlin, Walter: Innerbiblische Aktualisierungsversuche: Schichten im **44.** Psalm. – ZThK LXXIII, 1976, 446–460.

Gray, J.: A cantata of the autumn festival: Psalm **LXVIII**. – JSS XXI, 1976, 2–26.

Keel, Othmar: Vögel als Boten. Studien zu **Ps 68, 12–14, Koh 10,20** und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit e. Beitr. von Urs Winter. – Frb/S: Universitäts-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 164 S. mit 44 Abb. = Orbis biblicus et orientalis XIV.

Vogels, W.: L'Égypte mon peuple. – L'universalisme d'**Is 19**, 16–25. – Biblica LVII, 1976, 494–514.

York, Anthony D.: **Ezekiel I**: Inaugural and restoration visions? – VT XXVII, 1977, 82–98.

Di Lella, Alexander A.: The One in human likeness and the holy Ones of the Most High in **Daniel 7**. – CBQ XXXIX, 1977, 1–19.

Schmitt, Armin: Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in **Weish 10**. – BZ, N. F. XXI, 1977, 1–22.

Goldstein, Jonathan: **I Maccabees**. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1976. XXI, 592 p. = The Anchor Bible; $ 9.–.

Murphy-O'Connor, Jérôme, OP: Demetrius I and the Teacher of Righteousness – ‹I Macc. **X, 25–45**›. – RB LXXXIII, 1976, 400–420.

Daly, Robert J.: The soteriological significance of the sacrifice of Isaac. – CBQ XXXIX, 1977, 45–75.

Sievi, Josef: Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition. [Überlegungen zu neueren Kommentarwerken]. – Theologische Berichte V, (Zü, Eins, Köln 1976), 13–35; S. 37–70: Huonder, Vitus: Daniel: Geschichte als Herausforderung an den Glauben.

Cholewinski, Alfred: Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergl. Studie. – Rom: Bibl. Inst. Pr. 1976. XXVII, 350 S. = Analecta biblica LXVI; Lire 16 500 [Diss., Rom. Bibelinstitut]

Westermann, Claus: Der Aufbau des Buches **Hiob**. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler. – Stu: Calwer-Verl. (1977). 149 S. = Calwer theologische Monographien A, 6.

Fohrer, Georg: Die Propheten des Alten Testaments. Bd VI: Die Propheten seit dem 4. Jahrhundert. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 134 S.; Pp. DM 28,–.

Dietrich, Walter: **Jesaja** und die Politik. – Mchn: Kaiser 1976. 328 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXIV; kart. DM 45,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Andersen, Francis I. and A. Dean Forbes: Eight Minor Prophets: A linguistic concordance. – Wooster, Ohio: Biblical Research Associates (1976). 612 p. = The Computer Bible X.

Jöcken, Peter: Das Buch **Habakuk.** Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. XVIII, 570 S. = Bonner biblische Beiträge XLVIII; kart. DM 118,– [Diss., Bonn]

Gozzo, Serafino M., OFM: Il profeta **Sofonia** e la dottrina teologica del suo libro. – Antonianum LI, 1977, 3–37.

Dion, Paul É., OP: Les deux principales formes de l'**angélologie** de l'Ancien Testament dans leur cadre oriental. – ScE XXVIII, 1976, 65–82.

Pouilly, J.: La **règle** de la communauté de **Qumran**. Son évolution littéraire. – P: Gabalda 1976. 144 p. = Cahiers de la Revue biblique XVII; F 120,–.

Schiffman, Lawrence H.: The **halakhah** at Qumran. – Leid: Brill 1975. XII, 170 p. = Studies in Judaism in Late Christianity XVI; hfl 64,– [Diss., Brandeis]

Vigano, Lorenzo: Il break-up di nomi divini nei testi di **Ras Šamra**. – RBibl XXIV, 1976, 225–242.

Lemche, N. P.: The manumission of slaves, the fallow year, the sabbatical year, the jobel year. – VT XXVI, 1976, 38–59.

Becker, Joachim: **Messiaserwartung** im Alten Testament. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1977). 94 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXIII; kart. DM 12,80.

Baly, Denis: God and history in the Old Testament. – NY: Harper & Row (1976). XIII, 234 p.; $ 6,95.

Studies in ancient Israelite wisdom. Selected with a prolegomenon by James L. Crenshaw. – NY: Ktav Publ. House 1976. XVIII, 494 p. = The Library of biblical studies; $ 25,–.

3. Neues Testament

Soares Prabhu, George M.: The formula quotations in the infancy narrative of Matthew. An enquiry into the tradition history of **Mt 1–2**. – R: Biblical Institute Pr. 1976. XV, 346 p. = Analecta biblica LXIII; Lire 14 000 [Diss., Fourvière-Lyon]

Kähler, Christoph: Zur Form- und Traditionsgeschichte von **Matth. XVI 17–19**. – NTSt XXIII, 1, 1976, 36–58.

Boring, M. Eugene: The unforgivable sin logion **Mark III 28–29/Matt XII 31–32/Luke XII 10:** Formal analysis and history of the tradition. – NovT XVIII, 1976, 258–279.

Kirkland, J. R.: The earliest understanding of Jesus' use of parables: **Mark IV 10–12** in context. – NovT XIX, 1977, 1–21.

Ernst, Josef: Das Evangelium nach **Lukas.** Übers. und erklärt. – Rgb: Pustet (1977). 728 S. = Regensburger Neues Testament; DM 68,–.

L'Évangile de **Jean**. Sources, rédaction, théologie. [Ed.] par M. de Jonge. – Gembl: Duculot; Lv: University Pr. (1977). 416 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIV; FB 900,–; [cont.:] p. 19–44: Schnackenburg, Rudolf: Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955; p. 45–72: Giblet, Jean: Développements dans la théologie johannique; p. 73–106: Neirynck, Frans: John and the Synoptics; p. 107–124: Lindars, Barnabas: Traditions behind the Fourth Gospel; p. 125–147: Ruckstuhl, Eugen: Johannine language and style. The question of their unity; p. 149–175: Martyn, J. Louis: Glimpses into the history of the Johannine community. From its origin through the period of its life in which the Fourth Gospel was composed; p. 177–201: Potterie, I. de la: Parole et esprit dans S. Jean; p. 203–234: Sabbe, M.: The arrest of Jesus in Jn 18,1–11 and its relation to the synoptic gospels. A critical evaluation of A. Dauer's hypothesis; p. 235–241: Boismard, M.-E.: Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme; p. 243–258: Borgen, Peder: Some Jewish exegetical traditions as background for Son of Man sayings in John's Gospel ‹Jn 3,13–14 and context›; p. 259–299: Thyen, Hartwig: Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums; p. 301–306: Bonnard, Pierre: La première épître de Jean est-elle johannique?; p. 307–310: Brown, Raymond E.: The "Mother of Jesus" in the Fourth Gospel; p. 311–315: Coppens, J.: Les logia johanniques du fils de l'homme; p. 317–323: Delobel, J.: The Bodmer Papyri of John. A short survey of the methodological problems; p. 325–333: Donfried, Karl Paul: Ecclesiastical authority in 2–3 John; p. 335–346: Hanhart, K.: 'About the tenth hour' ... on Nisan 15 ‹Jn 1,35–40›; p. 347–354: Hickling, C. J. A.: Attitudes to Judaism in the Fourth Gospel; p. 355–358: Janssens, Yvonne: Une source gnostique du Prologue?; p. 359–362: Painter, J.: Christ and the Church in John 1,45–51; p. 363–369: Pollard, T. E.: The Father-Son and God-Believer relationships according to St John: a brief study of John's use of prepositions; p. 371–374: Schneiders, Sandra M.: History and symbolism in the Fourth Gospel; p. 377–383: Schwank, B.: Efraim in Joh 11,54; p. 385–389: Seynaeve, J.: Les verbes ἀποστέλλω et πέμπω dans le vocabulaire théologique de saint Jean.

Lona, Horacio E.: **Abraham** in **Johannes 8.** Ein Beitr. zur Methodenfrage. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 459 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 65 [Diss., Würzburg]

Manns, Frédéric, OFM: "La vérité vous fera libre". Etude exégétique de Jean **8, 31–59.** – Jer: Franciscan Printing Pr. (1976). 221 p. = Pont. Athenaeum Antonianum. Sectio biblica. Studium biblicum Franciscanum. Thesis ad lauream CCXLIV.

Lloyd-Jones, D. M.: **Romans**. An exposition of chapter **8:17–39.** The final perseverance of the saints. – GrR/Mich: Zondervan (1976). XII, 457 p.; $ 9,95.

Usami, Kôshi: "How are the dead raised?" ‹**1 Cor 15, 35–58**›. – Biblica LVII, 1976, 468–493.

Oliver, Román Miguel: El septenario de las cartas a las Iglesias. ‹**Apoc. 1,4–3,22**›. – Communio IX, 1976, 377–439.

Feuillet, André: Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap **6, 9–11**. – NRTh, A. CIX = T. XCIV, 1977, 189–207.

Ghiberti, Giuseppe: Discussione sulla risurrezione di Gesù. – RBibl XXIV, 1976, 57–93.

Plümacher, Eckhard: Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas. Erwägungen zu den **Wir-Stücken** der **Apostelgeschichte**. – ZNW LXVIII, 1977, 2–22.

Osten-Sacken, Peter von der: Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie. – EvTh XXXVI, 1976, 154–176.

Zimmermann, Heinrich: Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im **Hebräer**brief. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. XIX, 236 S. = Bonner biblische Beiträge XLVII; Lw. DM 58,–.

Loss, Nicolò Maria: Amore d'amicizia nel Nuovo Testamento. Contributo ad uno studio lessicologico e religioso sull'uso neotestamentario di φίλος, φιλέω e loro derivati, e dei loro composti. – Sales XXXIX, 1977, 3–55.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Inventario del Archivo General de los **Carmelitas Descalzos** de **España**. Editado por Simeón de la S. Familia Tomás-Fernández. Presentado por Antonio Samoré. – R: Ed. dei PP. Carmelitari Scalzi 1976. XXIV, 158,5* p. = Bibliotheca Carmelitica III, 6.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Swidler, Leonhard: Greco-Roman feminism and the reception of the Gospel. – Traditio, Krisis, Renovatio aus theolog. Sicht. Festschrift Winfried Zeller ..., Marb 1976, 41–55; S. 56–72: Niebergall, Alfred: **Tertullians** Auffassung von Ehe und Eheschließung; S. 73–80: Linage Conde, Antonio: ¿ Crisis de la **"Regula Benedicti"** en el mundo de hoy?; S. 81–91: Gochee, William J.: A textual view of the struggle of the early medieval Church in the West; S. 92–100: Baker, Derek: Patronage in the early twelfth-century Church: Walter **Espec, Kirkham** and **Rievaulx**; S. 101–113: Ullmann, Walter: **Dante**'s "Monarchia" as an illustration of a politico-religious "Renovatio"; S. 114–124: Hage, Wolfgang: Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien; S. 125–142: Barton, Peter F.: Variationen zum Thema: Bauernkriege und Reformation; S. 143–171: Mohr, Rudolf: Die Krise des Amtsverständnisses im Spiritualismus und Pietismus; S. 172–184: Andel, Cornelis Pieter van: Paul **Gerhardt**, ein Mystiker zur Zeit des Barocks; S. 185–205: Schmidt, Martin: Pasquier **Quesnels** Andachtsschrift «Le bonheur de la mort chrétienne» ‹1686› in ihrer Eigenart und Bedeutung; S. 206–224: Peschke, Erhard: **Speners** Wiedergeburtslehre und ihr Verhältnis zu Franckes Lehre von der Bekehrung; S. 225–240: Surkau, Hans Werner: „Zeugnisse der Liebe zur Gottseligkeit". Die Lieder des Johann Adam **Hasslocher** aus Weilburg; S. 241–257: Goeters, Johann Friedrich Gerhard: Gottfried **Arnolds** Anschauung von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang; S. 258–272: Breymayer, Reinhard: Pietistische Rhetorik als eloquentia novantiqua. Mit bes. Berücks. Gottfried Polykarp Müllers ‹1684 bis 1747›; S. 273–283: Weigelt, Horst: Ludwig Friedrich **Giffthеil** und die Schwenckfelder in Schlesien. Ein Beitrag zur Geschichte des mystischen Spiritualismus im 17. Jahrhundert; S. 284–297: Meyer, Dietrich: **Zinzendorfs** Sehnsucht nach der „naturellen Heiligkeit". Zum Verhältnis von Natur und Gnade; S. 298–316: Stoeffler, F. Ernest: Tradition and renewal in the ecclesiology of John **Wesley**; S. 317–324: Müller, Gerhard: August und Wilhelm **Vilmar**. Ein Beitrag zu ihrem Verhältnis; S. 325–335: Schering, Ernst: Tradition und Krise der männlichen Diakonie; S. 336–346: Beyreuther, Erich: Traditio und Renovatio. Kritik der Kritik am jüngeren **Wichern**; S. 347–356: Lindt, Andreas: Das Reformationsjubiläum 1817 und das Ende des „Tauwetters" zwischen Protestanten und Katholiken im frühen 19. Jahrhundert; S. 357–369: Obst, Helmut: Reich-Gottes-Erwartungen christlicher „Sondergemeinschaften" nordamerikanischen Ursprungs ‹Mormonen, Adventisten, Zeugen Jehovas› – Symptome der Krise christlicher Eschatologie; S. 370–383: Borràs i Feliu, Antoni: La "Librería religiosa" de Barcelona y la renovación de la piedad en España a mediados del siglo XIX ‹1848–1868›; S. 384–393: Wehr, Gerhard: Religiöse Erneuerung bei Friedrich **Rittelmeyer**; S. 394–406: Kahle, Wilhelm: Renovatio und Reformatio im ostslavischen Protestantismus 1917–1929; S. 407–414: Severus, Emmanuel von: Tradition und Fortschritt im Denken des Abtes Ildefons **Herwegen**; S. 415–424: Dammann, Ernst: Die Theologische Schule für deutsche Kriegsgefangene in Norton (England).

3. Alte Kirchengeschichte

Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike. Hrsg. v. Norbert Brox. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977. 342 S. = Wege der Forschung CDLXXXIV; DM 45,–.

Strobel, August: Ursprung und Geschichte des frühchristlichen **Osterkalenders**. – B: Akademie-Verl. 1977. 479 S. = TU CXXI; DM 75,–.

Ferrura, Antonio: Ultime scoperte a S. Callisto. – RivAC LII, 1976, 201–219; p. 223–256: Felletti Maj, Bianca Maria: Considerazioni sull'arte del periodo fra Gallieno e la Tetrarchia; p. 257–275: Maser, Peter: Die Kreuzigungsdarstellung auf einem Siegelstein der staatlichen Museen zu Berlin; p. 277–301: Spigno, Lorenzo: Della Roma sotterranea del Bosio e della sua biografia; p. 303–324: Delgado Gómez, Jaime: Tapa de sarcófago paleocristiano en Santa María de Temes-Carballedo Lugo ‹España›.

Orbe, Antonio: Los **Valentinianos** y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial. – Gr LVIII, 1977, 5–50; p. 51–53: Summary.

Van Damme, Dirk: MAPTYC XPICTIANOC. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels. – FZPhTh XXIII, 1976, 286–303.

Bommes, Karin: Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei **Ignatius** von **Antiochien**. – Köln-Bonn: Hanstein 1976. 284 S. = Theophaneia XXVII; kart. DM 80,– [Diss., Regensburg]

Prigent, Pierre: L'hérésie asiate et l'Église confessante de l'Apocalypse à **Ignace**. – VigChr XXXI, 1977, 1–22.

Amore, Agostino: Culto e canonizzazione dei Santi nell'antichità cristiana. – Antonianum LII, 1977, 38–80.

Sachot, M.: Pour une étude de la notion de salut chez les Pères Apostoliques. – RevSR LI, 1977, 54–70; p. 71–88: Ménard, Jacques E.: Le repos, salut du gnostique.

Duchatelez, K.: La «philantropia» de Dieu dans l'antiquité grecque surtout patristique. – Communio IX, 1976, 233–255.

Kannengiesser, Charles: Avenir de traditions fondatrices. – La christologie comme tâche au champ des études patristiques. RSR LXV, 1977, 139–168.

Jaschke, Hans-Jochen: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des **Irenäus** von **Lyon** im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis. – Mstr: Aschendorff 1976. IX, 365 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XL; kart. DM 98,– [Diss., Regensburg]

Faivre, Alexandre: Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical. – P: Beauchesne 1977. 443 p. = Théologie historique XL; F 120,–.

Roncoroni, Angelo: **Ps.-Cipriano**, De ligno crucis. Testo e osservazioni. – RStLR XII, 1976, 380–390.

Stockmeier, Peter: Römische Kirche und Petrusamt im Licht frühchristlicher Zeugnisse. – AHP XIV, 1976, 357–372.

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

Sauget, Joseph-Marie: Le dossier ephrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et de ses membra disiecta. – OChP XLII, 1976, 426–458.

Coyle, John Kevin: Marriage among early Christians: A consideration for the future. – EglTh VIII, 1977, 73–89.

Martínez-Fazio, Luis M.: Reciente hipótesis sobre la fundación de la basílica **ostiense**. – Gr LVIII, 1977, 87–152; p. 153–154: Summary.

Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano, 2–7 dicembre 1974. A cura di Giuseppe Lazzati. Vol. I. II. – Mil: Vita e Pensiero 1976. XII, 539 p.; VII, 464 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Studia Patristica Mediolanensia VI/VII; Lire 62 000; [cont.:] T. I: p. 5–47: Cattaneo, Enrico: La tradizione e il rito ambrosiano nell'ambiente lombardo-medioevale; p. 48–68: Fonseca, Cosma Damiano: Gli «Excerpta Ambrosii» nelle sillogi canonicali dei secoli XI e XII; p. 69–93: Picasso, Giorgio G.: Gli «Excerpta Ambrosii» nelle collezioni canoniche dei secoli XI e XII; p. 94–121: Metz, René: Saint Ambroise et le Code de droit canonique de 1917; p. 125–129: Alfonsi, Luigi: Ambrogio in Ennodio; p. 130–142: Bartelink, Marinus: 'Fragilitas humana' chez saint Ambroise; p. 143–150: Bastiaensen, Antoon: Paulin de Milan et le culte des martyrs chez saint Ambroise; p. 151–167: Bettelli Bergamaschi, Maria: Brescia e Milano alla fine del IV secolo. Rapporti tra Ambrogio e Gaudenzio; p. 168–193: Claus, Felix: La datation de l'*Apologia prophetae David* et l'*Apologia David altera*. Deux œuvres authentiques de saint Ambroise; p. 194–219: Coman: Jean: Eléments œcuméniques dans l'horizon historique de saint Ambroise; p. 220–232: Costanza, Salvatore: I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola; p. 233–242: De Vivo, Arturo: Nota ad Ambrogio, De Abraham I 2,4; p. 243–283: Duval, Yves-Marie: Ambroise, de son élection à sa consécration; p. 284–297: Forlin Patrucco, Marcella – Sergio Roda: Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporti amichevoli; p. 298–311: Irmscher, Johannes: Ambrosius in Byzanz; p. 312–324: Nazzaro, Antonio V.: La I Ecloga virgiliana nella lettura di Ambrogio; p. 325–335: Poirier, Michel: 'Consors naturae' chez saint Ambroise. Copropriété de la nature ou communauté de nature?; p. 336–344: Ramos-Lissón, Domingo: La tipologia de Jn 9, 6–7 en el "De Sacramentis"; p. 345–377: Trisoglio, Francesco: Sant'Ambrogio negli storici e nei cronisti bizantini; p. 378–398: Weissengruber, Franz: Benützung des Ambrosius durch Cassiodor. – T. II: Billanovich, Giuseppe – Mirella Ferrari: La tradizione milanese delle opere di sant'Ambrogio: p. 5–34: Testi ambrosiani nelle biblioteche dei canonici di Sant'Ambrogio e del capitolo di Santa Tecla; p. 35–102: «Recensiones» milanesi tardo-antiche, carolinge, bassomedioevali di opere di sant'Ambrogio; p. 103–123: Mohrmann, Christine: Observations sur le *De Sacramentis* et le *De Mysteriis* de saint Ambroise; p. 124–170: Fontaine, Jacques: Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan; p. 171–199: Courcelle, Pierre: Des sources antiques à l'iconographie médiévale de saint Ambroise; p. 203–229: Sordi, Marta: L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo; p. 230–265: Ruggini, Lellia Cracco: Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo; p. 266–285: Simonetti, Manlio: La politica antiariana di Ambrogio; p. 286–315: Gaudemet, Jean: Droit séculier et droit de l'Eglise chez Ambroise; p. 316–334: Cagiano de Azeve-

do, Michelangelo: La cultura artistica di sant'Ambrogio; p. 335–362: Roberti, Mario Mirabella: Contributi della ricerca archeologica all'architettura ambrosiana milanese; p. 365–392: Frede, Hermann Josef: Probleme des ambrosianischen Bibeltextes; p. 393–426: Pizzolato, Luigi Franco: La Sacra Scrittura fondamento del metodo esegetico di sant'Ambrogio; p. 427–482: Pépin, Jean: Exégèse de 'In principio' et théorie des principes dans l'*Exameron* ‹I 4, 12–16›; p. 483–539: Cantalamessa, Raniero: Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo.

Matthei, Mauro – Enrique Contreras: "Seniores venerare". "Juniores diligere". Conflit et réconciliation des générations dans le monachisme ancien. – CCist XXXIX, 1977, 31–68.

Locher, G., F.D.: Johannes, Paulus en Petrus bij **Augustinus**. De apostelen afzonderlijk. – NThT XXXI, 1977, 8–25.

Munier, Charles: La tradition littéraire des canons africains ‹345–525›. – RechAug X, 1975, 3–22; p. 23–43: O'Ferral, M. M.: **Monica**, the mother of Augustine; p. 45–75: Verhees, J.: Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum; p. 77–85: Madec, G.: Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne; p. 87–141: Studer, B.: «Sacramentum et exemplum» chez S. Augustin; p. 143–169: Vanneste, A.: Nature et grâce dans la théologie de S. Augustin; p. 171–186: Alflatt, M. E.: The responsibility for involuntary sin in St. Augustine; p. 187–215: Poque, S.: L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de S. Augustin et ses sources; p. 217–268: Louit, D.: Le reniement et l'amour de Pierre dans la prédication de S. Augustin; p. 269–303: Catry, P.: Désir et amour de Dieu chez S. **Grégoire** le **Grand**.

Ibrāhīm, H. – V. Poggi: Dialogo fra "ortodosso" e "nestoriano" del Vaticano Siriaco 173. – OChP XLII, 1976, 459–493.

Marlé, René: **Chalcédoine** réinterrogé. – RSR LXV, 1977, 15–44; p. 45–80: Sesboüé, Bernard: Le procès contemporain de Chalcédoine.

4. Mittelalter und Neuzeit

Beaumont-Maillet, L.: Le grand couvent des Cordeliers de Paris. Étude historique et archéologique du XIII^e siècle à nos jours. – P: Champion 1975. 494 p. = Bibliothèque de l'École pratique des hautes études IV, 325.

Frenz, Thomas: Die "computi" in der Serie der Brevia Lateranensia im Vatikanischen Archiv. – QFJAB LV/LVI, 1976, 251–275.

Waldenfels, Hans: Die **Offenbarung**. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von Leo Scheffczyk. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 208 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 1 b.

Rom in der Neuzeit. Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte. Hrsg. v. R. Elze, H. Schmidinger, H. Schulte Nordholt. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1976. 208 S.; DM 60,–; [enth.:] S. 9–18: Lutz, Heinrich: Rom in der Neuzeit; S. 19–52: Strad, A. A.: Papsttum, Kirchenstaat und Europa in der Renaissance; S. 53–71: Roberg, B.: Rom und Europa im Zeitalter der katholischen Reform; S. 72–167: Lutz, G.: Rom und Europa während des Pontifikats Urbans VIII. Politik und Diplomatie. Wirtschaft und Finanzen. Kultur und Religion; S. 168–178: Klingenstein, G.: Bemerkungen zum Problem „Katholische Kirche und Aufklärung in Österreich"; S. 179–197: Kessel, P. J. van: Rom und die Französische Revolution; S. 198–208: Sauper, E.: Rom und der Kirchenstaat.

Schreiner, Klaus: **„Hildegardis regina"**. Wirklichkeit und Legende einer karolingischen Herrscherin. – AKG LVII, 1975, 1–70.

Das Erzbistum Salzburg. I: Die Zisterzienserabtei **Raitenhaslach** bearb. v. Edgar Krausen. – B; NY: de Gruyter 1977. XII, 524 S. = Germania Sacra. N.F. XI: Die Bistümer der Kirchenprovinz Salzburg; DM 156,–.

5. Mittelalter

Pfeiffer, Heinrich: „Ut unum sint." Ein ravennatisches Mosaik und seine Deutung. – Gr LVIII, 1977, 155–166.

Górski, Karol: Communitas, princeps, corona regni. Studia selecta. – War-Poznań: Państwowe Wydaw – nictwo Naukowe 1976. X, 133 p. = Annales Societatis Scientiarum Torunensis LXXVIII.

Reiche, Rainer: Iren in Trier. – RhV XL, 1976, 1–16.

Schiemenz, Günter Paulus: Herr, hilf deinem Knecht. Zur Frage nimbierter **Stifter** in den **kappadokischen Höhlenkirchen.** – RömQu LXXI, 1976, 133–174.

Podskalsky, Gerhard: Der **Fall Konstantinopels** in der Sicht der Reichsechatologie und der Klagelieder. – AKG LVII, 1975, 71–86.

Constable, Giles: Opposition to pilgrimage in the Middle Ages. – StG XIX, 1976, 123–146.

Zielinski, Herbert: **Gregor** von **Catino** und das Regestum Farfense. – QFJAB LV/LVI, 1976, 361–404.

Peri, Vittorio: "Pro amore et cantela orthodoxae fidei". Note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII e il IX secolo. – RStLR XII, 1976, 341–363.

Rissel, Maria: Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei **Hrabanus Maurus.** Studien zur karolingischen Geistesgeschichte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. VII, 370 S. = Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters VII; sfr 67,– [Diss., Köln]

Boshof, Egon – Heinz Wolter: Rechtsgeschichtlich-diplomatische Studien zu frühmittelalterlichen **Papsturkunden.** – Köln-Wien: Böhlau 1976. 157 S. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia VI; DM 38,–.

Seegrün, Wolfgang: Das Erzbistum **Hamburg** in seinen älteren Papsturkunden. – Köln, Wien: Böhlau 1976. XIV, 110 S. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia V; DM 32,–.

Thomas, Heinz: Regnum Teutonicorum = Diutiskono richi? Bemerkungen zur Doppelwahl des Jahres **919**. – RhV XL, 1976, 17–45.

The concept of **heresy** in the Middle ages ‹**XI^th–XIII^th** century›. Proceedings of the international conference, Louvain, May 13–16, 1973. Ed. by W. Lourdaux and D. Verhelst. – Lv: University Press; La Haye: Nijhoff 1976. VIII, 232 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 4; FB 780,–; [cont.:] p. 1–11: Moore, R J.: Heresy as disease; p. 12–26: Leclercq, Jean: L'hérésie d'après les écrits de S. **Bernard** de **Clairvaux**; p. 27–41: Classen, Peter: Der Häresie-Begriff bei **Gerhoch** von **Reichersberg** und in seinem Umkreis; p. 42–103: Hageneder, Othmar: Der Häresiebegriff bei den Juristen des XII. und XIII. Jahrhunderts; p. 104–143: Walther, Helmut G.: Häresie und päpstliche Politik. Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik; p. 144–156: Angelov, Dimiter: Ursprung und Wesen des **Bogomilen**tums; p. 157–166: Trawkowski, Stanisław: Entre l'orthodoxie et l'hérésie. Vita apostolica et le problème de la désobéissance; p. 167–171: Cracco, Giorgio: **Pataria**: opus e nomen (tra verità e autorità); p. 172–197: Verbeke, Gerard: Philosophy and heresy in the Middle ages. Some conflicts between reason and faith; p. 198–210: Duvernoy, Jean: L'acception: "haereticus" (iretge) = "parfait **cathare**" en **Languedoc** au XIII^e s.; p. 211–224: D'Alatrie, Mariano: "Eresie" perseguite dall'inquisizione in Italia nel corso del Duecento.

Heyne, Bodo: Die Arztheiligen **Cosmas** und **Damian** und der Bremer Dom. – Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte IX, 1975, 7–21.

Podskalsky, Gerhard: **Nikolaos** von **Methone** und die Proklos-Renaissance in Byzanz ‹11./12. J.›. – OChP XLII, 1976, 509–523.

Hüls, Rudolf: Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms **1049–1130**. – Tü: Niemeyer 1977. XLVIII, 289 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLVIII; DM 72,–.

Fois, Mario: Papa e cardinali nel secolo XI. – AHP XIV, 1976, 383–416.

Metz, Wolfgang: Zur Herkunft und Verwandtschaft Bischof **Burchard**s I. von **Worms.** – HessJLG XXVI, 1976, 27–42.

Müller, Heribert: Zur Kanonisationsbulle für Erzbischof **Heribert** von **Köln.** – RhV XL, 1976, 46–71; S. 254–272: Schieffer, Rudolf: Neue Literatur über **Anno** von **Köln**.

Hucker, Bernd Ulrich: Nachträge und Ergänzungen zum Gesamtwerk der Regesten der Erzbischöfe von Bremen. – Bremisches Jahrbuch LIV, 1976, 221–235.

Evans, G. R.: The "secure technician". Varieties of paradox in the writings of St. **Anselm.** – Vivarium XIII, 1975, 1–21.

Sommerville, Robert: The **Council** of **Clermont** and the first crusade. – StG XX, 1976, 323–337.

Schwinges, Rainer Christoph: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu **Wilhelm** von **Tyrus.** – Stu: Hiersemann 1977. IX, 329 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XV; Lw. DM 140,–.

Holtorf, Arne: **Friedrich** von **Hausen** und das Trierer Schisma von **1183–1189.** Zu Minnesangs Frühling 47,9ff. und zur Biographie des rheinischen Minnesängers. – RhV XL 1976, 72–102.

Häring, Nikolaus M.: Zwei Kommentare von **Huguccio**, Bischof von Ferrara. – StG XIX, 1976, 355–416.

Herrmann, Erwin: Spätmittelalterliche Pseudoprophetien. – AKG LVII, 1975, 87–116.

Setton, Kenneth M.: The Papacy and the Levant ‹1204–1571›. I: The thirteenth and fourteenth centuries. – Phil: The American Philosophical Society 1976. IX, 512 p.

Chaunu, Pierre: Le temps des réformes. La crise de la chrétienté. L'éclatement 1250–1550. – P: Fayard 1975. 570 p.

Vázquez, Isaac: La "Forma vitae" hugoliniana para las Clarisas en una bula desconocida de **1245.** – Antonianum LII, 1977, 94–125.

Engelberti Abbatis Admontenis Tractatus de Corpore Christi. Edidit George B. Fowler. – RThAM XLI, 1974, 92–176; XLII, 1975, 52–131.

Corbin, Michel: La pain de la vie. La lecture de Jean VI par S. **Thomas** d'**Aquin.** – RSR LXV, 1977, 107–138.

Thomas de Sutona: Quaestiones ordinariae. Hrsg. v. Johannes Schneider. – Mchn: Verl. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; Beck [in Komm.] 1977. 279, 1009 S. = Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt III; DM 240,–.

The Liber **Gersumarum** of **Ramsey** Abbey. A calendar and index of B. L. Harley MS 445 by Edwin Brezette Dewindt. – Lei: Brill 1976. VIII, 455 p. = Subsidia medievalia VII; hfl 52,–.

Pattin, A.: **Jean** de **Paris** ‹† 1306› et son traité sur l'impanation. – Angelicum LIV, 1977, 184–206.

Conway, Ch. A.: The Vita Christi of **Ludolph** of **Saxony** and late medieval devotion centred on the Incarnation. A descriptive analysis. – Sa: Universität. Institut für englische Sprache und Literatur 1976. III, 153 p. = Analecta Cartusiana XXXIV.

Greive, Hermann: Die christliche Kabbala des Giovanni **Pico** della **Mirandola**. – AKG LVII, 1975, 141–161.

The Register of **Richard Clifford** bishop of Worchester **1401–1407.** A calendar by Waldo E. L. Smith. – Lei: Brill 1976. 236 p. = Subsidia medievalia VI; hfl 32,–.

Zeman, J. K.: Restitution and dissent in the late medieval renewal movements. The **Waldensians**, the **Hussites** and the **Bohemian Brethren.** – JAAR XLIV, 1976, 7–27.

Valentini, Giuseppe: La sospensione della crociata nei primi anni di **Paolo II** ‹1464–1468› ‹dai documenti d'archivio di Venezia›. – AHP XIV, 1976, 71–101.

Valla, Laurentius: De falso credita et ementita Constantini donatione. Hrsg. v. Wolfram Setz. – Wei: Böhlau 1976. 200 S. = MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters X; brosch. DM 30,–.

6. Gesamte Neuzeit

Le déplacement de la théologie. Actes du colloque méthodologique de Février 1976. – P: Beauchesne 1977. 184 p. = Institut catholique de Paris. Recherches actuelles III = Le point théologique XXI; [cont. e. a.:] p. 15–44: Vanel, Antoine: L'impact des méthodes historiques en théologie du XVI^e au XX^e siècle; p. 45–50: Chenu, Marie-Dominique: Les lieux théologiques chez **Melchior Cano.**

Glinka, Luigi: Presenza dello scotismo nella Academia Teologica di Kyjiv ‹secoli XVII–XX›. – Antonianum LII, 1977, 126–164.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Cross, Claire: Church and people **1450–1660**. – Hassocks: Harvester 1977. 272 p.; £ 7,50.

Stupperich, Robert: **Erasmus** von **Rotterdam** und seine Welt. – B – NY: de Gruyter 1977. XVIII, 208 S. = De Gruyter-Studienbuch.

Bubenheimer, Ulrich: Consonantia theologiae et iurisprudentiae. Andreas **Bodenstein** von **Karlstadt** als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation. – Tü: Mohr 1977. 350 S. = Jus ecclesiasticum XXIV; DM 59,–.

Clark, Peter: English provincial society from the Reformation to the Revolution. Religion, politics, and society in **Kent** 1500–1640. – Hassocks: Harvester 1977. 496 p.; £ 16,95.

Anabaptist beginnings **‹1523–1533›**. A source book. Edit. William Estep. – Nieuwkoop: de Graaf 1976. VII, 172 p. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XVI; hfl 75,–.

Beachy, Alvin J.: The concept of **grace** in the radical Reformation. – Nieuwkoop: de Graaf 1977. XV, 240 p. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XVII; hfl 90,–.

Reformation und **Frühaufklärung** in **Polen.** Studien über den Sozianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert. Hrsg. v. Paul Wrzecionko. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 272 S. = KiOst Monographienreihe XIV; DM 50,–.

Lorz, Jürgen: Bibliographia Linckiana. Bibliographie der gedruckten Schriften Dr. Wenzeslaus **Linck** ‹1483–1547›. – Nieuwkoop: de Graaf 1977. 159 S. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XVIII.

(Melanchthon, Philippus:) Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Heinz Scheible. Band 1: Regesten 1–1109 ‹1514–1530›. Bearb. von Heinz Scheible. – Stu - Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1977. 456 S.; DM 195,–.

Nieto, José C.: **Luther**'s ghost and Erasmus' masks in Spain. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIX, 1977, 33–49.

Raeder, Siegfried: Grammatica theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos. – Tü: Mohr 1977. VI, 362 S. = BHTh LI; DM 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Eck, Johannes: In Primum Librum Sententiarum Annotatiunculae D. Iohanne Eckio praelectore, anno ab Christo nato 1542, per dies caniculares, quos alioqui a studiis gravioribus feriari solebat. Ed. and with an introduction by Walter L. Moore. – Lei: Brill 1976. VIII, 146 p. = Studies in medieval and Reformation thought XIII; hfl 64,–.

Ten Doornkaat Koolman, Jacobus: Jan Utenhoves Besuch bei Heinrich **Bullinger** im Jahre 1549. – Zwingl XIV, 1976, 263–273.

Partee, Charles: **Calvin** and classical philosophy. – Lei: Brill 1977. X, 163 p. = Studies in the history of Christian thought XIV; hfl 44,–.

Royón, Elías: Sacerdocio: ¿Culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de **Trento**. – Madr: Eapsa 1976. XV, 439 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas Madrid I, 4. Teología III, 2; pes 450,–.

Vogler, Bernhard: Le clergé protestant rhénan au siècle de la Réforme ‹1555–1619›. – P: Ophrys 1976. 413 p.

Mellano, Maria Franca: Giovanni Antonio **Castrucci** e Francesco **Vivaldá**. Una vertenza disciplinare nel ducato Sabando ai tempi della reforma posttridentina. – AHP XIV, 1976, 135–167.

Hurtubise, Pierre: Mariage mixte au XVI siècle. Les circonstances de la première abjuration d'**Henri IV** à l'automne de 1572. – AHP XIV, 1976, 103–134.

Haigh, Christopher: Puritan evangelism in the reign of Elizabeth I. – EHR XCII, 1977, 30–58.

Hurtubise, Pierre: Correspondance du nonce en France Antonio Maria **Salviati** 1572–1578. T. I: 1572–1574. II: 1574–1578. Avec R. Toupin. – R: Univ. Pont. Gregoriana 1975. XIII, 874 p.; 853 p. = Acta nuntiaturae Gallicae XII/XIII; Lire 35 000.

Huerga, Alvaro: **Agapetas** y alumbrados. – Angelicum LIV, 1977, 207–239.

Helvetica Sacra. VII: Der Regularklerus. Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz. Bearb. von Ferdinand Strobel. – Die Somasker in der Schweiz. Bearb. von Hugo Orelli. – Bern: Francke (1976). 687 S.

Sturmberger, Hans: Adam Graf **Herberstorff.** Herrschaft und Freiheit im konfessionellen Zeitalter. – Mchn: Oldenbourg 1976. 518 S. Lv: Universitaire Pers Leuven 1976. XXV, 577 p. = Symbolae Facultatis Litterarum et Philosophiae Lovaniensis II.

Hernández, Ramón: Textos sobre la polémica acerca de los libros religiosos en lenguas romances. – Communio IX, 1976, 257–286.

8. Neuere Zeit

Rössler, Martin: Bibliographie der **deutschen Liedpredigt**. – Nieuwkoop: de Graaf 1976. 306 S. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XIX; hfl 95,–.

Jürgensmeier, Friedhelm: Johann Philipp von **Schönborn** ‹1605–1673› und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1977. 354 S. = Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte XXVIII.

Biba, Otto: Der **Piaristen**orden in **Österreich**. Seine Bedeutung für bildende Kunst, Musik und Theater im 17. und 18. Jahrhundert. – Eisenstadt: Selbstverl. d. Inst. f. Österreichische Kulturgeschichte 1975. 190 S. = Jahrbuch für Österreichische Kulturgeschichte V.

Boursiquot, J.-L.: Pénitents et société toulousaine au Siècle de Lumières. – Annales du Midi LXXXVIII, 1976, 159–175; p. 177–197: Tacket, T.: Le clergé de l'archidiocèse d'Embrun à la fin de l'Ancien Régime; p. 207–277: Ramière de Fortanier, A.: Culte de saints et confréries dans la région de Fanjeaux jusqu'au XVI^e s.

Zur neueren **Pietismus**forschung. Hrsg. v. Martin Greschat. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977. VI, 448 S. = Wege der Forschung CDXL; DM 65,–.

Stroh, Hans: Hermeneutik im Pietismus. – ZThK LXXIV, 1977, 38–57.

Blaufuß, Dietrich: Reichsstadt und Pietismus. Philipp Jacob **Spener** und Gottlieb **Spizel** aus Augsburg. – Neustadt: Degener [in Komm.] 1977. 351 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LIII.

Niess, Hans Peter: Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der **Kirillova kniga** und der **Kniga o vere** aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 255 S. = KiOst. Monographienreihe XIII; kart. DM 52,–,

Le Brun, Jacques: Les œuvres de piété de **Fénelon**. Critique textuelle et histoire de la spiritualité. – RSThPh LXI, 1977, 4–18; p. 19–32: Goré, Jeanne-Lydie: Les grands thèmes de l'*Explication des Maximes de Saints sur la vie intérieure*: pur amour et état passif; p. 33–58: Hillenaar, Henk: Fénelon et Pasquier **Quesnel**; p. 59–68: Gouhier, Henri: Fénelon et le cartésianisme; p. 69–83: Robinet, André: Gloire et simplicité dans l'utopie fénelonienne; p. 84–86: Moreau, Pierre-François: Les racines de la loi: Fénelon et l'utopie; p. 87–96: Ferrier, Francis: Fénelon: Le pur amour ou l'angoisse surmontée; p. 97–99: Heidsieck, François: Fénelon: La crédibilité du paradoxe.

Tamborra, Angelo: Unione delle chiese e "crociata" contro il Turco alla fine del Seicento: le missioni del gesuita C. M. Vota in Moscovia e Polonia. – AStIt CXXXIII, 1975, 101–131.

Hersche, Peter: Der **Spätjansenismus** in **Österreich**. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie d. Wissenschaften 1977. 451 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs VII = Schriften des Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds XI; DM 80,–.

Weymann, Volker: Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens. Eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich **Schleiermachers**. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 261 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXV; kart. DM 57,– [Diss., Zürich]

Mentalités religieuses dans la **France** de l'ouest aux **XIX^e et XX^e** siècles. Études d'histoire sérielle. – Caen: Château 1976. 234 p. = Les Cahiers des Annales de Normandie VIII; F 48; [cont.:] p. 7–34: Bée, M.: Les cimetières du Calvados en 1804; p. 35–116: Chaline, N.-J.: Pratique et vie religieuse en Haute-Normandie ‹diocèses de Rouen et d'Évreux› aux XIX^e et XX^e siècles; p. 117–145: Désert, G.: Ruraux, religion et clergé dans le diocèse de Bayeux au XIX^e s.; p. 147–170: Foucault, P.: L'origine socio-professionnelle du clergé sarthois durant la période concordataire ‹1801–1905›; p. 171–199: Laspongeas, J.: Ecclésiologies traditionalistes en France au début du XIX^e s.; p. 201–232: Longuet, P.: Les prêtres réfractaires à Caen pendant la période revolutionnaire ‹1792–1801›.

Blanc, René: Quelques aspects de l'histoire de l'Eglise luthérienne à Paris. – BSHPF CXXII, 1976, 229–270.

Rémond, René: L'anti-cléricalisme en France de 1815 à nos jours. – (P:) Fayard (1976). 374 p. = Les grandes études contemporaines.

Grotz, Hans: Aus dem Nachlaß des Grafen von Senfft-Pilsach. Ergänzungen zu einer Gesamtausgabe der Korrespondenz de la Mennais'. – ZkTh IC, 1977, 47–73.

Verucci, Guido: Chiesa e società nell'Italia della restaurazione ‹1814–1830›. – RSCI XXX, 1976, 25–72.

Steinsdorfer, Helmut: Eine deutschsprachige interkonfessionelle Kirchenzeitung und die römische Kurie im Jahre 1837. – QFIAB LV/LVI, 1976, 276–314.

Ekmečić, Milorad: I tentativi di unificazione delle chiese cristiane nel **1848** e gli slavi meridionali. – AStIt CXXXIII, 1975, 133–158.

Riccardi, Andrea: Alle origini del Neogallicanesimo di Henri **Maret.** La sua formazione nella vita della chiesa di Parigi tra i processi ultramontani ed il colpo di stato bonapartista. – AHP XIV, 1976, 219–264.

Körner, Michael: Staat und Kirche in Bayern 1886–1918. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1977. 212 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 20; DM 58,– [Diss., Regensburg]

9. Neueste Zeit

Trippen, Norbert: Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den **Modernismus** im Jahre **1907** und ihre Auswirkungen in Deutschland. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 432 S.; kart. DM 98,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Neuner, Peter: Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von **Hügel** und der Modernismus. – Ffm: Knecht 1977. 160 S.; DM 19,80.

Albert **Ehrhard** – ein „Reformkatholik"? Briefe deutscher und österreichischer Bischöfe und Theologen an den Präfekten der Indexkongregation Andreas Kardinal Steinhuber SJ, in den Jahren 1902/03. Hrsg. u. eingel. v. Norbert Trippen. – RömQu LXXI, 1976, 199–230.

Rigoni, Anna: Il concordato serbo-vaticano del **1914**. – AStIt 1975, 159–178.

Poulat, Émile: Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr **Benigni** de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme. – Tourn: Casterman 1977. 562 p.

Wright, Jonathan R. C.: „Über den Parteien" (Above parties, dt.). Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer **1918–1933**. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. XIV, 276 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, II; DM 56,–.

Per una storia della **Sinistra Cristiana.** Documenti **1937–1945.** A cura di Mario Cocchi e Pio Montesi. – (R:) Coines Ed. (1975). 276 p. = Nuova biblioteca III; Lire 3200.

Beckmann, Joachim: Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren 1933–1945. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. XII, 491 S.; DM 48,–.

Rahner, Karl: Toleranz in der Kirche. Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 125 S. = Herderbücherei DXCVI; kart. DM 4,80.

Congar, Yves: Der Fall **Lefebvre**: Schisma in der Kirche? (La crise dans l'Eglise et Mons. Lefebvre, dt.) Mit einer Einf. v. Karl Lehmann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 143 S.; DM 12,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Colombie. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur), n° 307, 1976, 2–49.

Esperienze cinese e fede cristiana. – Bol: Ed. Missionaria Italiana 1976. 204 p.; Lire 3000.

Godwin, Clement, SVD: The role and function of the Christian religion in Indian society. – Verbum SVD XVII, 1976, 121–145.

Restrepo López, Huberto, SS: Un precursor de Medellín: el P. **José** de **Acosta** ‹1540–1600›. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina II, 1976, 359–385.

Riley, James D.: The wealth of the **Jesuits** in **Mexico, 1670–1767**. – The Americas XXXIII, 1976/77, 226–266.

AMECEA Plenary Conference 1976. Building Christian communities. – AfrER XVIII, 1976, 249–312.

Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia, Roma, 5–12 ott. 1975. Vol. I–III. – R: Pont. Università Urbaniana 1976. XV, 438, 686, 471 p.; Lire 20 000.

Heim, Walter: Im Dienst weltweiter Solidarität. Aufgabe, Wesen, Geist und Arbeit der Missionsgesellschaft **Bethlehem, Immensee** nach dem 2. Vatikanischen Konzil. – Immensee: Missionsgesellschaft Bethlehem 1976. 150 S.; DM 12,–.

Eerst horen dan zien. J. C. **Hoekendijk** ‹1912–1975›. Fragmenten uit het niet gepubliceerde Amerikaanse werk, samengesteld en ingeleid door L. A. Hoedemaker. – Wereld en zending V, 1976, 317–419.

Farrell, Gerardo T.: Teología de la liberación. – Verbum SVD XVII, 1976, 174–188.

A theology for **Japan**. – The Japan Missionary Bulletin XXX, 1976, 564–620.

Amalorpavadass, D. S.: Ministries in the Church in **India**. – New Delhi: C.B.C.I. Centre 1976. 775 p.

Bürki, Bruno: L'assemblée dominicale. Introduction à la liturgie des Eglises protestantes d'Afrique. – Immensee: NZM 1976. 200 p. = Supplementa NZM XXV; sfr 28,–.

Christian mission and Islamic Da'Wah. – IRM LXV, 1976, 365–460.

Loewen, Jacob A.: Mission Churches, independent Churches, and felt needs in Africa. – Missiology (Pasadena, California) IV, 1976, 405–425.

Taylor, G., WF: Marriage cases and the parish priest. Book III. – Tabora, Tanzania: TAPRI Publications 1976. 84 p.; $ 2,–.

Charbonnier, Jean: The Gospel in **China**. – Philippine Studies (Manila) XXIV, 1976, 184–209.

Fritz, Gerhard [u. a.]: **Korea.** Texte und Fragen. – Hbg: Dt. Ev. Missionshilfe 1976. 75 S. = Studienheft VI; DM 2,–.

Lange, Claude, MEP: L'Eglise au **Vietnam**. – Echos de la Rue du Bac (Paris) 1976, 169–176. 193–202. 225–245. 259–269.

Meeuwes, S. O. - N. Waagmeester: De toekomst van de Kerk en zending in het onafhankelijk **Suriname**. – Wereld en zending V, 1976, 172–185.

Randolph, R. H., SJ: Statistics of the Roman Catholic Church in **Rhodesia** and other information relevant thereto. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Pr. 1976. 38 p. = Mambo occasional papers VI.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Unity and diversity. Essays in the history, literature, and religion of the Ancient Near East. Ed. by Hans Goedicke and J. J. M. Roberts. – Baltimore, Lo: The John Hopkins Univ. Pr. (1975). XIII, 225 p. = The John Hopkins Near Eastern studies; [cont.:] p. 3–35: Freedman, David Noel: Early Israelite history in the light of early Israelite poetry; p. 36–48: Tadmor, Hayim: Assyria and the West: The ninth century and its aftermath; p. 49–62: Hoffner, Harry A., Jr.: Propaganda and political justification in Hittite historiography; p. 65–97: Jacobsen, Thorkild: Religious drama in Ancient Mesopotamia; p. 136–145: Hoffner, Harry A., Jr.: Hittite mythological texts: A survey; p. 146–168: Moran, William L.: The Syrian scribe of the Jerusalem Amarna letters; p. 169–180: Mendenhall, George E.: The conflict between value systems and social control; p. 181–190: Roberts, J. J. M.: Divine freedom and cultic manipulation in Israel and Mesopotamia; p. 191–200: Lambert, W. G.: The historical development of the Mesopotamian pantheon: A study in sophisticated polytheism; p. 201–217: Goedicke, Hans: Unity and diversity in the oldest religion of Ancient Egypt.

Religion in a pluralistic society. Essays pres. to Professor C(hristian) G(onçalves Kwami) **Baëta** in celebration of his retirement from the service of the Univ. of Ghana, Sept. 1971 by friends and colleagues scattered over the globe. Ed. by J(ohn) S. Pobee. – Lei: Brill 1976. VIII, 236 p. = Studies on religion in Africa II.

Keilbach, Wilhelm: Religion und Religionen. Gedanken zu ihrer Grundlegung. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 246 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXXV; kart. DM 32,–.

Herms, Eilert: Radical empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William **James'**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 310 S.; kart. DM 56,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Marzal, Angel: Gleanings from the wisdom of **Mari**. – R: Biblical Institute Pr. 1976. VII, 105 p. = Studia Pohl XI; Lire 3200.

Liebert, Gösta: Iconographic dictionary of the **Indian** religions. – Lei: Brill 1976. XX, 377 p. = Studies in South Asian Culture V; hfl 136.

González Valles, Jesús: El problema de la salvación según la doctrina del reformador budista Shinran. – Studium XVI, 1976, 495–522.

Upasak, C. S.: Dictionary of early Buddhist monastic terms. ‹Based on Pali literature›. – Varanasi: Bharati Prakashan (1975). III, 245 p.

Kinsley, David R.: The Sword and the Flute: Kālī and Kṛṣṇa, dark visions of the terrible and the sublime in Hindu mythology. – Berk: Univ. of California Pr. 1975. VIII, 168 p. = Hermeneutic studies in the history of religion series; $ 12,–.

Quispel, Gilles: Gnostic studies II. – Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut 1975. 307 p.

Sundkler, Bengt: Zulu Zion and some Swazi Zionists. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1976. 337 p. = Oxford studies in African affairs; £ 8,–.

VI. Religionsphilosophie

Manifestation et révélation. – P: Beauchesne (1976). 250 p.; F 45; [cont.:] p. 15–39: Trouillard, Jean: La notion de «théophanie» chez **Erigène**; p. 41–61: Breton, Stanislas: Révélation, médiation, manifestation; p. 77–206: Dubarle, Dominique: Révélation de Dieu et manifestation de l'Esprit dans la philosophie de la religion de **Hegel**; p. 207–230: Tilliette, Xavier: La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel **Henry**; p. 237–250: Ledure, Yves: La révélation comme espacement préalable du phénomène religieux.

García López, J.: El conocimiento de Dios en **Descartes**. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1976. 147 p.; pes 375.

Brecher, Bob: **Descartes'** causal argument for the existence of God. – IJPhR VII, 1976, 418–432.

Schütz, Christian: Verborgenheit Gottes. Martin **Bubers** Werk. Eine Gesamtdarstellung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 493 S.; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Failla, Carmelo: **Marx-Bloch**, crisi e futuro della religione. – R: Coines 1976. 126 p. = Nuova biblioteca V; Lire 1800.

Pöhlmann, Horst Georg: Der Atheismus oder der Streit um Gott. Mit einem Geleitw. von Milan Machovec und unter Mitarb. von Helmut Mayer und Ernst Ludwig Spitzner. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 190 S. = Materialien für Erwachsenenbildung. Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern CCXVIII; kart. DM 9,80.

Pröpper, Thomas: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). 148 S. = Grünewald Reihe; kart. DM 18,50.

Long, Eugen Thomas: John **Macquarrie** on language, being, and God. – RMet XXX, 2, 1976, 255–279; p. 306–324: Smith, John E.: Jonathan **Edwards** as philosophical theologian.

Heering, H. J.: Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte. – Meppel: Boom 1976. 231 p.; hfl 29,50.

Drane, James F.: The possibility of God. A reconsideration of religion in a technological society. – Totowa, NJ: Littlefield, Adams 1976. XIX, 194 p. = A Littlefield, Adams quality paperback CCCXI; $ 3,50.

Mason, David R.: Can we speculate on how God acts? – Journal of Religion LVII, 1977, 16–32.

VII. Fundamentaltheologie

Theologie, was ist das? Hrsg. von Georg Picht u. Enno Rudolph. Unter Mitarb. v. Günter Altner. – Stu, B: Kreuz Verl. 1977. 546 S.

Thys, Wim: In den beginne was de mythe. Een opstel over de oorsprong van mythos en logos. – Antw, Amst: Uitg. De Nederlandsche Boekhandel (1976). 232 blz.; FB 395,–.

Wilson, Bryan: Contemporary transformations of religion. The Riddell Memorial Lectures. Forty-fifth Series delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 2, 3, 4 December 1974. – Lo, Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. (1976). IX, 116 S. = University of Newcastle upon Tyne Publications.

Siegwalt, Gérard: Cosmologie et théologie. Pour une nouvelle coordination entre science, philosophie et théologie. – RHPhR LI, 1976, 313–331.

Schreiter, Robert: Theology in context: Naar een sociologie van de theologie. – TTh XVII, 1977, 3–23; p. 23–24: Summary: Theology in context: toward a sociology of theology.

Jaeschke, Walter: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der **Säkularisierungsthese**. – Mchn: Kaiser (1976). 349 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXVI; kart. DM 46,50.

Gestrich, Christof: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie. – Tü: Mohr 1977. XII, 409 S. = Beiträge zur historischen Theologie LII; Lw. DM 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Agirrebaltzategi, Paulo: Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II. – Bilbao: Univ. de Deusto; Bilbao: Mensajero 1976. 364 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto = Teología-Deusto VIII; pes 450.

Pailin, David A.: The humanity of the theologian and the personal nature of God. – Religious Studies XII, 1976, 141–158.

Track, Joachim: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 337 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXVII; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Vitre, M.-M.: Tous «fils dans le Fils». Symbolisme masculin et représentation sacramentelle du Christ. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 15–32.

Foi populaire – **Foi** savante. Actes du Ve Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie, Ottawa. Par J.-M. R. Tillard. – P: Ed. du Cerf 1976. 168 p. = Cogitatio fidei LXXXVII; F 43,–.

Schuepp, Guido: Die absurde Erfahrung als Ausgangspunkt des Existenzverständnisses bei Albert Camus. Ein Beitrag zum Thema: Glaubensverkündigung heute. – FZPhTh XXIII, 1976, 430–452; p. 453–468: Friedli, Richard: Kriterien des echten Glaubensvollzugs. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Psychologie; S. 469–490: Rauchfleisch, Udo: Kriterien des echten Glaubensvollzugs. Gespräch zwischen Theologie und Psychologie; S. 491–512: Stirnimann, Heinrich: Konkrete Möglichkeiten für ein Gespräch zwischen Theologie und Psychologie.

Hedinger, Ulrich: Erschaffen und schon gefallen? Kritik des Mythos vom guten Ursprung und bösen Fall. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 76 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 21; sfr 24,–.

Vahanian, Gabriel: Dieu et l'utopie. L'Église et la technique. – P: Ed. du Cerf 1977. 178 p. = Cogitatio fidei LXXXIX; F 63,–.

VIII. Dogmatik

Mostert, Walter: Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott? – ZThK LXXIV, 1977, 86–122.

Robinson, N. H. G.: Is **Providence** credible today? – SJTh XXX, 1977, 215–231.

Hardy, Daniel W.: Man the creature. – SJTh XXX, 1977, 111–136.

Young, Norman James: Creator, creation and faith. – Lo: Collins 1976. III, 219 p.; £ 3,50.

Smits, Luchesius A.: **Trinitäts**theologie in der Zukunft. – FranzStud LVIII, 1976, 240–276.

Galot, Jean, SJ: La filiation du Christ. Foi et interprétation. – Gr LVIII, 1977, 239–275.

Selby, Peter: Look for the living. The corporate nature of resurrection faith. – Phil: Fortress Pr. (1976). VIII, 212 p.; $ 5,95.

Renwart, Léon, SJ: Jésus-Christ aujourd'hui. – NRTh, A. CIX = T. XCIX, 1977, 208–249.

Satgé, John de: **Mary** and the Christian Gospel. – Lo: SPCK (1976). X, 162 p.; £ 3,25.

Hermann, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke. VI: Theologische Fragen nach der **Kirche**. Mit einer Einleitung hrsg. von Gerhard Krause. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 335 S.; Lw. 58,–.

Celada, Gregorio: Situación y proyección de la Iglesia. – CTom, A. LXVIII = T. CIV, 1977, 177–211.

Beinert, Wolfgang: Die Apostolizität der Kirche als Kategorie der Theologie. – ThPh LII, 1977, 161–181.

Fransen, Piet: Dogmatische aantekeningen bij de opvatting van het **ambt**. – Collationes 1977, 23–43.

Tillard, J. M. R., OP: «Ministère» ordonné et «Sacerdoce» du Christ. – Irénikon XLIX, 1976, 147–166.

Brovelli, Franco: Per una rilettura dei nuovi riti di ordinazione. – SC CIV, 1976, 413–456; p. 457–484: Colombo, Domenico: Esperienze e problemi di ministeri nelle Chiese del Terzo Mondo; p. 485–539: Citrini, Tullio: Teologia dei ministeri e tensioni costituzionali dell'ecclesiologia; p. 540–549: Coccopalmerio, Francesco: La riforma del concetto di ufficio ecclesiale nel Vaticano II.

Stinson, Charles: On the time-eternity 'link': Some aspects of recent Christian eschatology. – Religious Studies XIII, 1977, 49–62.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Sernett, Milton: Black religion and American Evangelicalism. White Protestants, plantation missions, and the flowering of Negro Christianity, 1787–1865. With a foreword by Martin E. Marty. – Metuchen: Scarecrow Pr. 1975. XVI, 320 p. = ATLA Monograph series VII.

Hoge, D. R.: Division in the Protestant House. – Phil: Westminster Pr. 1976. 166 p.; $ 3,95.

Religiöse **Gruppen**. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. Im Auftr. des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses hrsg. von Joachim Lell und Ferdinand W. Menne unter Mitarb. von Heinz-Günther Stobbe. – Düs: Patmos Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 208 S.; kart. DM 19,80.

Meinhold, Peter: Außenseiter in den Kirchen. Was wollen die modernen **Erneuerungsbewegungen**? Ein Bericht über Organisation und Zielsetzungen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 127 S. = Herderbücherei 598; kart. DM 4,90.

Die Charismatische Erneuerung und die Kirchen. – Rgb: Pustet (1977). 99 S.; kart. DM 10,50; [enth.:] S. 9–24: Schönborn, Christoph von: Charismatische Erneuerung und verfaßte Kirche aus kath.-theol. Sicht; S. 25–42: Heidland, Hans-Wolfgang: Charismatische Erneuerung und Institution als Chance der Kirche; S. 43–57: Hollenweger, Walter J.: Prof. Unrat auf der Suche nach dem „vergessenen Glaubensartikel" in der pfingstlichen Theologie; S. 59–99: Mühlen, Heribert: Die kath.-charismatische Gemeinde-Erneuerung als Frage an die verfaßten Kirchen.

Walsh, Vincent M.: A key to charismatic renewal in the Catholic Church. – St. Meinrad: Abbey Pr. 1976. XI, 286 p. = A priority edition; $ 4,95.

Newbigin, Lesslie: The basis, purpose, and manner of inter-faith dialogue. – SJTh XXX, 1977, 253–270.

Schmidt Clausen, Kurt: Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des **Luth. Weltkonvent**es ‹1923–1947›. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 271 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten II; kart. DM 28,–.

Waldenfels, Hans: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Mit einem Geleitw. v. Keiji Nishitani. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 221 S.; kart. DM 45,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Neufeld, Karl Heinz, SJ: Grundlagen des ökumenischen Dialogs. A. Deissmanns Briefe an M. Pribilla S.J. 1927–1928. – ThPh LII, 1977, 215–241.

Meyer, Harding: La doctrine de la **justification** dans le dialogue interconfessionnel mené par l'Église luthérienne. – RHPhRel LVII, 1977, 19–51.

Keller-Hüschemenger, Max: Die Lehre der Kirche im Urteil der Lambeth Konferenzen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1976). 166 S.; Lw. DM 32,–.

Carle, Paul-Laurent: L'**œcuménisme** de Vatican I à Vatican II. – Div XXI, 1977, 133–190.

Schulz, Hans-Joachim: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung. – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1976). 128 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXIX.

Heßler, Hans-Wolfgang: Grundsätze und Praxis ökumenischer Berichterstattung. Aus evangelischer Sicht. – OekRu XXVII, 1977, 158–169; S. 170–180: Beyerhaus, Peter: Zwischen Nairobi und Daressalam. Varianten oder Alternative?; S. 181–188: Nipkow, Karl Ernst: Zwischen Nairobi und Daressalam. Rückblick, Vorblick, Gemeinsamkeiten, Unterschiede.

X. Moraltheologie

Etica sessuale e matrimonio del cristianesimo delle origini. A cura di Raniero Cantalamessa. – Mil: Vita e Pensiero 1976. IX, 487 p. = Studia Patristica Mediolanensia V; Lire 12 550; [cont.:] p. 3–68: Beatrice, Pier Franco: Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo ‹secc. I–II›; p. 69–157: Cacitti, Remo: L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell'istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo; p. 158–179: Forlin Patrucco, Marcella: Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei padri cappadoci; p. 180–210: Pizzolato, Luigi Franco: La coppia umana in sant'Ambrogio; p. 212–272: Samek Lodovici, Emanuele: Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino; p. 273–422: Scaglioni, Carlo: Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo; p. 423–460: Cantalamessa, Raniero: Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini. Bilancio di una ricerca.

Darms, Gion: Il problema delle norme oggettive dell'attività morale alla luce di S. **Tommaso**. – Div XXI, 1977, 191–214.

Petitdemange, Guy: Ethique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel **Lévinas**. – RSR LXIV, 1976, 59–94.

Vohn, Josef: Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben. Ein Aspekt der Säkularisierung im Licht der Theologie Friedrich **Gogarten**s. – Pad: Bonifacius-Dr. 1977. 431 S. = Konfessionskundl. und kontroverstheologische Studien XXXVII; Lw. DM 38,– [Diss., Rom]

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: 1976. – ThSt XXXVIII, 1977, 57–114.

Valori, Paolo, SJ: Significato e metodologia della ricerca morale oggi. Scienze umane, filosofia, teologia. – Gr LVIII, 1977, 55–85; p. 85–86: Résumé.

Simonis, Walter: Zum Problem der Begründung sittlicher Normen. – MThZ XXVIII, 1977, 26–46; S. 47–54: Ermecke, Gustav: Katholische Moraltheologie am Scheideweg.

Tödt, Heinz Eduard: Versuch zu einer Theologie ethischer Urteilsfindung. – ZevEth XXI, 1977, 80–93.

Toinet, Paul: Conscience et loi objective. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 577–591.

Weber, Helmut: Der **Kompromiß** in der Moral. Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung. – TrThZ LXXXVI, 1977, 99–118.

Crespy, Georges: Pour une théologie de la **sexualité**. – EThR LII, 1977, 65–124.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Ommeslaeghe, Florent van: Une vie acéphale de S. Jean Chrysostome dans le Batopedinus 73. – AnBoll XCIV, 1976, 317–356; p. 357–386: Esbroeck, Michel van: La passion arménienne de S. Gordius de Césarée.

Cozzolino, Ciro: Origine del culto ai santi martiri **Ciro** e **Giovanni** in Oriente e in Occidente. – Jer: Franciscan Printing Pr. (1976). 269 p.; Lire 5000.

Haas, Alois M.: Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik. – FZPhTh XXIII, 1976, 304–392.

Elizondo, Fidel, OFMCap: Las constituciones capuchinas de **1608**. – Laurentianum XVII, 1976, 153–208.

Ruiz Jurado, Manuel, SJ: La espiritualidad de la **Compañía** de **Jesús** en sus Congregaciones generales. – AHSJ XLV, 1976, 233–290.

Porteman, K.: Mystiek tegenover taal en literatuur in de **17**e eeuw. Een verkenning. – OGE L, 1976, 129–147.

Altenähr, Albert: Dietrich **Bonhoeffer**, Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer. – Wü:

Echter-Verl. 1976. 284 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens VII; kart. DM 29,– [Diss., Rom. Academia Alfonsiana]

Waaijman, Kees: De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van „Ich und Du" van Martin **Buber** – Met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt. – Utrecht: Bijleveld (1976). 608 blz.

Mildenberger, Michael: Spiritualität als Alternative. – OekRu XXVII, 1977, 129–145; S. 146–157: Ulrich, Heinrich-Hermann: „Spiritualität" – oder die Frage nach der Qualität christlicher Existenz.

Rey, Karl Guido: Darauf kommt es an. Über die Selbstverwirklichung des Christen. – Mchn: Kösel-Verl. (1976). 93 S. = Reihe Doppelpunkt.

McRae, William J.: The dynamics of spiritual gifts. – GrR/Mich.: Zondervan (1976). 136 p. = Zondervan books; $ 1.75.

Sudbrack, Josef: Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1977). 176 S. = Herderbücherei MCXI; kart. DM 6,90.

Ferrada, Manuel: La experiencia religiosa en las religiones no cristianas. – REspir XXXVI, 1977, 7–29; p. 31–59: Guerra, Augusto: Experiencia cristiana, hoy: contrastes y motivaciones; p. 61–79: Burgo, Lucio del: Experiencia y vida religiosa; p. 83–91: Cordobés, José Manuel: Verificación de la experiencia cristiana; p. 93–124: Castro Sánchez, Secundino: Los sentimientos de Jesús de Nazaret; p. 125–144: Gaitán, José Damián: Experiencia y pensamiento. Reflexiones para una teología viva; p. 147–179: Maroto, Daniel de Pablo: Oración y experiencia de Dios.

Tavard, George H.: The inner life. Foundations of Christian mysticism. – NY, Paramus, Toronto: Paulist Pr. (1976). 104 p.; $ 1.65.

Staal, Frits: Exploring mysticism. A methodological essay. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1975). XIX, 230 p., 16 tabl.; $ 4.95.

Clément, Olivier: Esprit – Saint et monachisme aujourd'hui. – CCist XXXVIII, 1976, 73–94; p. 95–105: Decros, Bruno: Renouveau charismatique et communauté monastique; p. 106–133: Roberts, Augustine: Méthodes spirituelles dans la vie bénédictine hier et aujourd'hui.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Leroi-Gourhan, André: Interprétation esthétique et religieuse des figures et symboles dans la préhistoire. – ASR XXI, No. 42, 1976, 5–15; p. 17–33: Buchignani, Norman L.: The Weberian thesis in India; p. 35–56: Isambert, François-A.: L'élaboration de la notion de sacré dans l'«école» durkheimienne; p. 57–96: Tranvouez, Yvon: La fondation et les débuts de «La Vie Intellectuelle» ‹1928–1929›. Contribution à l'histoire du catholicisme intransigeant.

Gremillion, Joseph: The gospel of peace and justice. Catholic social teaching since Pope John. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1976). XIV, 622 p.; $ 15.95.

Giers, Joachim: Die Grenzen normativer Aussagen in der katholischen Soziallehre. – MThZ XXVIII, 1977, 1–25.

Miller, Glenn T.: Religious liberty in America; history and prospects. – Phil: Westminster Pr. (1976). 156 p.; $ 4.25.

Kange, Ewane: Le politique dans le système religieux catholique romain en **Afrique** de **1815** a **1960**. – Lille: Atelier Repr. des Thèses, Université Lille III; P: Champion 1976. 513 p.; F 50,– [Diss., Strasbourg]

Stivers, Robert L.: The sustainable society. Ethics and economic growth. – Phil: Westminster Pr. 1976. 240 p.; $ 5.25.

Kaiser, Otto: Der soziale Auftrag der Kirche im Spiegel seiner biblischen Begründung. – NZSTh XVIII, 1976, 295–306.

Sanks, T. Howland., SJ and Brian H. Smith, SJ: Liberation ecclesiology: praxis, theory, praxis. – ThSt XXXVIII, 1977, 3–38.

Hayoit, Pierre: Le mythe de la «politisation» de l'église catholique. – La foi et le temps N.S. VII, 1977, 3–33.

Montclos, Xavier de: De l'utopie sociale à l'exercice du pouvoir, les temps de la démocratie chrétienne. – LumVie XXVI, 1977, 5–19; p. 20–31: Portelli, Hugues: La démocratie chrétienne en Italie; p. 32–48: Chrétiens pour le socialisme de Belgique: La démocratie chrétienne en Belgique; p. 49–59: Ménudier, Henri: La démocratie chrétienne en Allemagne Fédérale; p. 60–73: Vignaux, Paul: Démocratie chrétienne en France?; p. 74–90: Richard, Pablo: La démocratie chrétienne en Amérique Latine. Etude spécifique du cas chilien ‹1938–1976›; p. 91–102: Goureaux, Guy: Pratique et théorie des démocraties chrétiennes; p. 103–117: Balducci, Ernesto: L'église des démocraties chrétiennes, une rupture nécessaire.

Harakas, Stanley S.: Orthodox Church-State theory and American democracy. – Greek Orthodox Review XXI, 1976, 399–421.

Williams, Margaret Todaro: Church and State in Vargas's **Brazil**: The politics of cooperation. – Journal of Church and State XVIII, 1976, 443–462; p. 463–490: Bruneau, Thomas C.: Church and State in **Portugal**: Crises of cross and sword.

Le Bras, Gabriel: L'église et le village. – (P:) Flammarion (1976). 289 p. = Nouvelle bibliothèque scientifique; F 50,–.

Hendriks, J. – A. L. Bijken-Hoevens: De **kerkdienst**. Sociologisch onderzoek naar opvattingen en oordeel over de kerkdienst. – Amst: Instituut voor Praktische Theologie aan de Vrije Univ. 1976. V, 188 blz. = Rapport VI; hfl 10,–.

Krise des Sozialstaats? Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1977). 136 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.

Coste, René: Analyse marxiste et foi chrétienne. – P: Éd. Ouvrières (1976). 296 p. = Collection «La vie des hommes»; F 43,–.

XIII. Kirchenrecht

Carrasco, Salvador, OP: Iglesia y Estado en **España**: ¿Una libertad imposible? – Communio IX, 1976, 131–192.

Schlosshauer-Selbach, Stefan: Staat und Kirche in **England**. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. XVIII, 363 S. = Europäische Hochschulschriften II, 153 S.; sfr 68,– [Diss., München]

Diego-Lora, Carmelo de: Poder jurisdiccional y función de justicia en la Iglesia. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1976. 184 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 450.

Lobina, Giuseppe: **Parrocchia** e **parroco** nei nuovi orientamenti post-conciliari. – Apollinaris XLIX, 1976, 418–449.

Mayer, Adalbert: Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des **Meß-Stipendiums**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1976. XXVI, 286 S. = Münchener theologische Studien III, 34; kart. DM 48,– [Diss., München]

Massimo da Crispiero: Il matrimonio cristiano. – (To:) Marietti (1976). 295 p. = Teologia attualizzata X; Lire 4500.

Huber, Josef: Der **Ehekonsens** im Römischen Recht. Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik. – R: Pont. Univ. Gregoriana Ed. 1977. 176 S. = Analecta Gregoriana CCIV = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio B, n. XXXVIII; Lire 7000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Kelly, William: Pope **Gregory II** on divorce and remarriage. A canonical-historical investigation of the letter "Desiderabilem mihi", with special reference to the response "Quod proposuisti". – R: Univ. Gregoriana Ed. 1976. XXII, 333 p. = Analecta Gregoriana CCIII = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio B, no. XXXVII; Lire 10 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Serrano Ruiz, José María: El derecho a la comunidad de vida y amor conyugal como objeto del consentimiento matrimonial: aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de la s. Rota Romana. – EIC XXXII, 1976, 32–68; p. 69–90: Fedele, P.: L'amore coniugale e la prole nel matrimonio canonico. A proposito di un recente libro [= Gutiérrez, A.: Il matrimonio . . ., Napoli 1974.]

Suárez Pertierra, Gustavo: Ambito personal de obligatoriedad de la forma canónica para contraer matrimonio. – REDC XXXII, 1976, 5–51.

Bersini, Francesco: La dibattuta questione del «Verum Semen». – MonEccl N. S. XI, 1976, 256–278.

Perturbazioni psichiche e concenso nel matrimonio canonico. – R: Officium Libri Catholici 1976. VII, 202 p. = Studia et documenta iuris canonici VII = Annali di dottrina e giurisprudenza canonica IV; Lire 16 000.

Rokahr, Ernst-Günter: Ehe ohne Treue? Die eheliche Treupflicht in der Rechtsprechung der Römischen Rota. – (Mchn:) tuduv Verlagsgesellschaft (1976). XV, 132 S.

Mörsdorf, Klaus: Das Weihesakrament in seiner Tragweite für den verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche. – EThL LII, 1976, 193–204.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Steinen, Ulrich von den: Agitation für das Reich Gottes. Ein Beitrag zur religiös-sozialen Predigtpraxis u. homiletischen Theorie bei Leonhard **Ragaz** unter bes. Berücks. seiner unveröffentl. Vorlesungsmanuskripte. – Mchn: Kaiser 1977. 182 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXVII; kart. DM 25,– [Diss., Bochum]

The new face **Evangelicalism**. An international symposium on the Lausanne Convenant. Ed. by C. René Padilla. – Lo (e.a.:) Hodder and Stoughton (1976). 282 p.; £ 1,–.

Dagras, Michel: Théologie de l'évangélisation. – (P:) Desclée (1976). 220 p.; FB 350.

Ecriture et prédication. – P: Centre Catholique des Intellectuels Français – Desclée [&] de Brouwer (1976). 179 p. = Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français LXXXIV.

Henau, E.: Hoe te preken voor de moderne mens? Recente ontwikkelingen in de homiletiek. – TTh XVII, 1977, 48–66; p. 67: Summary: Recent developments in homiletics.

Jetter, Werner: Homiletische Akupunktur. Teilnahmsvolle Notizen die Predigt betreffend. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 191 S.

Lange, Ernst: Predigen als Beruf. Aufsätze. Hrsg. von Rüdiger Scholz. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1976. 191 S.; kart. DM 22,50.

Otto, Gert: Predigt als Rede. Über die Wechselwirkung von Homiletik und Rhetorik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1976. 184 S. = Urban-Taschenbücher 628. T-Reihe; kart. DM 12,–.

Breuss, Josef: Ostern verkündigen. Entwurf einer Fundamentalkerygmatik. – (Mchn:) Kösel-Verl. (1977). 149 S.; kart. DM 24,–.

Hasselmann, Niels: Predigthilfen und Predigtvorbereitung. Exemplarische Methodenprofile deutschsprachiger evangelischer Predigtvorbereitungshilfen seit 1934 und ein Modell ihrer hermeneutischen und kommunikativen Grundfaktoren samt den sich daraus ergebenden methodischen Kategorien. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 295 S.; kart. DM 64,– [Diss., Bonn]

Cornehl, Peter: Homiletik und Konziliarität. – WissPr LXV, 1976, 490–506; S. 506–517: Steck, Wolfgang: Die Angst vor dem Text. Skizze einer homiletischen Erfahrung.

Agnew, Marie: Future shapes of adult religious education: A Delphi study. – NY, Paramus, Tor: Paulist Pr. (1976). XIV, 259 p.; $ 7.50.

Sauer, Ralph: Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben. – Düs: Patmos Verl. (1976). 207 S.; kart. DM 16,80.

Groome, Thomas H.: «Le carrefour». Un exemple d'éducation religieuse par le partage de la praxis chrétienne. – LumVit XXXII, 1977, 75–102.

Umstrittenes Lehrfach: Religion. Hrsg. von Adolf Exeler mit Beitr. von Joachim Dikow (u. a.) – Düs: Patmos Verl. (1976). 117 S. =

Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXXIII; kart. DM 12,80; [enth. u. a.:] S. 21–45: Link, Christoph: Religionsunterricht im pluralistischen Staat; S. 46–62: Pöggeler, Franz: Religionsunterricht – ein Problem für Eltern; S. 63–94: Feifel, Erich: Schüler und Lehrer im gewandelten Bedingungsgefüge des Religionsunterrichts; S. 95–117: Exeler, Adolf: Religionsunterricht zwischen Slogans und notwendigem Wandel.

Köster, Fritz: Afrikanisches Christsein. Eine religionspädagogische Herausforderung. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1977. 412 S. = Studien zur praktischen Theologie XII; kart. DM 35,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Unterkircher, Franz: Interpretatio Canonis missae in Codice Vindobonensi 958. – EL XCI, 1977, 32–50.

Goenaga, J. A.: Oración litúrgica y acciones eclesiales. – Revista agustiniana de espiritualidad XVII, 1976, 247–279.

Gamber, Klaus: Aus der Liturgie des **Regensburg**er Domes. – Der Regensburger Dom = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg X, 1976, 135–187.

Niedermeier, Hans: Über die Sakramentsprozessionen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Umgänge. – SacrE XXII, 1974/75, 401–436.

Ledit, Joseph: **Marie** dans la liturgie de **Byzance**. Préface d'Albert Martin. – P: Beauchesne (1976). 363 p. = Théologie historique XXXIX; F 99,–.

Lengeling, Emil Joseph: Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern. – Rgb: Pustet (1976). 151 S.

Hatchett, Marion J.: Sanctifying life, time, and space. An introduction to liturgical study. – NY: Seabury Pr. (1976). IX, 215 p. = A crossroad book.

Liturgie et lutte des classes. Le langage symbolique est-il apolitique? – P: IDOC France L'Harmattan (1976). 134 p. = Le Cercle Jean XXIII ‹Nantes› et Jean et Colette Guichard; F 20,–.

Schmidt-Lauber, Hans Christoph: Das eucharistische **Hochgebet** in der römisch-katholischen Kirche heute. – WissPr LXVI, 1977, 19–38.

Talley, Thomas J.: The eucharistic prayer of the ancient church according to recent research: results and reflections. – Studia liturgica XI, 1976, 138–158; p. 159–176: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: The eucharistic prayers in the Roman Catholic Church today: p. 177–185: Bergsma, Joop: Eucharistic prayer in the Non-Roman Catholic Churches of the West today; p. 186–206: Ryan, John Barry: Eucharistic prayers for contemporary men and women.

Thomas, Jean Charles: Réflexions d'un évêque devant la réforme liturgique. – MD CXXVIII, 1976, 7–25; p. 26–44: Gelineau, Joseph: La célébration liturgique en 1976; p. 45–60: Duffrer, Günther: La formation liturgique dans les diocèses et les communautés paroissiales; p. 61–75: Gy, Pierre-Marie: La réforme liturgique de Trente et celle de Vatican II; p. 76–110: Isambert, François-André: Réforme liturgique et analyses sociologiques; p. 111–115: Vergote, Antoine: Eclipse ou renouveau du sens du sacré dans l'actuelle liturgie?

Poortere, Kr. de: Pastorale begeleiding bij schuld. – TLit LXI, 1977, 3–15; p. 16–28: Tromp, Nico: Vergeving van zonden: voorrecht en verantwoordelijkheid van de kerkgemeenschap; p. 29–49: Verheul, Ambroos: Het sacrament van de verzoening door de eeuwen heen; p. 50–57: Brusselmans, Christiane: De inwijding van kinderen in het sacrament van verzoening, gezien in een bredere context; p. 58–77: D'Haese, Peter: Kennismaking met het nieuwe dienstboek voor de boete – de dienst van de verzoening; p. 73–86: Goossens, André: Persoon en gemeenschap in de vernieuwde boeteliturgie; p. 87–102: Bavel, T. J. van: Eucharistie en zondenvergeving; p. 103–111: Hollaardt, A.: De bijdrage van de herziene Quadragesima-liturgie tot de pastoraal-liturgische vernieuwing rond het sacrament van boete en vergeving; p. 112–120: Elderenbosch, P.: Het boetesacrament in de reformatorische kerkgemeenschappen.

Lentini, A.: Vetera et nova pro hymnodia liturgiae horarum propriae OSB. – Benedictina XXII, 1975, 43–71.

Lausberg, Heinrich: Der Hymnus "**Ave maris stella**". – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1976). 151 S. = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften LXI; Lw. DM 56,–.

Michel, Alain: In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine. – Lv: Publ. Universitaires; P: Vander-Oyez 1976. 412 p. = Philosophes médiévaux XX; FB 900.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Petrus Becker OSB, Abtei St. Matthias, Matthiasstr. 85, 5500 Trier; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum-Weitmar; Rev. Père Pierre Benoit OP, École Biblique 6, Rue de Naplouse, B.P. 19053, 91019 Jerusalem (Israel); Dr. Ewald Berning, Dürerstraße 1, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Norbert Brox, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. DDr. Heinrich Flatten, Overather Str. 21–23, 5060 Bensberg; Prof. Dr. Karl Forster, Heigelstr. 4, 8000 München 90; Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Christian Gnilka, Schillerstr. 10, 4401 Altenberge; Dr. Egon Golomb, Heimersfeld 79, 4272 Kirchhellen-Grafenwald; Pater Rhaban Haacke OSB, Michaelsberg, 5200 Siegburg; Prof. Dr. Bengt Häggglund, Galjevängsvägen 3, S-223 65 Lund; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, St. Albert, 5303 Bornheim-Walberberg; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Universität Regensburg, Seminar für Liturgiewissenschaft, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Pastoraltheologisches Institut der Universität, Waldegghofgasse 3–5, A-1170 Wien; Doz. Dr. Paul-Gerd Müller, Ostengasse 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 179, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Lehrstuhl für Christl. Gesellschaftslehre der Universität, Eichleitnerstr. 30, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Akad. ORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Carl-Thiel-Str. 6, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Michael Schmaus, Junkerstr. 5, 8035 Gauting; Doz. Dr. Armin Schmitt, Schlesierstr. 7, 8782 Karlstadt; Prof. Dr. Raphael Schulte OSB, Pötzleindorfer Str. 108, A-1180 Wien; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; Dr. Ludwig Volk, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Weber, Lutfridstr. 20, 5300 Bonn; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Institut für Prakt. Theologie, Lehrstuhl für Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte der Universität, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Flurweg 26, 8411 Sinzing.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Frommann-Holzboog, Stuttgart, und Aschendorff, Münster, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1977 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.