Bu V

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1977** **73. Jahrgang**

Josef Georg Ziegler: Moraltheologie — Theologie des geistlichen Lebens . . . . . Spalte 263

Exegese des AT und NT . . . . Sp. 271

D. Vetter: Sehersprüch und Segensschilderung (H. Eising)
H. W. Gilmer: The If-You Form in Israelite Law (J. Scharbert)
J. R. Lundbom: Jeremiah (J. Scharbert)
J. L. Crenshaw: Hymnic Affirmation of Divine Justice (J. Scharbert)
A. Ammassari: La religione dei Patriarchi (J. Scharbert)
P. Stuhlmacher: Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie (P.-G. Müller)
Der Tod Jesu. Hrsg. von K. Kertelge (E. Schweizer)
S. Zedda: L'escatologia biblica (K. H. Schelkle
E. Nellessen: Zeugnis für Jesus und das Wort (J. Dupont)
Jesus und Paulus. Hrsg. von E. T. Ellis und E. Gräßer (A. Sand)
F. Mußner: Theologie der Freiheit nach Paulus (A. Sand)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 283

Handbuch der Kirchengesichte. Hrsg. von H. Jedin Bd II/2 (K. S. Frank)
Ch. Wolff: Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum (J. B. Bauer)
E. Feldmann: Der Einfluß des Hortensius und des Nanichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373 (W. Geerlings)
A. D'Alès: La Théologie de Tertullien (A. Stuiber)
U. G. Leinsle: Res et Signum (C. Mayer)
J. Beran: Blahoslavená Anežka Česká (E. Valasek)
I. Backes: Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg (W. Breuning)
Raimundi Lulli Opera Latina Tomus VII (R. Haubst)
Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert. Hrsg. von R. Bäumer (J. Beumer)
Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation. Hrsg. von K. Trüdinger (B. Moeller)
B. R. Hoffmann: Luther and the Mystics (B. Hägglund)
T. H. L. Parker: John Calvin (A. Ganoczy)
H. Scholl: Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jh. (A. Ganoczy)
K. Hengst, Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618) (A. Schröer)
J. Oswalt, Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Geistlichkeit in der Ära Alexanders II (K. Ch. Felmy)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . Sp. 302

H. Bürklin: Ein Gott für Menschen (HJ. Verweyen)
K. Kienzler: Logik der Auferstehung (G. Greshake)
Theologie und Befreiung. Hrsg. von H. Bettscheider (S. Wiedenhofer)
Kirche und Befreiung. Hrsg. von F. Hengsbach und A. L. Trujillo (S. Wiedenhofer)

Pastoraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 308

F. Klostermann: Kirche — Ereignis und Institution (M. Kehl)
N. Glatzel: Gemeindebildung und Gemeindestruktur (N. Mette)
Ch. Morgenthaler: Sozialisation und Religion (N. Mette)
G. Milanesi: Religionssozialogie (P. M. Zulehner)
Pastorale Bildung. Hrsg. von A. Arens (R. Weigand)
G. Bitter: Erlösung (A. Höfer)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 317

Johannis Scoti Eriugenae: Expositiones in Ierarchiam Coelestem (W. Beierwaltes)
K. Albert: Meister Eckharts These vom Sein (L. Hödl)
R. Imbach: Deus est intelligere (L. Hödl)
W. N. Neidl: Thearchia (J. Hochstaffl)
Aktualität der Scholastik? Hrsg. von J. Ratzinger (L. Hödl)
Genf '76. Bearb. von H. Pfeifer (J. W. Mödlhammer)
Religionskritik. Hrsg. von K.-H. Weger (R. Schaeffler)
Verstehen und Verantworten. Hrsg. von F. W. Kantzenbach (P.-G. Müller)
Naturwissenschaft und Theologie. Hrsg. von H. Aichelin und G. Liedke (H. Dolch)

Hinweise . . . . . Sp. 334

W. Jetter: Homeletische Akupunktur (E. Berning)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 335

Moraltheologie — Theologie des geistlichen Lebens

Von Josef Georg Ziegler, Mainz

Im Geleitwort zur Festschrift für den Wiener Moraltheologen Karl Hörmann[1] schreibt Kardinal König: „Der faktische Atheismus, die verbreitete religiöse Gleichgültigkeit im gesellschaftlichen Bereich, bedeutet ja weithin eine Reaktion auf mangelnde Geistigkeit der Christen. Nicht einer defensiv apologetischen Theologie, nicht einer Moraltheologie, die einengt, sondern einer spirituellen Ethik gehört die Zukunft ... die Entscheidungen über unsere Welt werden letztlich auf diesem Gebiet fallen." Die dezidierte Erklärung aus dem Munde des Leiters des „Sekretariates für die Nichtglaubenden", dessen weltweite Aktivitäten bekannt sind, mag nicht wenige überraschen. Sie findet in dem Sammelband mit seinen 15 Beiträgen österreichischer Kollegen eine grundsätzliche, historische oder konkrete Erörterung.

Wenn es von Hörmann heißt: „Das Zentrum seines Denkens aber ist und bleibt die spirituelle Dimension", (s. u. Anm. 1), ist diese Charakterisierung eines Moraltheologen in unseren Tagen nicht gerade alltäglich. Der Geburtsfehler der Moraltheologie zeitigte eine bis heute verhängnisvolle Wirkungsgeschichte. Da bei der Einführung der verschiedenen exemplarischen Fassungen der „Ratio studiorum" der Jesuiten 1586, 1591 und 1599 die „Scholastiker" nicht bereit waren, einen Teil ihrer Vorlesungen über die Summa theol. des Thomas von Aquin an das neu installierte Fach der „Kasisten" abzutreten, konnten diese nur sehr verkürzt in den „normae generales" die an sich notwendige Grundlegung einschmuggeln. Der systematische „Unterbau", die heutige Fundamentalmoral, blieb stoffmäßig bei den Scholastikern. Der aszetische „Überbau" wurde dem Spiritual überlassen[2]. Erst im Zuge der 1774 erlassenen josefinischen Studienreform wurde 1776 in einem 14-Punkte-Pro-

[1] Spiritualität in Moral. Festschrift für Karl Hörmann zum 60. Geburtstag. Schriftleitung Günter Virt. — Wien: Wiener Dom-Verlag (1975) X, 245 S. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd 47. Reihe mystisch-spirituelle Theologie 2) kart.

[2] J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. Bd 17). Regensburg 1970.

UB TÜB
26. SEP. 1977

gramm, das der aufgeklärte Benediktiner F. J. Rautenstrauch unterzeichnet hat, Inhalt und Aufgabe der Moraltheologie neu umschrieben. Zu der bisherigen Materie der Behandlung der Casus conscientiae und der Sakramentenspendung wurden die Traktate De virtutibus theologicis, de actibus humanis und de iure et iustitia gemäß des im Punkt 7 dekretierten „ordo theologiae moralis" aus der „Dogmatica" in die Moraltheologie transferiert[3].

Vermutlich wurden dabei die Anregungen des Innsbrucker Moraltheologen Herculan Oberrauch OFM realisiert[4]. Diese begriffliche und stoffliche Neuordnung fand über die österreichischen Erblande hinaus im deutschen Sprachraum Anklang. Die Handbücher von J. M. Sailer und J. B. Hirscher bezeugen den davon inaugurierten „deutschen Typ" der Moraldarstellung[5]. Nach dem Rückschlag durch die neuscholastische Welle und einigen Anläufen u. a. bei F. Tillmann gelang B. Häring 1954 ein überzeugender Entwurf[6] und weltweiter Durchbruch. Die von ihm angeregte Neufassung des Selbstverständnisses der Moraltheologie wurde in das „Dekret über die Ausbildung der Priester" Art. 16 des Vaticanum II aufgenommen: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll"[7]. Eigenartigerweise fand diese „Magna charta" der katholischen Sittlichkeitslehre in der deutschsprachigen Literatur wenig Echo.

Daß gerade die theologische Komponente der Moraltheologie entgegen mancher landläufigen Meinung besonders interessiert, bezeugt die jüngste Umfrage unter den Priesterkandidaten. 66 % erwarteten im Grundkurs eine Einführung in das geistliche Leben[8]. Solange indes an den deutschen theologischen Fakultäten die „Theologie des geistlichen Lebens", die zwar in der Liturgiekonstitution Art. 16 unter den theologischen Hauptfächern (disciplinae principales) aufgeführt ist, kein Heimatrecht erhält[9], sollte ihr Anliegen wenigstens einigermaßen von den benachbarten Disziplinen wahrgenommen werden. Dazu zählt im besonderen die Moraltheologie als „das szientifische System der Pflichten und Tugenden eines Christen und der Mittel dazu", wie der „Aufklärer" Rautenstrauch unter Hervorhebung der Offenbarung als der Hauptquelle christlicher Sittlichkeitslehre vor der Vernunfterkenntnis definierte[10]. Der derzeitige Wiener Lehrstuhlinhaber vertritt mit seinem spirituell orientierten Moralkonzept ein immer wieder erhobenes Desiderat.

[3] H. Zschokke, Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien. Wien/Leipzig 1894, 41f. Wortlaut des ordo in: E. Hörhammer, Die Moraltheologie J. Laubers (1744–1810) im Zeitalter des Josephinismus. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd 42). Wien 1973, 158–163.

[4] K. H. Kleber, Gerechtigkeit als Liebe. Die Moraltheologie des H. Oberrauch OFM (1728–1808). Mainzer Habilitationsschrift 1976.

[5] Der Ausdruck stammt von J. Leclerq. J. G. Ziegler, Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie: TrThZ 71 (1962) 53.

[6] B. Häring, Das Gesetz Christi. Moraltheologie – dargestellt für Priester und Laien. München/Freiburg 1954. [8]1967. Zur Entwicklung vgl. P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance. MThSt II, 2. München 1950. J. G. Ziegler, Die Moraltheologie: H. Vorgrimler/R. van der Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd 3 (Freiburg 1970) 339: „In der Tat wirkte das vielfach übersetzte Werk Härings wie eine weltweite Initialzündung für die Neubesinnung innerhalb der Moraltheologie." Dazu trug auch die unermüdliche Vortragstätigkeit Härings in allen Kontinenten bei.

[7] B. Häring, Moralverkündigung nach dem Konzil. Theol. Brennpunkte 34. Bergen-Enkheim 1965. J. Fuchs, Moral und Moraltheologie nach dem Konzil. Freiburg 1967. J. G. Ziegler, Moraltheologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche: ThGl 59 (1969) 164–191.

[8] G. Schmidtchen (Hg), Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Studien- und Lebenssituation, Amtsverständnis, Berufsmotive, Einstellung zur Kirche und Gesellschaft. Freiburg 1975. Dazu R. Weigang, ThRv 72 (1976) 494–497.

[9] Lehraufträge für Theologie des geistlichen Lebens gibt es in Wien, Innsbruck und Eichstätt. In Mainz scheiterte die Errichtung eines Ordinariates am Widerspruch der Mehrheit der katholischen Theologen.

[10] F. St. Rautenstrauch, Entwurf zur Einrichtung der theol. Schulen in den k. k. Erblanden. Wien [2]1784, 106. Ausführlich informiert A. Wolkinger, Anton Luby (1749–1802). Ein Moraltheologe der josephinischen Zeit. Grazer Dissertation 1976.

Die Festschrift zu seinem 60. Geburtstag kreist um diese weithin unerfüllten Erwartungen. F. Loidl stellt Friedrich Wessely (gest. 1970) vor, der als Professor für christliche Philosophie und Mystik und Begründer des „Jahrbuches für mystische Theologie", prägenden Einfluß auf eine ganze Theologengeneration, darunter Hörmann, ausgeübt hat (1–18). Er verstand „Mystik als gelebtes Dogma, gelebte Moral ... mystisches Leben als die normale Krönung des christlichen Lebens" (4). Sein Anliegen führt der derzeitige Lehrbeauftragte für „Theologie der Spiritualität", J. Weismayer weiter. Im Anschluß an römische Verlautbarungen stellt er die Frage: „Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität?" (59–77). Soll die theologia spiritualis als Background alle theologischen Disziplinen beseelen oder soll sie als eigene Disziplin ihre Anliegen vertreten? Im Rahmen einer Begriffsbestimmung von Spiritualität, Aszetik und Mystik wird Spiritualität als das sakramental vermittelte „Eintreten in die ‚Lebensform' Christi ... als personale Begegnung mit dem Du Gottes" (64f) charakterisiert. Die angesprochene ontische und ethische Komponente bedingen einander. Die skizzierten Deutungsversuche von L. Bouyer, H. U. v. Balthasar, J. Sudbrack, B. Fraling und F. Ruiz-Salvador konvergieren in der „Vieleinheit von Spiritualität. Die eine Spiritualität des Evangeliums muß in den konkreten Individualitäten ... gelebt werden" (72). Im „Dekret über das Laienapostolat" Art. 2 gelang die Formulierung: „Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung (diversitas ministerii sed unitas missionis)".

Über die Ortsbestimmung der Spiritualität im Gesamt der theologischen Fächer herrscht keine Übereinstimmung. Sie als disciplina auxiliaris der Moraltheologie zu etablieren, wie es die „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis" von 1970 vorschlägt, wäre ein Rückschritt. Sie als „die subjektive Seite der Dogmatik" (Balthasar) oder als „theologische Anthropologie der Erlösten" (Rahner) mit Dogmatik und Moraltheologie in ein einheitliches Fach „Systematik" zu integrieren, ist nicht praktikabel. Dies gilt auch gegenüber dem Vorschlag, in ihr als „Querschnittswissenschaft" (Sudbrack) den existentiellen Ertrag aller anderen Disziplinen abschließend zusammenzufassen. „Vielmehr sollte Theologie der Spiritualität Grundfragen christlicher Existenz mit Blick auf die konkrete Realisierung auf dem Hintergrund der spirituellen Erfahrung in der Kirche behandeln. Der Blick in die Geschichte christlicher Spiritualität kann helfen, das Leben in Christus heute zu leben" (77)[11]. Dies scheint mir eine realistische Zielsetzung. Vorausgesetzt ist das Selbstverständnis der Moraltheologie als Tugend- bzw. Vollkommenheitslehre. Moraltheologie stellt die gnadenermöglichte Entfaltung des sakramental vorgegebenen „Seins in Christus" zu einem ethisch aufgegebenen „Leben in Christus" systematisch dar. Das Fach „Theologie des geistlichen Lebens" – diese Bedeutung empfiehlt sich – führt die dogmatische und moraltheologische Grundlegung christlichen Glaubens weiter, indem sie kritisch die verschiedenen Formen seines Vollzuges an historischen Modellen christusförmiger Gestaltungen (in den verschiedenen geistlichen Schulen[12]) und Gestalten[13] veranschaulicht. Auch dadurch realisiert sich im Lehrangebot des theologischen Fächerkanons der viel beredete Weg von der Orthodoxie zur Orthopraxie.

Aktuelles Interesse wecken die Beiträge von J. Messner „Zur ethischen Grundlagen- und Normendiskussion" (17–31) und von A. Laun „Zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik" (33–58). Der Altmeister der christlichen Sozialethik versucht den Aufweis, „wie sich eine induktiv-ontologische anstelle einer metaphysisch-deduktiven Grundlegung der Ethik denken läßt. Wir gehen nicht von einem Begriff der menschlichen Natur aus, sondern von ihrer Wirkweise, wie sie in den unmittelbaren Erfahrungsbereich des Menschen fällt" (18). Beim Streben nach Selbstverwirklichung, der ersten Grunderfahrung, „sieht die überlegende Vernunft ein, daß die in Frage stehenden Verhaltensweisen allgemein und notwendig Geltung haben müssen, weil nur dann für alle ein Leben nach den Forderungen vollmenschlichen Seins verbürgt ist". Die elementaren sittlichen Vernunfteinsichten bestehen demnach „in synthetischen Urteilen a priori ... d. h. in erfahrungsbedingten aber dann der überlegenden Vernunft unmittelbar einsichtigen Erkenntnissen" (20). Fälschlicherweise würden sittliche Urteile als analytische Ableitungen aus Begriffen z. B. morden =

[11] B. Fraling, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität: ZkTh 92 (1970) 189 bestimmt christliche Spiritualität als „die geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz, in der sich das Leben des Geistes Christi in geschichtlich bedingter Konkretion ausprägt".

[12] L. Bouyer, Histoire de la spiritualité chrétienne I–IV. Paris 1960–1965. A. D. Tanquerey. Grundriß der aszetischen und mystischen Theologie. Paris/Tournai/Rom 1935. M. Viller begründete 1932 DSAM.

[13] Vgl. Die Veröffentlichungen von W. Nigg über vorbildhafte Zeugen christlichen Lebens.

unrecht töten als tautologisch diffamiert. „Die ethische Theorie hat dieses (durch die Wirkweise des menschlichen Seins bedingtes normatives) Verhaltensmuster als Tatsache zu registrieren, sie braucht es nicht aus begrifflichen Vorgegebenheiten zu deduzieren" (22). Entgegen „dem ersten Prinzip eines jeden Positivismus", daß das Sollen nicht aus dem Sein abgeleitet werden könne, gelte: „Tatsächlich ist der Schritt vom Sein zum Sollen für das erfahrungs- und wirklichkeitsnahe Denken logisch unausweichlich" (21)[14]

Die „gesamtmenschliche Einsicht ‚manifestiert sich' in der Menschenwürde als einer allem menschlichen Rechts- und Gesetzgebungswillen vorausgehende (präpositive) Gegebenheit" (23). „Im Bekenntnis zur Menschenwürde als Grundnorm mit absoluter Geltung" kann „die theoretische Ethik eine Art gesetzlichen Willen" sehen, eine Norm, „die nicht über die sittliche Autonomie hinausgeht, aber den Schritt zu einer theonomen Begründung zuläßt durch eine transzendente Sinnbeziehung der Menschenwürde" (24). Aus der Menschenwürde als dem Kriterium der Sittlichkeit ergibt sich das „Gemeinwohl im Sinn der Verpflichtung zur Erstellung einer gesellschaftlichen Ordnung, die allen eine menschenwürdige Existenz ermöglicht" (28). In individualethischer Sicht zeigen sich für die ethische Normfindung unmittelbar zwei Imperative: „Wachsamkeit gegenüber der Trübung der Wahrheitserkenntnis und Wachsamkeit gegenüber lähmenden Einflüssen auf die innere Freiheit" (29).

Ein zweiter Erkenntnisschritt nach der generell gültigen Grundlegung zielt auf eine bestimmte Handlungsanweisung. Dafür ist das Einzelgewissen zuständig. „Weder die Vernunft allein noch die Situation allein kann eine konkrete Norm begründen, immer ist das Vernunfturteil durch die Situation ebenso beansprucht wie durch das Ziel der Selbstverwirklichung des Menschen" (30). „Sache der Ethik ist es, für die individuelle Gewissensentscheidung Orientierungshilfen zu bieten ... Ethik wird daher immer auch Gesetzesethik sein, dies schon deswegen, weil sie die für die Selbstverwirklichung des Menschen schlechthin verbindlichen Wahrheiten darzulegen hat." Die Verantwortungsethik des einzelnen tritt komplementär hinzu. „Dazu wird die Ethik Wege zum Teil erst zu finden haben, weil die Gewissensbildung bisher vorwiegend als Instruktion im Sinne einer Gesetzesethik mit festen Normen verstanden wurde und nicht auch als Ermutigung zur Normfindung des Menschen in eigener Verantwortung" (31).

Die ausgewogenen Ausführungen Messners stellen in dem schwierigen Gespräch über die Autonomie der Ethik und die Existenz absoluter ethischer Normen (besser Prinzipien von primum capere) einen klärenden Beitrag bereit[15]. Im ethischen Bereich ist der Begriff „autonom" mehrdeutig. Er kann die Autonomie des sittlichen Sollens als Objekt der Ethik meinen. Ethik steht als Wissenschaft „in sich", unabhängig von weltanschaulichen, ästhetischen oder metaphysischen Aprioris. Das sittliche Sollen ist weder ein Produkt gesellschaftlichen Zusammenlebens noch psychologisch erklärbarer Erlebnisse oder Selbsteinreden. Auch nach Messner zeigt es sich als erfahrungsunmittelbares Datum. Die Autonomie des Objekts der Ethik begründet die Autonomie der Ethik als Wissenschaft. Darüber handelt die Metaethik[16]. Sittliche Autonomie kann daneben die Autonomie des Subjektes d. h. der Person meinen, grundsätzlich der Freiheit, konkret deren Freiheit im Bereich sittlichen Handelns. Allein letztere steht zur Debatte.

Es ist Messner beizustimmen, daß in der Gewissensbildung des einzelnen die herkömmliche Moraltheologie einen Nachholbedarf hat. Sie befaßte sich fast ausschließlich mit der Findung und Begründung von präzisen Verhaltensregeln. Dabei wurde zu wenig zwischen absoluten abstrakten Prinzipien und konkreten relationalen Normen unterschieden. Folglich wurde der dem einzelnen zustehende Entscheidungsraum bei der konkreten Anwendung der Prinzipien in einer zwar gut gemeinten, aber zu dezisionistisch verstandenen Kasuistik über Gebühr eingeengt. Der nunmehrigen Akzentverlagerung „vom Gesetz zum Gewissen" muß allerdings eine Bewegung „von den Normen zum Prinzip" korrespondieren, will man nicht in das andere Extrem fallen und das Gewissen überfordern. Con-crescere heißt zusammenwachsen. Im Gewissensentscheid wächst ein ethisches Prinzip mit einer existentiellen Befindlichkeit zusammen. Diese Kooperation erfordert, wie Messner überzeugend darlegt, eine Orientierungsmöglichkeit an Prinzipien, für deren Aufweis die ethische Fachwissenschaft zuständig ist (21). Der Moraltheologie stellt sich die dringende Aufgabe, die absoluten abstrakten Prinzipien so weit möglich vorurteilsfrei und deutlich von konkreten relationalen Normen abzuheben. Die sich im öffentlichen Interesse vorschiebende Grundwerte-Diskussion[17] wird von den Moraltheologen eine diesbezügliche Stellungnahme anfordern, der sie sich nolens volens nicht entziehen können[18]. Die von Messner vorgeschlagene induktive Form einer Seinsethik kann dazu hilfreich sein.

Eng verknüpft mit dem Problem sittlicher Grundprinzipien ist die Thematik „zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik". A. Laun kommt mit Thomas von Aquin[19] zum Schluß: „Abgesehen von einer unsichtbaren, überall wirksamen Gnade scheint es kein Proprium einer spezifisch christlichen Ethik zu geben" (41). Gnade sei zwar der empirischen Erfahrung, aber nicht dem individuellen Erlebnis unzugänglich. Schon deshalb könne nur „analog von materialer Gleichheit von naturrechtlicher und christlicher Ethik gesprochen werden" (44). „Rein naturrechtliche Liebe und christliche Caritas sind nach Schüller nicht univok, sondern per analogiam ‚Liebe' zu nennen" (46). Außerdem empfange der sittliche Akt seine Eigenart vom intentional angezielten Objekt. Durch die Offenbarung würde das Objekt sittlichen Handelns, sei es Gott oder der Mensch, in einem neuen Lichte gesehen. „Darum ist es falsch, wenn H. Küng (Christ sein, S. 539) meint, ‚Handeln aus Liebe ... – das können schließlich auch andere' ‚So' wie der Christ können es die Nichtchristen wirklich nicht" (48).

Als „Merkmal einer spezifisch christlichen Ethik" wird neben der eschatologischen vor allem die responsorische Struktur herausgestellt. „Grundsätzlich wird man sagen dürfen, daß diese Veränderungen nicht im Bereich der äußeren Handlung, sondern immer im Bereich der qualitativen Eigenart des sittlichen Aktes zu suchen sind, wobei die neue innere Einstellung sich natürlich auch im Bereich der Handlung bemerkbar machen wird" (56). Es geht Laun um das qualitative magis in Absetzung von einem quantitativen plus. Seine engagierten Ausführungen erfahren neuerdings eine exegetische Vertiefung[20]. Danach fungiere das Hauptgebot der Liebe als oberstes Kriterium. Da es das sittliche Tun und den Lebensbereich der von Gott ausgehenden und auf ihn hinführenden Liebe einbeziehe, gebe es diesem eine spezifische Gestalt. „Insofern geht es bei der christlichen Ethik nicht nur um eine eigene Begründung und eine spezielle Motivierung, sondern es handelt sich um eine auch materialiter eigenständige Ethik" (s. u. Anm. 20, S. 40). Das „Neue" der neutestamentlichen Sittlichkeit beschränkt sich entgegen manchen Behauptungen im Gefolge evangelischer Stimmen bei genauerem Hinsehen nicht auf ein formale tantum. Neben Hahn bringen z. B. B. Fraling oder W. Schrage dafür gute Gründe bei[21].

Für eine spirituell ausgerichtete Moraltheologie sind Diskussionen um die Begründung der Sittlichkeit und ihrer Prinzipien wie um die Klärung des Propriums einer christlichen Sittlichkeit von fundamentaler Bedeutung. Es geht um die Relevanz von Person und Heilswerk Jesu Christi. Auf den christozentrischen Ansatz wies Hörmann bereits 1951 in seiner Habilitationsschrift „Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogmatik und Sitte bei den Apostolischen Vätern" hin. Die nach dem ersten Weltkrieg in den Blick genommene paulinische Christusmystik[22] hatte dazu einen guten Einstieg abgegeben. Das paulinische Indikativ-Imperativschema fußt auf der sakramentalen

[14] Unter naturwissenschaftlichem Aspekt bestätigt H. Sachsse, Technik und Verantwortung. Freiburg 1972, 31: „Der Positivismus leugnet eine gegenseitige Abhängigkeit von Ethik und Erkenntnis, der bestreitet den sogenannten ethisch-kognitiven Zusammenhang ... aber kybernetisch gesprochen läuft vom Erkennen eine Rückkopplung zum Wollen".

[15] Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971. B. Stöckle, Grenzen der autonomen Moral. München 1974.

[16] Vgl. die verschiedenen Aufsätze von H. Juros und T. Styczen, z. B. Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik: Theologische Berichte 4. Zürich 1974, 98–108.

[17] Vgl. die fortlaufende Dokumentation in der Herder-Korrespondenz im Anschluß an „Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Stellungnahmen von Helmut Schmidt, Helmut Kohl und Werner Maihofer": HK 30 (1976) 356–366. Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück. Ein Wort der deutschen Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft vom 7. 5. 1976. Bonn 1976.

[18] Die z. Z. forcierte Propagierung einer utilitaristisch-teleologischen Normtheorie (Wertvorzugsregel) als sozusagen universales reflexes Prinzip bei der Urteilsbildung des Gewissens gibt nicht die erwartete Antwort. Vgl. Concilium Heft 12 (1976) mit Beiträgen über das Thema: „Werteinsicht und Normbegründung".

[19] Thomas von Aquin, Summa theol. I, II, 10, 8, 1.2: „Principalitas legis novae est gratia spiritus sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante ... Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo aut prohibendo, nisi sacramenta."

[20] F. Hahn, neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik: TrThZ 86 (1977) 31–41.

[21] B. Fraling, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen: ThGl 63 (1973) 81–105. W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh 1961.

[22] A. Wickenhauser, Die Christusmystik des Apostels Paulus. Freiburg 1929. ²1956 (Lit.).

Begründung der christlichen Existenz[23]. Diese war zwar immer wieder mehr oder weniger folgerichtig in die Moraltheologie integriert worden (Sailer, Hirscher, Jocham)[24].

G. Virt kann auf verblüffend aktuelle Äußerungen K. Werners aufmerksam machen, der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in St. Pölten und Wien „Christliche Ethik ... auf dem Boden der Heilswirklichkeit" darlegte (88). Das Ineins von christologischer und ekklesiologischer Grundstruktur bezeugt sein Satz, der an die Kirchenkonstitution des Vaticanum II Art. 1 erinnert: „Zufolge seines Einsseins mit dem göttlichen Vater ist Christus der causale Mittler der Liebeseinigung der Glaubenden mit Gott und untereinander" (90). Theonomie und Autonomie seien durch den Sündenfall auseinandergetreten, weshalb die „absolute Relativität des Menschen zu Gott ihr notwendiges Korrelat in der relativen Absolutheit der sittlichen Kreatur hat" (95). „Im teleologischen Prozeß wird der Grund, von dem das Leben ausgeht, zum Ziel" (96).

M. Krautwig und G. Ermecke schlugen neuerdings vor, die Realisierungsformen sakramentaler Christusgleichgestaltung zum Strukturprinzip der Moral zu machen[25]. A. Auer hat einen diesbezüglichen „Versuch eines Systems der Moraltheologie" vorgelegt und in seiner Würzburger Zeit durchgeführt[26]. In Mainz wird eine heilsgeschichtlich konzipierte Moraldarstellung vorgetragen, wobei die Befähigung und darin eingeschlossen Beauftragung zum christusförmigen Handeln aufgrund von Taufe, Firmung und Weihe diskursiv entfaltet wird[27]. Es kommt darauf an, daß der Christ Christus in sich wirken läßt zur Verherrlichung des Vaters. Die perfectio sui wird überhöht zur gloria Dei. Eine derartige „Gnadenmoral", sicher eine Möglichkeit christlicher Moraldarstellung, hat als letzthinniges Moralprinzip das paulinische „in Christus". Ausgangspunkt und Ziel des sittlichen Handelns des Erlösten ist nicht eine nova disciplina oder nova doctrina sondern die nova creatura (2 Kor 5,17. Gal 6,15). Sie deputiert zur Agape, die die Grundbeziehungen zu Gott, dem Nächsten und zu sich selber durch das polare, nicht polarisierte Spannungsverhältnis von Gottes-, Nächsten- und Selbsthilfe optimal verwirklicht.

Der evangelische Systematiker W. Dantine stellt in seinem Beitrag „Spiritualität und Politik. Überlegungen zu einem vergrängten Aspekt politischer Ethik" (101–117) an. „Überall ist das pneumatologische Problem als Frage des einzelnen glaubenden Individuums behandelt worden" (104). Doch habe es mit dem menschlichen Existenzvollzug in der „neuen Schöpfung" zu tun, wozu das Feld der Gesellschaft und Politik gehöre. „Dann aber verlieren die großen und unaufgebbaren theologischen Stichworte der Pneumatologie, wie Berufung, Erleuchtung, Heiligung und Erneuerung ihre herkömmliche Einschränkung auf ausschließlich religiöse Erlebnisprozesse" (115). Sie führten zu einer „Weltdiakonie des Glaubens" (116).

In die „Sauberkeit der Gedankenführung" thomanischer Argumentation führen F. M. Schmölz in seinem Bericht „Über die Hoffnung" (119–125) und R. Bruch in seiner Abhandlung „Über das Wesen der schweren Sünde nach der Lehre des hl. Thomas" (139–156). Sie zeigen, welche zeitnahen Auskünfte geschichtliche Forschungen beinhalten, wenn sie gekannt und beherzigt werden. Unter den übrigen um Einzelfragen kreisenden Beiträgen wie der Euthanasie (H. Rotter), der Sonntagsfeier (F. X. Pettirsch), der elterlichen und ehelichen Sendung (B. Kuhn und K. Böcklinger) und Nietzsches Wertverständnis (F. W. Pressler), sei auf R. Weiler „Arbeit: Fluch oder Utopie? Zur Sinngebung der menschlichen Arbeit" (127–137) hingewiesen. „Die Abschaffung der Arbeit als solche statt ihrer Vermenschlichung ist weder menschlich noch christlich, ob nun für einzelne, für Klassen oder auch für alle als Ziel" (136). P. M. Zulehner, „Priesterliche Spiritualität. Bemerkungen zu den Ergebnissen der österreichischen Priesterbefragung" (167–189) untersuchte die Rolle bestimmter Spielarten von Spiritualität im Leben der Priester. Bei der Verarbeitung von Konflikten stünden spirituelle vor sozialen Hilfen (180). Die Erneuerung priesterlicher Spiritualität fordere eine Ergänzung der überkommenen mehr statisch stabilisierenden Vollzugsform, die auf dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes basiere durch eine mehr dynamisch-reformerische Haltung, wonach Gottes Geist die Freiheit des Menschen trage (189).

Die Festschrift zeigt die weitgefächerte Potenz der österreichischen Moraltheologen. Sie stellt ein zwar verbal immer wieder angemahntes, aber real selten angegangenes Desiderat in die Mitte: die Verbindung von Lehre und Leben in der christlichen Theologie, näherhin Moraltheologie und der Theologie geistlichen Lebens. Damit bietet sie eine not-wendigen Dienst an.

Christusförmige Spiritualität ist gefordert angesichts des „existentiellen Vacuums"[28], das die Menschen unserer Tage in östlichen Meditationspraktiken Zuflucht suchen läßt. „Daraus entsteht die entscheidende Frage: Stellt Zazen den Anspruch, eine mystische Gebetsform zu sein, oder ist Zazen ein Übungsweg dahin, den jeder gehen kann, der dazu entschlossen ist?[29]" Kann die geistige transzendente Gottesvorstellung im Westen mit der kosmischen immanenten des Ostens in der meditativen Versenkung in eine höhere Einheit zurückgeführt werden[30]? Sicherlich sind „loslösende Praktiken" ein gemeinsamer Ausgangspunkt. Allerdings weiß der Christ aus der Offenbarung, daß Gott zu erst den Menschen sucht und liebt und nicht umgekehrt (1 Joh 4,10). Weil überdies „Er für uns sein Leben eingesetzt hat, sind auch wir es schuldig, für die Brüder das Leben einzusetzen" (1 Jo 3,16). „Der Maßstab, an dem der Christ (der Mensch überhaupt) in Gottes Gericht gemessen wird, ist seine Gottes- und Nächstenliebe und nicht der Grad seiner religiösen Erfahrung."[31] Christsein basiert auf der gnadengetragenen Ermächtigung, das Leben aus Christus auf Christus hin zu führen. „Gott wollte ihnen zeigen, wie reich die Herrlichkeit ihres Geheimnisses inmitten der Heiden ist: Christus in (unter) euch, der Grund eurer Hoffnung auf Herrlichkeit" (Kol 2,27). Diese Besonderheit christlichen Daseinsverständnisses ist Ausgang, Weg und Ziel des im Programmspruch Jesu angekündigten „denket um und glaubet" (Mk 1,15 Par). Wie Christus leben zu wollen, wäre zu wenig. Es kommt darauf an, in Christus wie Christus zu leben. Darum führt jede unbedachte Vorbetonung aszetischer Techniken in egoistische Selbstbefriedigung und weg von Gott. Auf dieses Zurechtrücken muß auch gegenüber manchen undifferenzierten Anpreisungen gruppendynamischer Veranstaltungen in Fortbildungskursen für Priester und Ordensleute und Gläubige aufmerksam gemacht werden[32].

Es läßt aufhorchen, daß in den evangelischen Kirchen ähnliche Überlegungen angestellt werden. Bischof Class hat als neugewählter Ratsvorsitzender der EKD in seinem Einführungsbericht eine „Art Umkehrung der Expansion" gefordert: „Wir müssen uns wieder auf das konzentrieren – und darin sieht der Rat eine Leitlinie –, was die Kirche zur Kirche und den Christen zum Christen macht[33]." In einem Gespräch zwischen VELKD mit Vertretern der Konferenz bekennender Gemeinschaften war ein Hauptthema „die Anwendung gruppendynamischer Methoden in der kirchlichen Arbeit, die von den Evangelikalen als Versuch der Selbsterlösung des Menschen kritisiert wird"[34].

Wie dem auch sei: Das Bild zählt mehr als der Rahmen, der Inhalt mehr als das Gefäß. Aber beide bedingen einander. Das Gesetz der Polarität, der Spannungsmitte erweist sich als durchgehendes Gesetz jedweden Lebens, auch des geistlichen Lebens. Daß dabei der Schwerpunkt auf dem Wirken des dreipersönlichen Gottes liegt[35] und daß dieser entscheidend unterscheidende biblische Sachverhalt in der theologischen Wissenschaft zum Ausdruck kommen muß, daran ständig zu erinnern,

[23] L. Nieder, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den Paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur Paulinischen Ethik. MThSt I, 12. München 1956.

[24] H. Weber, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 13. Regensburg 1966.

[25] N. Krautwig, Sittliche Tugend und Sakrament. Wissenschaft und Weisheit 9 (1942) 100–109. G. Ermecke, Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral: Th. Steinbüchel – H. Müncker (Hg), Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann. Düsseldorf 1950, 35–48.

[26] A. Auer, Anliegen heutiger Moraltheologie. ThQu 138 (1958) 305f.

[27] J. G. Ziegler, La morale du chrétien – la morale de Jesus Christ: La table ronde 250. Paris 1968, 144–156.

[28] V. Frankl, Der Wille zum Sinn. Bern 1972.

[29] H. M. Enommiya-Lassalle, Zen-Meditation. Zürich o. J. 162.

[30] C. v. Korvin-Krasinski OSB, Die west-östliche Transzendenz- und Immanenzfrage und die religiöse Krise der Gegenwart: G. Stephenson (Hg), Der religiöse Wandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Darmstadt 1976, 196f.

[31] H. U. v. Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik: W. Beierwaltes – H. U. v. Balthasar – A. M. Haas, Grundfragen der Mystik. Kriterien 33. Einsiedeln 1974, 66.

[32] Vgl. das von H. Günther, C. u. R. Willeke erstellte Gutachten: Die gruppendynamische Bewegung in Kritik und Selbstkritik: IBW-Journal 15 (1977) 3–19.

[33] H. Beckmann, Das andere Profil der Synode: Rheinischer Merkur v. 14. 11. 1975 S. 21.

[34] HK 31 (1977) 162.

[35] Inwieweit die charismatischen Bewegungen mit ihrem Insistieren auf enthusiastische Erfahrungen und Gemeinschaft als Ferment christlicher Spiritualität wirksam werden, wird sich erweisen. J. Ratzinger, Zur theol. Grundlegung der Kirchenmusik: Klerusblatt 55 (1975) 306 betont, daß im Unterschied zur platonisch-plotinischen Vergeistigungslehre auch der Körper samt den Sinnen in die Lebensmacht des Geistes Christi aufgenommen werde und nicht in der Ekstase der Geist in die Sinne. „Die Vergeistigung der Sinne ist die wahre Vergeistigung des Geistes" und nicht die erfahrene Versinnlichung des Geistes. Zum Unternehmen, das Wirken des Hl. Geistes zu verdeutlichen vgl. H. G. Koch, Neue Perspektiven der Theologie des Hl. Geistes? Zu einigen Versuchen einer zeitgerechten Pneumatologie: HK 30 (1976) 456–462.

rechtfertigte bereits ein eigenes Fach „Theologie des geistlichen Lebens".

Neben dem erwähnten Aufzeigen verschiedener Realisierungsmöglichkeiten gnadenermöglichter christusförmiger Lebensgestaltung gehört zu ihrem Aufgabenbereich die kritische, systematische Auseinandersetzung mit außerchristlichen Vollkommenheitsvorstellungen und -bestrebungen, seien sie religiöser (antiker, östlicher, afrikanischer) oder außerreligiöser (humanistischer, psychologischer, politischer) Provenienz. Auch die Beurteilung psychoanalytischer sowie parapsychologischer Deutungen gehört hierher[36]. Ein einziger Lehrstuhl scheint ob der anstehenden Aufgaben bereits überfordert. Kurzum: Wenigstens an einigen theologischen Fakultäten empfiehlt es sich, trotz des derzeitigen restriktiven Kurses ein eigenes Fach „Theologie des geistlichen Lebens" einzurichten. Allein der deutsche Sprachraum macht hierin eine Ausnahme. Lehraufträge oder Zeitschriften[37] und Monographien können bei aller Anerkennung ihres verdienstvollen Einsatzes diese Lücke nicht in der wünschenswerten Weise ausfüllen. Eine spirituell ausgerichtete Moraldarstellung, wie sie in Wien durchgeführt wird, kann ebenfalls für sich allein nur einen, wenn auch grundlegenden Teilbereich abdecken. Auf den diesbezüglichen, gerade in unserer Umbruchszeit besonders spürbaren Mangel des theologischen Lehrangebotes aufmerksam gemacht zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der kenntnis- und erkenntnisreichen Wiener Festschrift „Spiritualität in Moral".

[36] N. Eckert u. J. Scharfenberg (Hg) Psychoanalyse und Religion. Darmstadt 1977 mit umfassender Bibliographie. E. R. Gruber, Einstellungen österreichischer Theologen zur Parapsychologie: ZkTh 90 (1976) 400–421.

[37] Hingewiesen sei auf die unersetzbare Funktion der Zeitschrift „Geist und Leben" (seit 1947), früher „Zeitschrift für Askese und Mystik". Würzburg 1926 ff. Vgl. das französische Pendant: La vie spirituelle (Ligugé, Juvisy) Paris 1869ff.

Vetter, Dieter: **Seherspruch und Segensschilderung.** Ausdrucksabsichten und sprachliche Verwirklichungen in den Bileam-Sprüchen von Numeri 23 und 24. – Stuttgart: Calwer (1974). 151 S. (Theologische Monographien 4) kart. DM 26.–

Die Bileamsprüche von Num 23 u. 24 werden vom Vf. als eigene Form der „Sehersprüche" bestimmt. Da „im Blickfeld der Sprüche ... die Daseinsweise des wandernden Verbandes liegt" (58) entscheidet er sich für eine entsprechend frühe Entstehung, die er auch durch die altertümliche Sprache bewiesen sieht (29). Dementsprechend setzt er die noch nicht ganz unproblematischen Erkenntnisse über die nordwestsemitische Grammatik zur Verbesserung und Deutung der Sprüche ein und rechnet mit Textänderungen aus alter Schreibweise.

Am Anfang der Behandlung jedes der sechs Sprüche steht deren Übersetzung, und zwar aufgrund des vom Vf. rekonstruierten Textes. Änderung der Reihenfolge der Verse, Konjekturen unter möglichster Wahrung des Konsonantentextes usw. ergeben je Spruch Gedankengänge, die an sich deutlicher sind als nach bisherigem Verständnis. Erwünscht wäre freilich, man fände auch den rekonstruierten hebräischen Text, da es nicht leicht ist, sich diesen aus den Anmerkungen, die ihn begründen, vorzustellen.

Der textkritischen Untersuchung folgt ein eingehender Kommentar, wozu die bisherige Forschung in einer Unmenge von Anmerkungen (84–134) berücksichtigt und kritisch gewürdigt wird. Am Schluß der Kommentierung jeden Spruches wird er nach Aufbau und Redeform aufgegliedert, damit die sinnvolle Abfolge der Aussagen offenbar wird.

In einem zweiten Teil der Arbeit geht es um die in den Sprüchen wirksamen Vorstellungen. Daß darin das Motiv der Landverheißung fehlt, paßt sicher zu der „Daseinsweise des wandernden Verbandes" (58) und zeigt nach V. die „Stämmegruppe vor der Landnahme" (61). Ist es aber nicht zuviel gefunden, wenn sogar die Situation „zwischen dem ersten erfolglosen Versuch Angehöriger der aramäischen Wanderungswelle" und „ihrem zweiten Unternehmen, ... nach älteren Einwanderungsgruppen als jüngste Kulturland in Palästina zu finden", dabei aus 24, 23f. herausgelesen wird?

In einem dritten Kapitel der Arbeit geht es um „die formsprachliche Verwirklichung in den Sprüchen" (66ff), wo deren Aussageablauf subtil analysiert wird. Man hat allerdings den Eindruck, daß das Ringen um die Begriffe der Verbalisierung nicht nur für den Autor der Sprüche Bileams ein Problem ist, sondern auch für Vf. Muß etwa das Element „Handlung" in Zusammenhang mit jedem Geschehen so „verbalisiert" werden, daß Formulierungen wie „Sprachhandlung", „Fragehandlung", „Ausrufehandlung", sogar „verbalisierte Verwunderung" usw. (71) dabei herauskommen, wo richtig verstanden „Sprechen", „Frage", „Ausruf" usw. genügt hätten? Überhaupt ist es in diesem Abschnitt auch für den Fachmann nicht leicht, den Ausführungen des Vf. zu folgen. Man wird manchen Satz zweimal lesen müssen, was sich aber lohnt, wie man in Zukunft die Ausführungen von V. zu den Bileamsprüchen nicht wird übergehen dürfen.

Ob man allerdings in der weiteren Diskussion, die über Num 23f. so leicht nicht am Ende ist, die Ergebnisse von V. als endgültig annehmen wird, bleibt die Frage. Vielleicht wird mancher Leser – und es sind dem Buch viele Leser zu wünschen – zuerst nachschauen, wie es um den „Stern aus Jakob" Num 24,17 steht, wo V. übersetzt: Jakobs Sterne herrschen und die Stämme Israels erheben sich" (44). V. bezieht sich dabei auf W. F. Albright. Sicher kann er für sich geltend machen, daß seine Übersetzung „sich auch sinnvoller in die Aussagen aller Bileam-Worte" einfügt (46). Er wird aber kaum allgemeine Zustimmung finden, daß 24,17a „aber nicht jetzt" und „aber nicht nahe" „nicht Ankündigung eines kommenden Geschehens" seien (48). Das Mem vor Jakob beseitigt er dadurch, „daß MT ein ursprünglich enklistisches -m zwischen Nomen regens und Nomen rectum als präfigierte Partikel min mißverstanden" sein soll (44). Dabei übersieht er nicht die den pluralen Subjekten zweimal vorangestellten Singulare der Verben, worin er mit Recht keine Schwierigkeiten findet. Ist es aber wahrscheinlich, daß das den beiden von ihm angenommenen Pluralen folgende Verbum immer noch in Singular stehen kann, wozu man die Erklärung vermißt?

Daß 24,17a die Verben nach herkömmlichem Verständnis ein Suffix der 3. Pers. Sing. tragen, also auf eine Einzelpersönlichkeit hinweisen, dazu werden Num 23,9.19 herangezogen und dort wie 24,17a ein Nun energicum ohne Suffix angenommen (11.17). Wenn für diese Erklärung die „Beziehungslosigkeit der Suffixe" geltend gemacht wird, so darf man doch wohl rückfragen, ob denn eine Beziehung von Num 23,9a auf 23,9b unmöglich ist und ob die „Beziehungslosigkeit" nicht erst durch das Verständnis des Textes bei V. herbeigeführt wird. Ferner wird man sich auch mit Num 24,23f. und dem wesentlich anderen Verständnis als bisher auseinandersetzen müssen, vor allem auch deshalb, weil so viel an diesem neuen Verständnis aufgehängt wird, vgl. oben.

Es sei abschließend nochmal versichert: Es handelt sich hier um eine interessante und wichtige Arbeit.

Münster Hermann Eising

Gilmer, Harry W.: **The If-You Form in Israelite Law.** – (Missoula, Montana): Scholars Press for The Society of Biblical Literature (1975). VIII, 139 S. (SBL Dissertation Series 15) kart. $ 4.20

Lundbom, Jack R.: **Jeremiah.** A Study in Ancient Hebrew Rhetoric. – (Missoula, Montana): Society ob Biblical Literature and Scholars Press 1975. XIV, 195 S. (SBL Dissertation Series 18) kart.

Crenshaw, James L.: **Hymnic Affirmation of Divine Justice.** The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament. – (Missoula, Montana): Scholars Press für The Society of Biblical Literature (1975). XII, 178 S. (SBL Dissertation Series 24) kart. $ 4.20

Diese drei Dissertationen haben trotz aller Unterschiede in Thema und Methode eines gemeinsam: die Einbeziehung des Deuteronomiums und der von ihm ausgehenden geistigen Bewegung in die Argumentation. Sie reihen sich so in die vielen modernen Untersuchungen ein, welche die entscheidende Bedeutung der deuteronomischen Bewegung für die Religions- und Geistesgeschichte Israels herausstellen.

H. W. Gilmer gibt zunächst einen lehrreichen Überblick über die Geschichte der Erfoschung des israelitischen Rechts (1–26) und stellt die These auf: „the If-You formulations in Israelite law are not a late mixture of types, but an old form which had been in use over a long period of time and which is clearly related to the commands and prohibitions" (26). Diese These sucht er nun im weiteren Verlauf der Arbeit zu beweisen.

Zu diesem Zweck untersucht er die Formulierung „Wenn du/ihr das und das tust/tut, wird das und das geschehen" im AT außerhalb der Gesetzestexte, also in den „Geschichtsbüchern", in der prophetischen und in der weisheitlichen Literatur (27–43). Dabei unterscheidet er Bitten Untergebener an Vorgesetzte (‚requests'), Instruktionen und Weisungen Vorgesetzter an Untergebene im Imperativ (‚directives'), Übereinkünfte (‚agreements'), Drohung und Versprechen (‚threats and promises') und Ratschläge (‚counsels'). Alle diese Formen kommen in den „Geschichtsbüchern" vor, hauptsächlich im Singular; die Propheten bevorzugen Drohungen und Verheißungen im Plural; die Weisheitsbücher kennen insbesondere Ratschläge und Weisungen eines Vaters an den Sohn oder eines Lehrers an den Schüler im Singular. Jedenfalls kennen jeweils schon die ältesten Bücher bzw. Schichten die Wenn-Du/Ihr-Formulierung.

Jetzt erst kommt Vf. zum eigentlichen Thema, zur Wenn-Du/Ihr-Formulierung in den atl Gesetzestexten. Diese findet sich zwar gelegentlich schon im Bundesbuch, besonders häufig aber im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz. Sie verrät eine Tendenz zur Paränese. Charakteristisch für sie ist eine Humanisierung des Rechts. Im Deuteronomium aber wird diese Formulierung besonders angewandt in Gesetzen und Vorschriften, die sich auf die Zentralisierung des Kultes und auf den Heiligen Krieg beziehen. Die Kreise, die das Deuteronomium schufen, fanden diese Formulierung für besonders geeignet, ihre Version des israelitischen Rechts vorzulegen. Da sie sich auch im Heiligkeitsgesetz findet, das sicher von levitischen Kreisen herkommt, dürfte Dtn ebenfalls von Leviten stammen; Leviten wirkten in der staatlichen Rechtsprechung der Königszeit mit und müssen in den Schreiberschulen ausgebildet worden sein. Darum ist das Deuteronomium letzten Endes in den Schreiberschulen geschaffenes Recht. Die dafür Verantwortlichen haben aber nicht das im ganzen Alten Orient verbreitete kasuistische Recht („Wenn jemand das oder das tut, hat er das oder das zu leisten") in die Du/Ihr Formulierung übertragen, sondern eher das apodiktische Recht, weil die Gesetzestexte in der Wenn-Du/Ihr-Formulierung viel näher an apodiktischen Gesetzen („Du sollst . . .") stehen.

Ein kurzer Ausblick auf die außerisraelitischen Texte zeigt, daß dort die Wenn-Du/Ihr-Formulierung hauptsächlich in Instruktionen an Kult- und Hofpersonal, in militärischen Anweisungen und in Verträgen vorkommt, hauptsächlich aber in der Weisheitsliteratur. Überlegungen über den Ursprung dieser Formulierung in Israel schließen die eigentliche Untersuchung ab. Letzten Endes stammt diese Formulierung, wie Vf. meint, aus dem Sippen- bzw. Familienethos, d. h. aus der Unterweisung der Jugend durch die für die Erziehung Zuständigen. Von dort wurde sie übernommen von den Weisen, von den Priestern für die kultische Unterweisung, vom König für die Instruktion der Beamten, von den für die Gesetzgebung und Gesetzesunterweisung Verantwortlichen. Das Deuteronomium verrät in dieser Hinsicht „a royal court milieu" (111).

Eine „Conclusion" faßt die Ergebnisse zusammen. Die in dieser Formulierung abgefaßten Gesetzestexte und Weisheitsregeln verraten, besonders in Dtn, „interests of the ruling class" und eine enge „connection between law and wisdom" (115). Eine relativ kurze Bibliographie schließt die Arbeit ab. Die Anmerkungen stehen leider am Schluß. Register fehlen.

Die Arbeit behandelt ein zweifellos wichtiges und interessantes Thema und kommt zu bedeutenden Schlußfolgerungen. Diese sind aber nicht immer überzeugend, weil die Untersuchung viel zu pauschal angelegt ist, kaum Einzeltexte genau analysiert und zu unterschiedliche Textgattungen zusammenfaßt. Der enge Zusammenhang zwischen Wenn-Du/Ihr-Formulierung in den Gesetzestexten und dem sog. apodiktischen Recht hätte an Einzeltexten genauer aufgezeigt und überzeugender bewiesen werden müssen.

Enger und darum in Einzelargumentierung überzeugender hat J. R. Lundbom sein Thema abgehandelt. Er beschränkt sich auf ganz bestimmte Phänomene israelitischer Rhetorik im Buch Jeremia, nämlich nur auf die Inclusio und den Chiasmus, und weist diese an konkreten und in der Regel für seine Zwecke hinreichend eingehend analysierten Texten nach. Er zeigt, daß sowohl größere Textkomplexe, wie etwa Jer 1–20, ja sogar das ganze Buch Jer, als auch einzelne Redeeinheiten, als auch einzelne Abschnitte innerhalb von Redeeinheiten durch Inclusio und Chiasmus strukturiert sind. Weniger überzeugend allerdings ist bei ihm der etwas voreilige Schluß, daß mittels dieser beiden rhetorischen Kunstgriffe der Prophet selbst oder sein unmittelbarer Schüler Baruch die Hörer, und das heißt eine zur kultischen Verkündigung versammelte Gemeinde angesprochen hat. Er schließt das vor allem aus Texten wie Jer 36, wonach Jeremia bzw. Baruch auch umfangreichere Texte vorgetragen haben, die für die Hörer leicht faßbar waren, weil diese infolge der rhetorisch wirkungsvoll eingesetzten Kunstmittel der Inclusio und des Chiasmus die Zusammenhänge und gedanklichen Schwerpunkte der Rede leicht erkennen konnten. Ob aber die Hörer wirklich so weit auseinanderliegende Texte wie 1,5 und 20,18, die die in 1–20 fast unversehrt erhaltene sog. Urrolle des Jeremia einrahmen sollen, als bewußt formulierte Inclusio erkennen konnten, ist doch sehr unwahrscheinlich, zumal die beiden Verse nicht einmal im Wortlaut, sondern nur in zwei Wörtern und sonst nur bei großzügiger Auslegung dem Sinne nach übereinstimmen.Bei kleineren Texteinheiten aber ist die Beweisführung durchaus schlüssig. Überzeugend ist auch der Nachweis, daß die Anwendung der beiden Kunstgriffe durch das Deuteronomium beeinflußt und daß überhaupt die Sprache Jeremias und Baruchs durch das Deuteronomium geprägt worden ist.

Der Analyse der Texte geht eine Einführung voraus, die einen lehrreichen Überblick über die Geschichte der Erforschung der atl Poesie und ihrer rhetorischen Stilmittel gibt. Die Untersuchung schließt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse und einigen Schlußfolgerungen, die allerdings recht kühn sind und sicher nicht von allen Exegeten übernommen werden: Jer 24–45 ist die durch Baruch verfaßte Biographie des Propheten, entstanden bald nach 586 in Ägypten. Jer 1–20 ist die von Jeremia an Baruch diktierte Urrolle, 22f; 30f und 46–51 sind Erweiterungen jener Urrolle, ebenfalls von Baruch hinzugefügt. Überhaupt muß man Baruch als den Hauptredaktor des ganzen heutigen Jer-Buches ansehen. Baruch war „a Deuteronomic scribe", selbst mit der Sprache und den rhetorischen Stilmitteln von Dtn bestens vertraut.

In einem Anhang weist Vf. nach, daß nicht R. Lowth den hebräischen Parallelismus als vorherrschende Eigenart der atl Poesie entdeckt hat, sondern der Gymnasiallehrer aus Frankfurt a. d. Oder Christian Schoettgen in einem 1733 veröffentlichten Werk. Leider sind auch in dieser Dissertation die Anmerkungen an den Schluß des Bandes gesetzt; auf sie folgen aber noch eine ausführliche Bibliographie, ein Autoren- und ein Stellenregister.

Diese Arbeit hat zwar die Jeremia-Forschung sicher nicht zu einem befriedigenden Abschluß gebracht, aber sie gibt doch Anregungen, die weiterwirken werden und das Buch Jer in neuem Licht erscheinen lassen. Auch die Erforschung der atl Poesie kann und muß hier anknüpfen.

Ein noch enger begrenztes Thema behandelt J. L. Crenshaw in seiner 1964 abgeschlossenen und Literatur nur bis zu diesem Zeitpunkt verarbeitenden Dissertation. Es geht hier um die sog. Doxologien Am 4,13; 5,8f und 9,5f. Zu ihrer Aufhellung und besonders zur Klärung der Herkunft des Refrains „Jahwe (der Gott) der Heerscharen ist sein Name" muß Vf. sehr weit ausgreifen und viele atl Texte aus anderen Büchern mitheranziehen.

Er bietet zuerst eine recht ausführliche Übersicht über die Geschichte der Forschung auf dem Gebiet der Doxologien, legt einige Überlegungen zum Vokabular der Amos-Doxologien vor, klärt den Textbestand und gibt eine Übersetzung. Er läßt die Frage offen, ob die drei Amos-Doxologien einmal einen in drei oder mehr Strophen gegliederten Hymnus bildeten oder je für sich zum Zweck des Einbaus in das Am-Buch abgefaßt wurden, Dann versucht er, die Herkunft und Geschichte des Refrains „Jahwe der (Gott der) Heerscharen ist sein Name" zu ergründen. Er findet zwei Typen dieses Satzes und zeigt, daß er immer in Verbindung mit Schöpfungsaussagen im Zusammenhang entweder mit Gerichtsverkündigung wegen Götzendienst, mit der Aufforderung, nur bei Jahwe zu schwören, oder in Aussagen über die rettende Macht Gottes vorkommt. Zwar meint Vf., den Schöpfungsglauben in Israel schon als sehr alt nachweisen zu können. Aussagen in Verbindung mit dem Satz „Jahwe der Heerscharen ist mein Name" und in den soeben dargelegten Zusammenhängen waren aber besonders aktuell in und nach dem Exil.

Die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung führte dazu, die Gerichtsbotschaft der Propheten ernst zu nehmen, das Schwören bei fremden Göttern scharf zu verurteilen, aber die Hoffnung auf Jahwes Vergebung und rettende Macht in Zusätzen zu den Unheilsworten der Propheten anklingen zu lassen. Der Satz „Jahwe der Heerscharen ist sein Name" ist an sich eine alte kultische Formel aus dem Lade-Heiligtum von Schilo; sie kam mit der Lade ins Zionsheiligtum und wird in und nach dem Exil vor allem mit Schöpfungssausagen in den soeben dargelegten Zusammenhängen verbunden. In das Amos-Buch sind die Doxologien mit jener Formel eingefügt worden, um die Amos-Botschaft für den kultischen Vortrag geeignet zu machen. Das geschah wahrscheinlich erst nach dem Exil. Ähnliche Doxologien finden sich auch in anderen Prophetenbüchern; sie wurden in Deuterojesaja ausgeweitet, und sie haben das nachexilische Gebet geprägt, wie die Anfänge der Gebete Esras, Nehemias und in den deuterokanonischen Büchern zeigen.

Eine Einzelauslegung der drei Doxologien in ihrem jeweiligen Amos-Zusammenhang und eine Zusammenfassung schließen die Dissertation ab. Ein Postscriptum erwähnt noch nach 1964 erschienene Literatur. Vf. meint aber, daß diese ihn nicht zur Revision seiner Auffassungen zwingt. Er gesteht freilich, daß er W. Berg, Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch, Bern-Frankfurt 1964, nicht mehr einsehen konnte. Das ist schade; denn eine Auseinandersetzung mit dieser Arbeit wäre interessant gewesen, weil sie in einigen Punkten doch zu anderen Ergebnissen kommt. Ein ausführliche Bibliographie ist am Schluß beigegeben. Register fehlen, obwohl insbesondere ein Stellenregister nützlich gewesen wäre. Die Anmerkungen stehen jeweils unter dem Text, was man sich für alle Bände der Reihe wünscht.

Im ganzen ist es eine lesenswerte Untersuchung, die zeigt, wie man exegetische Einzelprobleme nur in größeren Zusammenhängen lösen kann und wie darum auch thematisch so eng abgegrenzte Arbeiten wichtige Beiträge zur Theologie und Religionsgeschichte, aber auch zur Literaturgeschichte des AT erbringen können. Die Argumentation ist im großen und ganzen überzeugend, wenn man auch in Einzelheiten Fragezeichen anbringen wird. Eine solange zurückliegende Dissertation sollte man aber

doch vor der Drucklegung anhand neuerer Untersuchungen gründlich überarbeiten. Dann hätte die Durchschlagskraft der Argumente sicher gewonnen.

München Josef Scharbert

Ammassari, Antonio: **La religione dei Patriarchi.** Studi biblici. – (Roma): Pontificia Università Urbaniana – Città Nuova Editrice (1976). 305 S. kart. Lit. 4.500

Selten wird man durch den Titel eines Buches so irregeführt wie hier. Man erwartet einen Sammelband mit „biblischen Studien", die wenigstens in der Hauptsache etwas mit den Patriarchen und ihrer Religion zu tun haben. In Wirklichkeit handelt nur die letzte kurze Studie, die den Haupttitel des ganzen Bandes trägt (233–249), von den Partriarchen. Hier vertritt Vf. die Meinung daß man die Patriarchen ruhig als Monotheisten bezeichnen kann, und daß sie mit Recht als die Väter der drei großen monotheistischen Religionen gelten. Man sollte sie aber nicht als Nomaden oder Halbnomaden und ihren Lebensraum nicht als Wüste bezeichnen; sie siedeln sich vielmehr immer in der Nähe der Städte an und betreiben auch Ackerbau und weiden nur ihre Herden in einem größeren Gebiet, das in der Regenzeit bis tief in die Steppe hinein reicht.

Der Gedanke, daß Israel nicht in der Wüste seinen Ursprung hat und kein Wüstenideal kennt, sondern nur notgedrungen zeitweise die Wüste als schützendes Rückzugsgebiet aufsucht, kehrt in mehreren der hier gesammelten Studien wieder, vor allem in der vierten: „L'insediamento di un pastore e la sua fiducia di abitare nella casa del Signore per sempre" (193–202). Hier versucht Vf. die Datierung des Ps 23 in salomonischer Zeit zu rechtfertigen. Der hier geschilderte Hirte lebt in der Nähe der Stadt, hat einst die Gastfreundschaft eines Stadtfürsten genossen und überträgt diese Erfahrung auf den ehemaligen Hirten David, der als König von Jerusalem nun die Gastfreundschaft Gottes, der auf dem Zion wohnt, genießt.

Außer der Studie 6 „Osservazioni sulla storia del testo dell' A. T." (221–231), welche auf die große Mannigfaltigkeit von Textformen des AT hinweist, die anscheinend alle als legitim galten, sind noch zwei weitere Studien Psalmen und je eine dem „Bundesbuch" und den Kapiteln 50 und 51 des Jaremia-Buchs gewidmet.

Die umfangreichste ist die erste: „Ricordati, o Signore, per amore di David ... (Sal. 132): esegesi storica di un salmo" (9–135). Sie bietet eine umfassende Auslegung des Ps 132. Hier wird zunächst sehr eingehend die Textgeschichte untersucht, wobei wieder die Vielfalt der Textvarianten auffällt, welche bereits auf die sehr verschiedenartige Auslegung hinweisen, die dieser Psalm gefunden hat. Ferner werden die Struktur des Psalms, die biblischen und außerbiblischen Motive, die in Ps 132 vorkommen, und die Redaktionen, die der Psalm in 2Chr 6,41f, in 11QPs^a und in der Septuaginta erfahren hat, besprochen. Es folgt eine Vers-für-Vers-Auslegung und die italienische Übersetzung. Ausführlich legt dann Vf. die Auslegungsgeschichte von den Rabbinen bis zu den Kirchenvätern dar und versucht dann die Datierung zu klären. Ein Vergleich des Inhalts mit der Natanweissagung von 2Sam 7 und ihrer Parallelen sowie Spuren sehr alter Orthographie weisen auf die frühe Königszeit; jedenfalls ist traditionsgeschichtlich der Psalm älter als die stark deuteronomistisch gefärbte Natanweissagung, er ist vordeuteronomisch, da er keine Spuren deuteronomischen Stils aufweist. Eine ausführliche Bibliographie beschließt diese Studie.

Mit der Auslegungsgeschichte des Psalms 22 hat es die fünfte Studie „La esegesi giudaica tradizionale del Salmo 22" (203–220) zu tun. Qumran, LXX, Targum, der Midrasch zu Ps 22 und das NT deuten ihn messianisch oder eschatologisch.

Die zweitlängste Studie ist die dritte „Le profezie di Geremia contro Babilonia" (149–191). Hier versucht Vf. das diachronische Verhältnis von Jer 50 und 51 zu klären mit dem Ergebnis: Jer 51 ist einige Jahrzehnte älter als 50 und noch vor dem Einzug des Kyrus in Babylon geschrieben; 50 dagegen ist eine prophetia ex eventu, verfaßt unter den Erfahrungen des Siegs des Kyrus. Unter dem Einfluß dieser beiden Kapitel blieb Babylon bei Juden und Christen Bild für eine selbstherrliche, widergöttliche und unsittliche Weltmacht oder Weltstadt.

Die Studie 2 „La redazione del Codice dell'Alleanza (Es. 20,22 e 24, 3–8) e lo stile degli atti giuridici di Elefantina" (137–148) vergleicht das Bundesbuch, insbesondere seinen Anfang und seinen Schluß, mit den perfektisch formulierten „Vorgeschichten" in den Heiratsverträgen der Elephantine-Texte mit einem überraschenden, aber m. E. wenig überzeugenden Ergebnis: In beiden Textgattungen wirkt das Schama der altorientalischen Vasallenverträge nach, vor allem die Vorstellung, daß der juridisch stärkere Partner die Initiative zum Vertragsabschluß ergreift: der Großkönig gegenüber dem Vasallen – Gott gegenüber Israel – der Heiratswillige gegenüber der Braut.

Abkürzungsverzeichnis, Sachindex, Verzeichnis der zitierten Autoren, Verzeichnis der biblischen und außerbiblischen Quellentexte, Index hebräischer, anderer semitischer, griechischer und lateinischer Wörter und Inhaltsverzeichnis schließen den Band ab. Die recht zahlreichen Anmerkungen stehen jeweils unter dem Text.

Trotz des anfangs kritisierten irreführenden Titels sind die hier gesammelten Studien lesenswert. Einige von ihnen, besonders die zu Ps 132 und zu Jer 50f, sind beachtenswerte Beiträge zur Exegese und zur Geschichte des Textes und der Auslegung. Vf. vertritt zwar manchmal sehr eigenwillige Auffassungen, aber auch sie sollten ernstlich überlegt werden. Die sehr frühe Datierung der Psalmen 23 und 132 sowie die angeblich engen Beziehungen zwischen den altorientalischen Vasallenverträgen, dem atl „Bundesformular" und den Elephantine-Texten, aber auch das Fortleben der Patriarchenreligion in Elephantine, das in der letzten Studie erwiesen werden soll, werden dem Vf. allerdings wenige Fachkollegen abnehmen.

München Josef Scharbert

Stuhlmacher, Peter: **Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 187 S. kart. DM 17.80

Der Band beinhaltet fünf Aufsätze des Vf., darunter zwei unveröffentlichte, zu hermeneutischen Fragen in der neutestamentlichen Exegese und ihrer Geschichte. Es ist Anliegen des Vf., „der gängigen hermeneutischen Naivität der Exegese" (24) zu wehren, und daher bemüht er sich, „eine Sicht der Heiligen Schrift und ihrer Sinnmitte zu erarbeiten, welche zur öffentlichen Bezeugung des Evangeliums ermutigt, ohne aus der wissenschaftlichen Verantwortung der Exegese auszubrechen" (5). Anlaß ist die Diagnose, „daß die Exegese sich in den ungeklärten Prinzipienfragen ihrer eigenen Methoden verfangen hat" (11). Nach der Lektüre der fünf Beiträge in diesem Band hat man zwar einen guten historischen Überblick, wie es auslegungsgeschichtlich zu dieser Situation kommen konnte, aber es werden kaum methodische Wege aufgezeigt, aus der Krise herauszukommen. Von den Impulsen aus der Sprachanalyse und der Kommunikationstheorie, der Textpragmatik und Textsoziologie findet sich in diesem Band keine Spur, obwohl Hermeneutik heute nicht mehr ohne die Hilfe dieser Nachbardisziplinen betrieben werden kann. Die reformatorischen Exklusivartikel Sola Scriptura, Sola Fide und Solus Christus bleiben die konstanten Aprioris dieser Hermeneutik, so daß katholischerseits manche Fragen zu stellen wären. Immerhin weist der erklärte Wille zu einer ökumenisch offenen Problemstellung auf eine verheißungsvolle Zukunft des hermeneutischen Dialogs hin, was sich etwa in der Forderung des Vf. niederschlägt, stärker die Interpretation der Tradition (34) zu betreiben. Zu dem Programm des Vf. gehört daher protestantischerseits auch, „die Ausbildung eines dialogischen Bewußtseins gegenüber der Tradition" (36) zu fördern.

Der erste Beitrag S. 9–49 „Neues Testament und Hermeneutik – Versuch einer Bestandsaufnahme" aus ZThK 68 (1971) 121–161 befaßt sich mit hermeneutischen Grundproblemen historisch-kritischer Textinterpretation seit F. Chr. Bauer. Vf. geht von Luthers Bestimmung des literarischen Schriftsinns als des eigentlich geistlichen aus und setzt dazu die gegen das katholische Traditionsprinzip gerichtete innere Verfestigung des Schriftverständnisses der lutherischen Orthodoxie ab, die dazu führte, daß in der Aufklärung die historische Bibelhermeneutik unter antidogmatischen und antikirchlichen Vorzeichen entwickelt wurde. In dieser Lage versuchte F. Ch. Baur eine Synthese von historischer und theologischer Schriftbetrachtung, wobei er die Theologie des NT als eine Entwicklungsgeschichte des christlichen Bewußtseins verstand. Da hiermit die Problematik einer Konzeption der Universalgeschichte angesprochen ist, untersucht sie Vf. mit Hilfe der von Ernst Troeltsch 1898 vorgelegten Untersuchungen über Kritik, Analogie und Korrelation. Dann werden Karl Barth's und Adolf Schlatter's Stellung zur historischen Kritik untersucht und schließlich Bultmanns Analyse der Vorurteilsstruktur nachgezeichnet.

Der zweite Beitrag „Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese" S. 50–58 stellt ein Diskussionsvotum vom Sept. 1971 dar und war in ZNW 63 (1973) 18–26 abgedruckt. Der dritte Beitrag „Historische Kritik und theologische Schriftauslegung" S. 59–127 ist hier erstmals veröffentlicht und stellt die Thesen des Vf. zur Hermeneutik in einen größeren auslegungsgeschichtlichen Hintergrund, ohne neue Ansätze einzubringen. Eine kurze Sichtung der katholischen Hermeneutik S. 94–99 schildert zutreffend, wenn auch viel zu knapp, die Entwicklung in diesem Bereich. In einer Mammutanmerkung von vier ganzen Seiten (Anm. 48 S. 103ff) geht Vf. mit Gerhard Maier, Das Ende der historisch-kritischen Methode, 1974 ins Gericht, ohne freilich alle interessanten Anregungen und gewagten Thesen dieser Schrift widerlegen oder entkräften zu können. Zum Thema „Mitte der Schrift" und „Kanon im

Kanon" müßte heute in der Tat seitens der Textpragmatik hermeneutisch Neues gesagt werden, was Luther und die Reformation so noch nicht sagen konnten. Der vierte Aufsatz „Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie" S. 128–166 bietet im Kern die Antrittsvorlesung des Vf. in Tübingen vom April 1973 und war in ZThK 70 (1973) 365–403 veröffentlicht. Schließlich folgt am Schluß S. 167–183 noch ein Vortrag vor der bayrischen Landessynode vom April 1975 mit dem Titel „Evangelische Schriftauslegung heute".

Im ganzen stellt die Aufsatzsammlung ein beeindruckendes Zeugnis methodischen Nachdenkens dar, das sich freilich weitgehend im Nachzeichnen theologie- und exegesegeschichtlicher Entwicklungslinien seit der Reformation bis heute erschöpft und daher kaum weiterführt. Anders verhält es sich mit den Thesen des Vf. in seinem Aufsatz „Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments" in EKK-Vorarbeiten 4 (1972) 11–55, wo Bedenkenswertes zur Tradition gesagt wird, um aus der protestantischen Engführung des Sola Scriptura herauszufinden.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 234 S. (Quaestiones Disputatae 74) kart. DM 34.–

Die Frage, wie Jesus selbst, Paulus, Lukas und Johannes den Tod Jesu verstanden haben, wird exegetisch so behandelt, daß die Probleme heutigen Verstehens dabei implizit oder explizit weithin mitbedacht werden. Die Diskrepanz heutiger Exegese tritt am sichtbarsten bei der Behandlung des eigenen Verständnisses Jesu hervor. Zwar wird H. Schürmanns Vorschlag, das letzte Mahl als prophetisch-zeichenhafte Geste zu verstehen, durchweg begrüßt, dann aber scheiden sich die Wege.

J. Gnilka bietet einen Überblick über Kriterien für Echtheitsbestimmung und bisherige Lösungen, sieht im Topos vom gewaltsamen Geschick des Propheten eine sehr alte, aber keineswegs sicher auf Jesus zurückzuführende Anschauung und bespricht besonders das letzte Mahl. Anders als die Zeichen von Einzug und Tempelreinigung ist dieses auf eine Deutung angewiesen. Bei den Deuteworten wie bei vorangehenden Äußerungen Jesu (Mk 10,45) kommen wir aber nicht weiter als bis zu einer offenen Frage. Worte, die vom Sühnetod reden, sind eher von der frühchristlichen Abendmahlsfeier herzuleiten als von Jesus selbst.

Das scheint mir bestätigt zu werden durch A. Vögtles ausgesprochen sorgfältige, fast zu ausführliche Untersuchung aller Möglichkeiten, Jesus selbst eine Deutung seines bevorstehenden Todes zuzuweisen. Der Topos vom Prophetenschicksal ist primär Deutung der Geschichte Israels und schlösse auch Jesu Tod als Regelfall ein, nicht als etwas Außerordentliches; eine jüdische Erwartung einer Himmelfahrt des Märtyrerpropheten bleibt höchst fraglich (vgl. meine Besprechung von K. Berger, die in ThLZ erscheinen soll). Das Menschensohnwort Mk 9,31 mit seiner Vorstellung vom leidenden Gerechten kann schwerlich als jesuanisch erwiesen werden. Am ehesten kämen die Gottesknechttexte Deuterojesaias in Frage; doch müßte dann Jesus die Frage der Einbeziehung der Völker aufgegriffen haben. Vor allem wäre aber das Nebeneinander von Jesu Bußpredigt und seiner Überzeugung von der Sühnkraft seines Sterbens unbegreiflich; hätte er seine Sicht gewandelt, und wäre es erst beim letzten Mahl, müßte er das auch ausgesprochen haben. Dies kann aber weder Mk 10,38/Lk 12,50 noch der Mahlbericht belegen, und die spärlichen Aufnahmen von Jes 53 wie die Diskussion über die Heidenmission in der frühen Gemeinde sprechen ausdrücklich dagegen. Nachösterliche Entstehung der verschiedenen Deutungen des Todes Jesu hingegen ist leicht begreiflich.

Ganz entgegengesetzt argumentiert R. Pesch. Nach einem Forschungsüberblick bespricht er die Abendmahlsüberlieferung mit dem Ergebnis, der markinische Bericht sei entschieden der paulinischen Kultätiologie vorzuziehen und in allen Stücken im wesentlichen historisch wie auch sein ursprünglicher Kontext (Vorbereitung des Passamahles und Ansage des Verrates). Wie die ungenaue Zeitangabe Mk 14,12, die Verwendung von „Jünger" statt „die Zwölf", der seltsame Übergang von V.16/17, wonach Jesus zwei Jünger vorausschickt und „mit den Zwölfen" nachkommt, dann zu erklären ist, wird wohl Peschs Kommentar erweisen müssen. Daß die zwei parallelen Genitivi absoluti („als sie aßen", Mk 14,18.22) sich auf Vorspeise und Hauptmahl beziehen, ist natürlich denkbar; immerhin stoßen sie sich, und daß die Konstruktion für Markus nicht typisch ist, spricht in keiner Weise dagegen, in V.22a den Beginn einer alten liturgischen Einheit zu sehen, die hier eingeschoben wurde. Daß die in Korinth übliche paulinische Form der Deuteworte stärker gräzisiert ist als die bei Markus überlieferte, ist fast selbstverständlich, sagt aber noch nichts über den Inhalt. Mir scheint immer noch die Wahrscheinlichkeit, daß eine nichtparallele Form von Brot- und Becherwort (Paulus) sekundär im liturgischen Gebrauch parallelisiert wurde (Markus, noch stärker Justin und heutige Liturgien), wesentlich größer zu sein als das Umgekehrte. Die große Frage, wieso, falls die parallele Formulierung primär wäre, dann „Leib" und „Blut" nebeneinanderstünden statt dem einzig und überaus häufig nachweisbaren „Fleisch" und „Blut", ist nicht erwähnt. Schließlich beweisen auch 1 Kor 10,16 („Segensbecher") und 11,25 („nach dem Essen") gute historische Tradition in diesem Milieu. Daß hier schon eine Feier mit Brot allein vorausgesetzt sei, bleibt mir ebenfalls sehr fraglich. Für Pesch ist die Todesprophetie Mk 14,25, die noch kein kommendes Messiasmahl „mit euch" (Mt 26,29) anvisiert, das Schlüsselwort. Man müßte dann fragen, was die Tatsache bedeutet, daß Mk 9,1; 13,30; Mt 5,18; 10,23 die gleiche Formalstruktur aufweisen. Im Brot- und Weinwort deute Jesus sich selbst, was im Rahmen der Passaliturgie verständlich werde, und biete mit den Gebegesten sich selbst als den für ganz Israel im Sinne von Jes 53 Sterbenden seinen Jüngern dar, den Stammvätern des neuen Israel. Die Aporie ntl Rückfrage wird klar: unmöglich ist eine solche Rekonstruktion ja nicht, obwohl sie mir (mit Gnilka und Vögtle) recht unwahrscheinlich ist; aber ich fürchte, daß wir hier über, immer auch subjektiv bedingte, Abwägungen nicht hinauskommen.

Der Herausgeber faßt die paulinische Sicht zusammen und betont in einem relativ knappen und präzisen Überblick die Verschiedenheit der verwendeten Bilder und das spezifisch paulinische Verständnis des Kreuzes. J. Beutler behandelt die johanneische Sicht anhand der Bilder von Lamm, Weizenkorn und Hirten, des Kaiaswortes und vor allem der Fußwaschung, bei der er Evangelisten und nachjohanneische Redaktion scheidet. Der Tod Jesu ist hier zwar relativ stark betont, aber als Heimgang des Offenbarers verstanden.

Interessant ist die Zusammenfassung durch R. Schnackenburg, in der auch theologische Sachkritik und hermeneutische Frage zu Worte kommen. Bei Paulus wird die zentrale Bedeutung der Aussage von der Stellvertretung Christi in ganz unterschiedlichen Kontexten durch Hinweis auf Gal 3,13f; 2 Kor 5,21; 8,9, aber auch die Schwierigkeit ihrer Aufnahme bei modernen Menschen aufgezeigt. Das lukanische Weg-schema mit seiner Pro-existenz Jesu, von dem vorher nur sporadisch die Rede war (S. 43f, 60, Anm. 10, besonders bei Vögtle S. 80–87), ist heute leichter verständlich. Ähnliches wäre von der existentialen Ausrichtung des Johannes zu sagen, obwohl dort die dualistische Sprache Schwierigkeiten bereitet. W. Breuning packt schließlich die grundsätzliche Frage nach der Verbindlichkeit ntl Aussagen noch kurz an und erklärt, Lukas übe als Prediger zwar eine wichtige Funktion aus, das reflektierende dogmatische Denken hingegen könne nicht hinter die Aussagen des Paulus zurückgehen.

Genau hier müßte weitergedacht werden. Was bedeutet es, daß Jesus, wie immer man ihn versteht, jedenfalls keine Satisfaktionslehre entwickelt, sondern an ihre Stelle sein ganzes Leben und Sterben und eine Verkündigung in Gleichnissen gesetzt, daß die Gemeinde gerade die am weitesten reichenden Aussagen in der hymnischen Form des Gebetes zu Gott ausgesprochen und daß selbst Paulus dort, wo er lehrhaft formuliert, doch eine ganze Fülle verschiedenster Bilder verwendet hat? Man könnte Breuning wohl zustimmen, wenn man die Verkündigung für das wirklich Entscheidende hält und die reflektierende Lehre als hinterherkommende Klärung, Wegweisung und Abschirmung gegen Irrwege versteht, nicht aber als eigentliche Darstellung des Evangeliums, das nur im lebenden, daher nie definitiv zu fixierenden Wort lebt. Das hat Luther noch gewußt, wenn er die Schrift im Vergleich zur mündlichen Predigt der Erstzeugen und ihrer Schüler als bloßen Notbehelf ansah.

Zürich Eduard Schweizer

Zedda, Silverio: **L'escatologia biblica.** Vol. II: Nuovo Testamento (eccetto i Sinottici). – Bresia: Paideia (1975). 573 S. (Esegesi biblica 7) kart. Lit. 6000

Der erste Band der biblischen Eschatologie von S. Zedda trug den Titel: L'eschatologia biblica. Vol. I: Antico Testamento e Vangeli Sinottici (Bresia 1972).

Der nun vorliegende 2. Band behandelt die Eschatologie der neutestamentlichen Schriften, abgesehen von den synoptischen Evangelien. Das Werk wurde 1967 abgeschlossen.

Ein erster Abschnitt des Buches ist überschrieben: L'eschatologia di San Paolo. Als paulinische Eschatologie wird erhoben: Die Heilsgeschichte trägt alttestamentlich wie neutestamentlich eschatologischen Charakter. Sie läuft auf die Vollendung zu. Die künftige Zeit bestimmt schon die Gegenwart. Diese gegenwärtige letzte Zeit ist die des Geistes und der Kirche. Der noch herrschende Tod ist schon durch das Leben besiegt. Die jetzige eschatologische Zeit ist als Kampf gegen Satan und die Mächte bestimmt. Die Zeit wird beendet durch die Parusie. Auferstehung, Gericht, Strafe oder Lohn sind die endlichen Ereignisse. Den Paulusbriefen angeschlossen ist eine sorgsame Interpretation der Eschatologie des Hebräerbriefes. Ein weiterer Teil des Buches behandelt

sodann die Eschatologie der Apostelgeschichte wie des Jakobusbriefes, der Petrusbriefe (wobei 1. und 2. Petrusbrief voneinander abgehoben sind) und des Judasbriefes. Ein umfangreicher Teil beschreibt die Eschatologie „des heiligen Johannes", also des 4. Evangeliums und der Johannesbriefe. In diesen Schriften ist die Eschatologie vergegenwärtigt als schon geschenktes ewiges Leben. Es besteht in der vom Vater gegebenen und im Geist gewirkten Einigung mit dem verherrlichten Christus. Dies ist „vertikale Eschatologie". Die Gegenwart ist aber im Dualismus gekennzeichnet als Existenz in Welt, Finsternis und Tod. Schon in der gegenwärtigen Zeit vollzieht sich das Gericht. Die Kirche trägt eschatologische Züge. Sie, wie jede christliche Existenz, wird in künftigem Gericht, Auferstehung und Ankunft Christi ewig vollendet werden. In einem letzten Teil wird sehr ausführlich die Eschatologie der Johannesapokalypse behandelt.

Das ganze vorliegende Werk ist in intensivem kritischen Eingehen auf die Texte gearbeitet. Sehr bedacht sind zwei zusammenfassende Schlußkapitel über Eschatologie und Geschichte sowie über Eschatologie und christliches Leben. Es bleiben aber erhebliche Fragen. Die 13 Paulusbriefe werden alle in gleicher Weise nebeneinander als paulinisch angeführt. So ist eine Unterscheidung und geschichtliche Entwicklung innerhalb des Corpus Paulinum kaum möglich. Allenfalls kann zu Phil 1,21–24 gesagt werden, daß neben der Erwartung der nahen Parusie eine Möglichkeit des vorherigen Todes sich andeutungsweise ausspricht. Daß Paulus etwa 1 Thess 4,15–17 die Naherwartung aussage, gilt grundsätzlich und aus den dogmatischen Gründen der Irrtumslosigkeit des Apostels als unmöglich. Paulus hat die Nähe der Parusie nicht gelehrt, allenfalls sie für sich persönlich erhofft. Aussagen über die Nähe der Parusie sind nicht temporal zu verstehen, sondern sie wollen bekunden, daß die Entscheidung durch das Werk Christi gefallen ist und Welt und Zeit im heilsgeschichtlichen Ende angelangt sind. Eine gewisse Entmythologisierung eschatologischer Aussagen wird zugestanden. Doch dürfen Grenzen nicht überschritten werden. Gegen radikale Entmythologisierung und existentiale Interpretation werden Wirklichkeit und apokalyptischer Ablauf von Parusie, Auferstehung und allgemeinem Gericht festgehalten. Reicht dies hin? Die apokalyptischen Motive und Geschichten stammen aus dem Alten Testament und frühjüdischen Apokryphen, überdies auch aus der (orientalischen) Umwelt der Bibel. Insofern sind sie nicht Offenbarung, sondern menschliche Vorstellungsversuche.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Nellessen, Ernst: **Zeugnis für Jesus und das Wort.** Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff. – Köln: Hanstein 1976. XXXIV, 321 S. (Bonner Biblische Beiträge 43) kart. DM 126.–; Ln. DM 136.–

Diese Habilitationsschrift (Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, 1974) beschäftigt sich mit dem Zeugnisbegriff im Lkev und in der Apg. Sie behandelt ein schon oft bearbeitetes Thema, wovon man hätte annehmen können, daß es erschöpfend dargestellt sei. Die aufgestellte These ist nicht in den gewohnten Rahmen einzuordnen. Sie hat aber sicherlich das Verdienst, dazu einzuladen, die vorliegenden Forschungsergebnisse neu zu durchdenken, ohne vorschnell die als gesichert geltenden Interpretationsergebnisse in Betracht zu ziehen. Die Einleitung (1–47) bietet einen guten Überblick über den Forschungsstand (bis 1972), über den Zeugnisbegriff im allgemeinen und genauerhin über den Gebrauch, wie ihn wohl Lk im Zusammenhang mit den 12 Aposteln versteht. Genau über diesen Punkt hielt N. eine erneute Auseinandersetzung für nötig, unter Berücksichtigung der diesbezüglichen Begriffsbedeutung, wo immer er sie im dritten Evangelium und in der Apg auftaucht.

Im gestellten Problemzusammenhang ist es einleuchtend, daß nicht alle Abschnitte im Lkev von gleicher Bedeutung sind. Es wird sich nicht über eine Reihe von Texten aufgehalten, in denen sich ein juristischer oder jüdischer Sprachgebrauch, direkt von AT inspiriert, widerspiegelt: Die Seiten 48–75 ebnen nur den Weg in diese Richtung. Sofort sei auch noch hinzugefügt, daß die beiden letzten Kap. (253–276) sich mit dem zentralen Problem gleichfalls nur am Rande auseinandersetzen: „Zeugnis und Geist" und „Das Zeugnis Gottes". Das wesentliche Kap., das die Hälfte des Buches ausmacht (76–211), beschäftigt sich mit den Texten, wo die Apostel und die Jünger als Zeugen auftreten. Das Kap. „Paul und Stephan als Zeugen" (212–252) macht N. alle Ehre.

Das lange Zentralkapitel kann verstanden werden als eine methodische Widerlegung dessen, was der Autor die „vorherrschende Meinung" nennt, die besonders gut darin zum Ausdruck kommt, was G. Schneider 1970 schrieb: „Im lukanischen Doppelwerk wird die Gruppe der zwölf Jesusjünger mit dem Apostelbegriff zur Deckung gebracht. Lukas schränkt den Apostelbegriff grundsätzlich auf die Zwölf ein. Dazu kommt, daß im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte die Gruppe der zwölf Apostel auch wesentlich mit den Zeugen identifiziert wird" (38). Es geht nicht darum zu bestreiten, daß die zwölf Apostel von Lk als die Zeugen Christi vorgestellt werden, und selbst als privilegierte Zeugen, sei es als Gruppe (Apg 4,33; 5,32; Lk 9,5) oder der eine oder andere als Repräsentant der Gruppe (Apg 2,40; 3,15; 8,25). Was gezeigt werden soll ist, daß die Apostel Zeugen im Inneren einer größeren Gruppe sind, die auch andere Jünger als die zwölf Apostel ansieht.

Nachdem N. die Erklärung Lk 21,13 etwas überraschend eingefügt hat, nimmt er sich die Abschnitte vor, auf Grund deren die „vorherrschende Meinung" glaubt sich stützen zu können: Lk 24,48; Apg 1,8.22; 2,32; 10.39–42; 13,31. Bei jedem Fall meint er feststellen zu können, daß die Gruppe derer, die man Zeugen nennt, größer ist als die der Apostel. Daher wird es also ziemlich leicht einsichtig, daß Lk die Berufung der „Zeugen" auf Paulus und Stephan ausdehnen könnte, ohne sie damit in den Rang von Aposteln zu erheben, noch Paulus zum „dreizehnten Zeugen" (Chr. Burchard) zu machen.

Während wir die Hauptthese dieses Werkes ausführlich betrachtet haben, wurde den Fragen, die sich in ihrem Umkreis befinden, noch keine nähere Beachtung geschenkt, angefangen bei der, die der Titel zum Ausdruck bringt: Die Frage nach der Beziehung zwischen Zeugenschaft und Missionsrede. Die kenntnisreich beurteilten Resultate werden mit wünschenswerter Klarheit in einer kurzen synthetischen Zusammenfassung dargestellt (277–280). Aber das Buch ist natürlich an seiner Hauptthese zu beurteilen. Der Autor ist gut über die Literatur seines Fachgebietes orientiert, und er weiß, daß er gegen den Strom schwimmt; die Tatsache, daß er nicht ganz auf dem neuesten Forschungsstand ist (bis 1972, s. o.), ändert nichts an der Angelegenheit. Seine exegetische Arbeit ist sorgfältig: Die Schwierigkeit, der Argumentation in einigen Punkten zu folgen, betrifft nicht die These selbst: also was die Interpretation von Lk 21,13 (100–106) angeht, die Art „dynamis" in Apg 4,33 zu verstehen (83), oder die Strukturanalyse von Apg 10,34–43 (184f). Eine Mißstimmigkeit bei der Interpretation von Apg 1,22 erscheint schwerwiegender, weil man dort das Herzstück der ganzen Argumentation berührt: Denn, trotz der sehr subtilen Erklärungen, die uns gemacht werden (172–178), wird es recht viel Mühe machen zuzustimmen, daß J. Barsabbas und Matthias schon Zeugen der Auferstehung Jesu waren, und daß die Wahl für Matthias sozusagen nur den Effekt gehabt hat, seine Zeugenschaft einzugliedern in die der übrigen Apostel. Wir meinen, daß diese Interpretation dem Text Gewalt antut. Die Art, wie mit Apg 1,8 (118–128) verfahren wird, ist nicht weniger seltsam. Der Rückverweis auf Lk 6,13 in Apg 1,2 zeigt, daß, bis V. 5 in jedem Fall, Lk die Gesprächspartner Jesu mit den elf Aposteln identifiziert; aber wir folgen nicht mehr, wenn man uns zeigen will, daß ab V. 6 Lk an eine größere Gruppe denkt. Erinnert das übrigens nicht an eine sehr kurzsichtige Logik anzunehmen, daß die Gegenwart von anderen Personen als den Aposteln Jesus notwendigerweise daran hindert, sich namentlich an die Apostel zu wenden? Es scheint ziemlich schwierig, Lk's Denkungsart auf ein solch schmalspuriges Gleis abzuschieben! Mit welchem Recht kann dann bestritten werden, daß Lk 24,48 direkt die elf Apostel betrifft, dieselben, an die sich die Zeugenverheißung des V. 49 richtet, so auch in Apg 1,4?

Zusammenfassend: Die nonkonformistische These, die in diesem Werk verteidigt wird, hat mich nicht überzeugt. Trotzdem erkennen wir dem Autor an, daß er uns Gelegenheit gegeben hat, den Lk-Text nochmal mit größerer Aufmerksamkeit zu lesen, und uns vielleicht zu Nuancierungen einiger Interpretationen angeregt hat. Durch die Diskussion, die das Buch sicherlich hervorrufen wird, dient es der Exegese.

Ottignies Jacques Dupont
(Übers. Robert Himmrich)

Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag. Hrsg. von E. T. Ellis und E. Gräßer. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1975). 411 S. kart. DM 48.–

Im Vorwort zur Festschrift für W. G. Kümmel schreiben die Herausgeber: „Wir grüßen Sie zu Ihrem heutigen 70. Geburtstag

mit großem Respekt vor der Konsequenz, mit der Sie aus theologischer Verantwortung einerseits für diszipliniertes wissenschaftliches Arbeiten am Neuen Testament eingetreten sind, und mit der Sie andererseits der Verfälschung des Auftrages der theologischen Fakultäten hierzulande sich widersetzt haben." Mit dieser Feststellung wird einem allgemein anerkannten und allseits geschätzten Exegeten nicht nur ein verdientes Lob ausgesprochen, sondern in viel stärkerem Maße die Anerkenntnis, daß sein Forschen und Lehren von konsequenter und um größte Objektivität bemühter Sorgfalt geprägt waren.

Wenn zu der vorliegenden Festschrift Schüler und Freunde des Jubilars aus ihrem eigenen Forschungsbereich Untersuchungsergebnisse geliefert haben, so geschah dies nicht zuletzt aus dem Grunde, W. G. Kümmel die von den Hg. ausgesprochene Anerkenntnis zu bestätigen. In 25 Beiträgen (unterschiedlichen Umfangs) wurden zu dem Thema „Jesus und Paulus" Teiluntersuchungen vorgelegt, die weiterführend und vertiefend, z. T. auch eigenständig und sich von Kümmels zu bestimmten Fragen vorgetragener Meinung abhebend Themenbereiche berühren, welchen dieser in seinen „wissenschaftlichen Arbeiten von Anfang an ein besonderes Interesse gewidmet" hatte (Vorwort). Wenn nun im folgenden die einzelnen Beiträge vorgestellt werden, dann unter dem Vorbehalt, daß dem Leser selbst eine kritische Auseinandersetzung darüber überlassen bleiben muß, worüber hier aus Raumgründen nur skizzenhaft orientiert werden kann.

C. K. Barrett untersucht (13–20) einige historische Probleme zu Mk 11,17 („Haus des Gebets und Räuberhöhle") im Zusammenhang der Tempelreinigungsperikope; die übliche Deutung als Räuber wird von B. abgelehnt; gemeint sei vielmehr „a guerilla, a nationalist rebel" (16). Zu den autobiographischen Angaben des Apostels Paulus in Gal 1,11 – 2,14 liefert F. F. Bruce einen die bisherige Diskussion weiterführenden Beitrag (21–29): Paulus gehe es in den genannten Texten nicht um Selbstdarstellung und Selbstrechtfertigung, sondern um die Darstellung seines Evangeliums als des einzig wahren. Aus der Feder R. Bultmanns stammt ein Beitrag über die Auslegungsgeschichte von Mk 4,3–9 (= Gleichnis vom Sämann) seit A. Jülicher (30–34). Zu Röm 9,30–33 äußert sich C. E. B. Cranfield (35–43): hier werde vor allem das Verhältnis des Apostels zum Gesetz betont, und zwar deutlicher, als dies üblicherweise erkannt werde. O. Cullmann betont in seinem Beitrag (44–56) die Nähe des „Stephanuskreises" zum Johannesevangelium; er stellt außerdem fest, daß sich bestimmte Übereinstimmungen auf den „historischen Jesus" zurückführen lassen (so das Tempelwort, die Menschensohnvorstellung und das Interesse für Samarien). Zur schwierigen Stelle Eph 3,18 liefert N. A. Dahl eine Untersuchung (57–75): Im Anschluß an M. Dibelius ist er der Meinung, daß der genannte Text eine Botschaft aussagen will, „which is simple and can be understood by all Christians" (75). Auf drei kürzere Beiträge [G. Delling, Die Bezeichnung „Gott des Friedens" und ähnliche Wendungen in den Paulusschriften (76–84); E. Dinkler, Philippus und der ANHP ΑΙΘΙΟΨ – Apg 8,26–40 (85–96); J. Dupont, Encore la parabole de la Semence qui pousse toute seule – Mc 4,26–29 (96–108)] folgt eine Studie von E. E. Ellis: ‚Weisheit' und ‚Erkenntnis' im 1. Korintherbrief (109–128); ein mythologisches Verständnis der genannten Termini sei abzulehnen, vielmehr sei mit Davies und Dupont ein jüdischer Hintergrund anzunehmen; vor allem aber seien Weisheit und Erkenntnis „in bestimmter Weise zu Christus und seiner eigenen Wirksamkeit in Beziehung" gestellt (127). E. Gräßer setzt sich in seinem Beitrag „Der Mensch Jesus als Thema der Theologie" (129–150) u. a. mit H. Braun, vor allem aber mit L. Schottroff auseinander; dem Versuch, eine „Christologie vom Menschen Jesus her" aufzubauen und das Christentum als Humanismus zu begreifen, setzt er die These entgegen, „daß Jesus die unbedingte Liebe zum bedürftigen Menschen darum gebietet, weil dieser der von Gott geliebte Bruder ist" (145). Zum sog. „Christushymnus" im Phil 2,6–11 stellt M. D. Hooker (151–164) u. a. fest, daß dieser Text den Gegensatz „Christus – Adam" zum eigentlichen Thema habe. Über die „Funktion der Schriftzitate und Anspielungen in Mk 11–16" sagt H. C. Kee (165–188; vgl. seinen umfassenden Überblick 167–171), daß Markus in Analogie zur „Pesher-Exegese" in Qumran das AT zitiert, um eine neue Bestimmung des Bundesvolkes, des Gesetzes als Ausdruck des Gotteswillens und der Erlösungshoffnung zu geben. Einem „Referat" über „Gemeinde und ihre Ordnung bei den Synoptikern und bei Paulus" (189–200) von E. Lohse folgt ein Beitrag von O. Merk: Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften (201–220), mit dem Ergebnis, daß nach dem Lk-Ev das die Gegenwart und Zukunft umfassende Reich Gottes „durch das Wirken des Geistes in der von Gott gelenkten Heilsgeschichte in Jesus bleibend gegenwärtig" ist (218). B. Metzger untersucht „noch einmal" die sog. Nazareth-Inschrift, einen griechischen Text mit dem Titel: Diatagma Kaisaros (211–238); über den historischen Anlaß dieser Strafandrohung gegen violatio sepulchri sei keine Sicherheit zu gewinnen. Nach wiederum zwei kürzeren Aufsätzen [C. F. D. Moule, On Defining the Messianic Secret in Mark (239–252) und F. Mussner, Καθεξῆς im Lukasprolog (253–255)] untersucht I. de la Potterie in einem längeren Beitrag (256–282) χάρις bei Paulus und bei Johannes; beide Verwendungsweisen seien deutlich voneinander unterschieden; zwar habe der Begriff sowohl bei Paulus als auch bei Johannes den Sinn von „Gabe", „mais Paul y voit le plus souvent le don du salut; Jean le don de la vérité" (282). R. Schnackenburg erörtert die oft behandelte Frage nach der Stellung von Röm 7 im Zusammenhang des Römerbriefes (283–300). E. Schweizer wählt als Thema den Text 1 Kor 15,20–28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und stellt die Frage nach ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu (301–314); in dieser Frage sei kein wesentlicher Unterschied zwischen Jesus und Paulus festzustellen. P. Stuhlmacher widmet seinen Beitrag der neueren Exegese von Röm 3,24–26 (315–333); W. C. van Unnik behandelt „Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3–4" (334–343). Dem „eschatologischen Bezug" der Wir-Bitten des Vaterunsers gilt die Untersuchung von A. Vögtle (344–362); dabei richtet er sein Hauptaugenmerk auf die Bedeutung von σήμερον und ἐπιούσιος, welche von Vögtle interpretiert werden: „Gib uns die für heute notwendige Nahrung, damit wir uns um das einzig Notwendige, um die Erfüllung deines Willens, sorgen können" (360). Ein Beitrag über „Gottes geringste Brüder – zu Mt 25,31–46" von U. Willckens (363–383) schließt die Festschrift ab. Ein angefügtes Autoren- und Stellenregister erleichtern das Studium der behandelten Themen.

Der Rez. hat bewußt auf kritische Stellungnahmen zu den vorgetragenen Ergebnissen verzichtet, nicht zuletzt auf Grund der Einsicht, daß er sich als nicht kompetent weiß, die weitgefächerte Thematik dieser Festschrift umfassend würdigen zu können. Er wollte vielmehr den Lesern eine erste Einführung geben, gleichsam als Anregung, sich kritisch mit den vorgelegten Resultaten auseinanderzusetzen. Nicht zuletzt dürfte dies auch die Intention des Jubilars sein, dem auch von dieser Stelle aus der Wunsch für weitere Jahre fruchtbaren Forschens übermittelt werden soll.

Bochum Alexander Sand

Mußner, Franz: **Theologie der Freiheit nach Paulus.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 83 S. (Quaestiones Disputatae Bd 75) kart. DM 12.80

F. Mußner hat in der Reihe „Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament" neben dem Kommentar zum Jakobusbrief auch den zum Galaterbrief geschrieben. Dabei ist es ihm gelungen, zwei ntl Schriften, wenngleich sie auch sowohl ekklesiologisch als auch christologisch einander fast diametral gegenüberstehen, entsprechend ihrer jeweiligen theologischen Eigenart in vorzüglicher Weise zu kommentieren.

Zum Gal-Kommentar war vom Vf. ursprünglich ein Exkurs über das Problem der Freiheit geplant. Wegen des übergroßen Umfangs hat nun M. diesen Exkurs in einer eigenen kleinen Monographie vorgelegt. Doch nicht nur der zu große Umfang war das eigentliche Motiv für eine Sonderpublikation, sondern vor allem die Tatsache, daß das Thema „Freiheit" ein „viel diskutiertes und viel umkämpftes Thema der Gegenwart" ist (Vorwort). In der Tat: Das Thema „Freiheit" bei Paulus gehört zu den meist diskutierten, aber auch am häufigsten unterdrückten Themen paulinischer Heilslehre. In 11 Kapiteln unterschiedlichen Umfangs hat Vf. die Breite der paulinischen Aussagen über das Thema „Freiheit" aufgezeigt. Daß sich dabei Wiederholungen und Themenüberschneidungen nicht vermeiden ließen, ergibt sich nicht zuletzt zwangsläufig aus dem manchmal sprunghaften Gedankengang des Apostels (vgl. Kap. 6: „Die kommende Befreiung der Schöpfung" und Kap. 9: „Freiheit und Zukunft; Zukunft und Freiheit").

Was an der inhaltsreichen und die Gedankengänge des Apostels Paulus sorgfältig nachvollziehenden Studie [„Man darf sagen: Die paulinische Theologie ist in ihrem tiefsten Wesen ‚Theologie der Freiheit'" (14)] besonders auffällt, ist der Versuch einer Umsetzung der paulinischen Gedanken in die Gegenwart. Wenn in Kap. 10 von der „Lehrfreiheit" und in Kap. 11 von „Christlicher Freiheit und kirchlicher Einheit" gesprochen wird, kommt ein bekanntes, den Theologen und Lehrer M. schon lange beschäftigendes Anliegen unüberhörbar zum Ausdruck. „Unfreiheitstendenzen zeigen sich aber nicht bloß in der Welt, sondern auch in der Kirche" (79), und: „Katholische Kirche und katholische Theologie müssen tief erschüttert sein über den Ernst und die Leidenschaft, mit der die Männer der Reformation für die Freiheit des Christenmenschen im Namen des Evangeliums kämpften" (80).

M. begnügt sich also nicht, historisch-kritisch die Aussagen des Apostels Paulus zum Thema „Freiheit" zu analysieren. Vielmehr macht er den Versuch, die damaligen Aussagen mit dem aktualen Jetzt in Zusammenhang zu bringen. Der hermeneutische Einstieg ist unverkennbar: Exegese bedarf der Umsetzung in die Gegenwart. M. hat sich diesem Problem schon seit längerer Zeit gestellt. Auch in diesem Büchlein wird dieses engagierte Anliegen

offenkundig. Eine Frage dazu allerdings kann der Rez. nicht unterdrücken: Genügt es, gleichsam nur anhangsweise, die Brücke vom „damals" zum „jetzt" zu schlagen? Müßte nicht vielmehr der damalige Text schon „von Anfang an" als „Text für heute" interpretiert werden?

Bochum Alexander Sand

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin. Bd II/2: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451–700) von Karl Baus, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig und Hermann Josef Vogt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 352 S. Ln. DM 73.– (Subskr. DM 65.–)

Mit dem Erscheinen dieses Bandes hat die Alte Kirche im neuen „Handbuch der Kirchengeschichte" ihre vollständige Darstellung gefunden. Der hier erfaßte Zeitraum – Auflösung der Spätantike und Hinübergleiten ins frühe Mittelalter – hat seinen eigenen Reiz, freilich für eine zusammenfassende Darstellung auch seine eigene Schwierigkeit. Die alte Reichseinheit ist zerbrochen. Der Osten geht seine eigenen Wege, auch wenn hier der Anspruch auf das volle Erbe Roms erhoben und von Justinian nochmal für kurze Zeit in politische Realität umgemünzt wird. Der Westen dagegen steht ein wenig hilflos da – und sucht nach der „neuen Mitte". Bezeichnend das Schreiben der römischen Synodalen aus dem Jahr 680 (am Vorabend des 6. ökum. Konzils): „Wie kann bei uns, die wir mitten in das Getriebe der Völker gestellt sind und um das tägliche Brot in Unsicherheit körperlich arbeiten müssen, eine umfassende Wissenschaft in den Hl. Schriften gefunden werden, es sei denn, daß wir die Entscheidungen der hl. Väter und der ehrwürdigen fünf Synoden in Einfalt des Herzens und ohne Zweideutigkeiten bewahren" (zu S. 42; 212). Das Heil liegt in der Bindung an die Tradition!

Die Bearbeiter haben sich den Stoff in 2 große Teile aufgeteilt: Die frühbyzantinische Kirche (H.-G. Beck), S. 3–92; die lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter, wobei E. Ewig den ersten Abschnitt: Die Missionsarbeit der lateinischen Kirche (95–179), K. Baus und H. J. Vogt den zweiten Abschnitt: Innerkirchliches Leben bis zum Ausgang des 7. Jh. (S. 80–329) übernommen haben. Zeittafeln: Päpste, Synoden, Kaiser und Könige (S. 330–332) lassen die Vielfalt und Differenziertheit der kirchengeschichtlichen Vorgänge erahnen; das umfangreiche Register (S. 333 bis 352) macht das Handbuch zum informationsreichen Nachschlagewerk.

Die frühbyzantinische Kirche fand durch H.-G. Beck eine ausgezeichnete Darstellung. Das ist besonders zu schätzen, da diese Epoche im kirchengeschichtlichen Unterricht gewöhnlich zu kurz kommt, andererseits die hier erfaßten Vorgänge von eminenter Bedeutung für das Verständnis der Kirchen- und Dogmengeschichte sind: Die unentwirrbare Verbindung von Dogma und Politik ist eindrucksvoll aufgezeigt, und daß „Chalkedon" nicht das Ende der altkirchlichen Theologie war, wird nachdrücklich sichtbar. Da Ost und West getrennt behandelt wurden, ergibt sich manchmal doppelte Darstellung. Das ist von der Sache her unvermeidbar, bringt – dank der Verschiedenheit der Bearbeiter – außerdem den Reiz einer unterschiedlichen Behandlung mit verschiedenen Akzenten.

Die schwierigen Vorgänge der frühmittelalterlichen Mission schlüsselt E. Ewig auf. Man findet hier durchaus Auskunft aus erster Hand. In der England-Mission wird auf die oft übersehene frühe Verbindung von Paris – Kent hingewiesen (165) und die Neuorientierung der kirchlichen Mission unter Gregor dem Großen unterstrichen.

Auch die übrigen Teile des Handbuchs bieten gleich zuverlässige Auskunft. S. 269–271 informieren präzis über die vor nunmehr 40 Jahren aufgebrochene Regula Magistri – Regula Benedicti-Kontroverse und zeigen, wie gelehrte Diskussion schließlich zu sicherem Ergebnis führt. Die auf S. 270 erwähnte Regel des Eugippius von Lucullanum ist inzwischen in CSEL 87 ediert (F. Villegas-A. de Vogüé), die Regula Benedicti-Edition von R. Hanslik erschien jetzt in der 2. Auflage (CSEL 75).

Der Schlußteil ist den letzten lateinischen Vätern gewidmet: Boethius, Cassiodor, Gregor der Große und Isidor. In knappen Zügen – meist unmittelbar aus ihren eigenen Schriften erhoben – wird ihr theologischer Standort gekennzeichnet. Es ist jene schon eingangs zitierte Identifikation mit der theol. Tradition – fast bis zur „Selbstaufgabe". Und doch lassen die vier Väter erkennen, wie in der Treue zur Überlieferung Neues geschaffen wird.

Ein paar Uneinheitlichkeiten in den Quellenbeweisen fallen auf: Während im vorausgegangenen Abschnitt Cassiodors Institutiones nach der Sonderausgabe von R. A. B. Mynors, Isidors Regula Monachorum nach BAC, Santos Padres Españoles zitiert werden, wird hier auf PL verwiesen. Von Gregors Moralia in Job sind inzwischen in den SC zwei weitere Bände erschienen (Nr. 212; 221).

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Wolff, Christian: **Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum.** – Berlin: Akademie-Verlag 1976. XXIII, 264 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd 118) Ppb. DM 54.–

Die Arbeit ist in zwei getrennten Teilen zuerst der Gestalt des Propheten, sodann seinem Buch gewidmet mit dem Ergebnis, daß weder dieser noch dieses allgemein und zu jeder Zeit Interesse gefunden hat.

Eine größere Rolle spielt der Prophet im ägyptischen Diasporajudentum (2 Mkk 2,1ff; Vit.Jer.) und nach 70 n. Chr. in palästinensisch-jüdischen Kreisen (Bar. Syr.; Par. Jer.). Hier finden sich auch die an sich schon seltenen Belege für die Benützung des Jer.-Buches, die mitunter nur indirekt gewesen sein dürfte (mündliche Tradition: Bar. u. Bar. syr. oder Testimoniensammlungen: Offb; Barn; Justin). Folgerung: „Der Nachweis der geringen Verwendung des Jeremia-Buches in frühjüdischen, neutestamentlichen und frühchristlichen Schriften erweist, daß man für deren Interpretation nicht unbesehen den gesamten alttestamentlichen Kanon bzw. auch nur dessen Hauptschriften heranziehen kann. Das Jeremia-Buch jedenfalls war wenig bzw. größtenteils gar nicht bekannt. Deshalb ist dort, wo Anklänge an Jeremia – sei es nun im Wortlaut oder in Gedanken – bestehen, eine eingehende Prüfung notwendig, vor allem, wenn man aus solchen Anklängen sogleich auf Bekanntschaft mit dem Kontext der vermeintlichen Jeremia-Stelle oder aber mit weiteren Elementen der jeremianischen Theologie schließt und diese für die Exegese des zu behandelnden Textes auswertet. Hauptsächlich wird solche Zurückhaltung gegenüber einer Verwendung der Verheißung des neuen Bundes Jer. 31,31–34 für die Interpretation des Neuen Testaments geboten sein." (191). Im frühen Judentum spielte diese Weissagung gar keine Rolle, im NT nur im Hebr. Die Zerstörung Jerusalems brachte die Wiederentdeckung des Jer.-Buches und die Besinnung auf diesen Bußprediger und seine trostvollen Verheißungen: Diesem steigenden Interesse an Jer sind auch die Zitate in Mt, Hebr und Barn zuzuschreiben.

Vf. hat die literarischen Quellen umfassend ausgewertet sowie die einschlägige Literatur reichlich herangezogen und ist so zu einem ebenso beachtlichen wie gutbegründeten Ergebnis gelangt.

Man hätte analog auf die mangelnden Darstellungen des Propheten hinweisen können: H. Leclercq (DACL 8,2230) bemerkt, daß Dan. Ez. Jes. bei den ersten christlichen Generationen geradezu populär waren, während man Jer. vergessen hat. – Entgangen ist dem Vf.: G. Montico, Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana fino a metà del III secolo, Padua 1936, 169 S. –

S. 90 samt Anm. 5 hätte ein Blick in die zitierte Ausgabe von J. S. Assemani S. 71b gelehrt, daß der syrische Text eindeutig lautet „in Pontos in Ägypten": „in Pharo" ist entweder Verlesung der handschriftlichen Vorlage durch den Setzer oder Deutung Assemanis; Pontos scheint nicht nachweisbar. Der Text steht mit geringen Abweichungen („Taphnis" statt „Pontos"; nicht „von Alexander nach Alexandrien ..." sondern „von Thamon", gewiß nicht syrisch „acht", sondern ein nicht nachweisbarer Ortsname, wohl nicht Tammon im Gau v. Oxyrrh. vgl. Pap. Ox. 2283,5) Ephr. op. omn. 2(1740) 98AB. Was davon Ephr. wirklich gehört, ist zweifelhaft, da es sich um einen jakobit. Katenenkomm. des 9. Jhs. handelt (vgl. A. Baumstark, Gesch. d. syr. Lit. 1922, S. 37 u. 44).

S. 165 wird das Vorgehen des Hieronymus zutreffend qualifiziert, aber was soll die Begründung, H. habe zu den „Nazarenern" keinen Kontakt gehabt? H. nennt die judenchristlichen Nazaraei bekanntlich auch Nazareni (über H. und das Evangelium der Nazaraei vgl. J. B. Bauer, Scholia Patristica, Graz 1972, 225–232 = BZNF 4, 1960, 122–128).

Vf. zeigt, daß Justin zwar zur Zeit der Abfassung seines Dialogs das Buch Jer. bereits gut kannte. Aber als er seine Apologie schrieb, hatte er von Jer erst eine indirekte Kenntnis, „wahrscheinlich durch Gemeindetradition" (180). S. 179 wird wiederholt postuliert, Justin zitiere aus dem Kopf und verwechsle Zitate, die er nicht nachgeschlagen habe. Hätte Vf. die subtilen Untersuchungen P. Prigents, Justin et l'A.T., Paris 1964 (bes. S. 78ff, 146, 231f, 278) gekannt, hätte er sich gewiß etwas differenzierter geäußert.

S. 183 Anm. 4 wäre für die Epid. des Iren. die neue Übersetzung von L. M. Froidevaux (SChr. 62, 1959, 101) nützlich gewesen; Laktanzens Werk heißt nicht De Inst. sondern Div. Inst.

Graz Johannes B. Bauer

Feldmann, Erich: **Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373.** – Münster: Im Selbstverlag 1975. Bd I: VI, 734 S., Bd II: Anmerkungen 393 S. (Maschinenschriftliche Dissertation) Ppb.

Über den jungen Augustin, noch dazu über das wichtige Jahr 373 zu schreiben, ist angesichts der schwierigen Quellenlage, sowie der immensen, durch große Namen gekennzeichneten Literatur ein Wagnis. F. legt mit seiner Dissertation über den „Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustin von 373" einen nicht allein vom Umfang her gewichtigen Beitrag vor. Wer die Literatur zur behandelten Frage kennt, wird von vornherein keine leichte Lektüre erwarten dürfen. Schon der Umfang der Arbeit – 734 Seiten Text, 393 Seiten Anmerkungen – verlangt vom Leser einen langen Atem. Vor allem aber die vielen methodologischen Überlegungen, die F. angesichts der schwierigen Quellenlage anstellt, zwingen zur Konzentration.

In einem ersten Teil (2–75) referiert F. die Ergebnisse der Forschung, wobei er sich besonders mit Courcelle und Testard auseinandersetzt. Dieses kritische Referat zeigt eine große Vertrautheit mit der Literatur. Ausgangspunkt der Untersuchung F's. ist die unterschiedliche Einschätzung der Bedeutung des Hortensius für die Entwicklung Augustins. „Dieser disparate Befund, der fast unerträglich ist, rechtfertigt eine neue Untersuchung" (44). Um eine sichere Grundlage für die Bewertung des Hortensius zu gewinnen, unternimmt F. deshalb zunächst einen Rekonstruktionsversuch des Hortensius (77–100). Daran anschließend wird in einem zweiten Teil der heidnische Protreptikos Hortensius dem christlichen Protreptikos, Augustins Confessiones, gegenübergestellt (101–223). Dabei darf allerdings der Begriff des Proteptikos nicht zu eng gefaßt werden, denn die Confessiones tragen „unverkennbare Züge" dieser Literaturgattung, „sprengen (aber auch) seine überlieferte Form" (200). Beiden gemeinsam ist die Frage nach der dem Menschen angemessenen Lebensform.

Die Lektüre des Hortensius hat Augustin nun zum Manichäismus geführt, wenngleich diese protreptische Schrift ihn auch zur Philosophie, konkret zum Platonismus hätte führen können, wie F. selbst einräumt. Zur Klärung dieser Frage müssen deshalb zunächst die manichäischen Quellen, besonders die epistula fundamenti gesichtet werden. Ein Rekonstruktionsversuch der epistula fundamenti schließt also konsequent diesen Teil der Untersuchung ab (239–257).

Der dritte Teil der Untersuchung beschäftigt sich mit der „Analyse der Problemstrukturen" (368–734). Eine detaillierte Untersuchung von Conf. III, 7–8 greift die Lobpreisung des Hortensius auf und beschreibt die Grundlinien der philosophischen Position (369–375). Die daran sich anschließende Analyse von Conf. III bestätigt, daß Augustins Behauptung, die Lektüre des Hortensius habe ihn zum Gebet zu Gott bewegt, „durchaus glaubwürdig" (430) erscheint. Der Glaube der Kindheit enthielt „eine ernst zu nehmende philosophische Frage" (430). Daraus folge, daß Augustin nie reiner Philosoph gewesen sei (ebda.).

Um so interessanter ist nun die Frage, warum Augustin nach der Hortensiuslektüre „innerhalb weniger Tage" sich dem Manichäismus zuwandte und fast zehn Jahre in dieser Sekte verblieb. F. geht diesem Problem in ungewöhnlicher Breite nach (529–711), indem er die Bibel bei den Manichäern, Manis Verkündigung, die manichäische Kritik am AT, die Frage nach dem Bösen, die spezifische Erscheinungsform des nordafrikanischen Manichäismus und die scheinbar christliche Verkündigung der Manichäer mit der dem Manichäismus eigenen Christusfrömmigkeit darstellt. In dieser Breite ist der Manichäismus zur Erhellung des Lebenswegs des jungen Augustin und für die Deutung der Confessiones bisher noch nicht herangezogen worden. Zustatten kommt F. dabei allerdings auch die neuere Gnosisforschung, die durch die Funde der letzten Jahrzehnte einen gewaltigen Aufschwung genommen hat. Wichtig – und von F. deutlich herausgearbeitet – ist in diesem Zusammenhang vor allem die starke christliche Färbung des nordafrikanischen Manichäismus, seine Christusfrömmigkeit der Psalmen und Hymnen. Frends These, der nordafrikanische Manichäismus sei eine paulinische Häresie (JEH 4, 1953, 21) erfährt durch die Arbeit F's. dahingehend eine Korrektur, daß nicht allein paulinische Elemente, vielmehr das gesamte Spektrum der christlichen Tradition vom Manichäismus erfaßt und einbezogen worden war, wenngleich natürlich unter spezifisch gnostischem Interesse.

Dieses kurze Referat kann nicht die reichhaltigen, auch in vielen Nebensätzen und Anmerkungen versteckten Ergebnisse der Arbeit F's. wiedergeben. Sie ist nicht allein für die Augustinusforschung, sondern auch für die Orientalistik bedeutsam. Man darf feststellen, daß F. alles, was man augenblicklich über das Jahr 373, das Hortensiuserlebnis, Conf. III sagen kann, verarbeitet hat und darbietet. Es kann nun nicht die Aufgabe dieser Rezension sein, in eine detaillierte Erörterung von Einzelargumenten einzutreten und beckmesserisch etwas herauszupicken. Statt dessen sollen einige Ergebnisse F's., die für die weitere Erforschung Augustins wichtig erscheinen, aufgenommen werden, da von dort her eine mögliche Revision mancher Positionen der Augustinusforschung sich nahelegt.

Gemeinhin wurde bisher den Ambrosiuspredigten und dem Mailänder Platonismus zugeschrieben, Augustin mit der allegorischen Schriftauslegung vertraut gemacht zu haben. F. weist nun nach, daß der nordafrikanische Manichäismus die allegorische Auslegung als Methode kannte, daß er sie auch handhabte. Augustin hat also nicht erst durch Ambrosius die allegorische Methode kennengelernt (561). „Was er bei Ambrosius entdeckte, war das neue Ziel" (561) woraufhin die Auslegung nun geschah. Die „Entdeckung des Geistprinzips" gibt ihm nun die Auslegungsrichtung an. Wenn also Augustin mit der allegorischen Auslegungsmethode schon von seiner manichäischen Zeit her vertraut war, dann ist für die Bekehrung Augustins die Entdeckung des Geistbegriffs entscheidend. Die Rolle des Ambrosius in diesem Prozeß wird damit zurückhaltender zu beurteilen sein und Augustin hat in den Confessiones wohl eher sein Bischofsideal als die historische Persönlichkeit des Ambrosius und dessen Einfluß auf ihn darstellen wollen. In diesem Zusammenhang der allegorischen Auslegungsmethode ist sehr interessant, wie die manichäischen „Lehrverfahren" (558f, 564ff) sich der Methoden der klassischen Rhetorik bedienten. F. arbeitet dies sehr gut heraus. Für die Geschichte der Allegorese, allgemein für die Auslegungsgeschichte der Bibel, wäre es wichtig, diese Seite der hermeneutischen Tradition weiter zu erforschen. Nicht zuletzt machen die Darstellungen F's. deutlich, welch hoch entwickelte Theologie, einschließlich Christologie und Trinitätslehre, der Manichäismus vertrat, und daß hoffentlich endgültig die Meinung, es handle sich beim Manichäismus um irgendwelche abstrusen Vorstellungen, verschwinde.

Als weiterer Punkte der Diskussion ergibt sich aus der Arbeit von F. die Frage nach dem manichäischen Erbe der augustinischen Anthropologie, der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes. A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 264ff hat in diese Richtung schon Vermutungen geäußert, ohne allerdings überzeugende Abhängigkeiten nachweisen zu können. F's. Untersuchungen zum Urmenschmythos, zum „Dritten Gesandten" (602ff), der vielleicht in Nordafrika durch Christus ersetzt worden ist, machen es wahrscheinlich, daß die Manichäer dort die „Formung des Menschen nach dem Ebenbild Christi" (605) gelehrt haben (doch vgl. auch 570). Bedenkt man nun, daß die Manichäer – wie F. 684ff zeigt – eine entwickelte Trinitätslehre vertreten, ja sogar eine Trinitätsfrömmigkeit (692) aufweisen, dann wird man es zumindest nicht mehr einfach von der Hand weisen können, daß Augustins trinitarisch bestimmte Schöpfungslehre ihre ersten Einflüsse von dorther empfangen haben könnte.

Der dritte Teil der Arbeit, die breite Analyse der Problemstrukturen, macht einsichtig, warum Augustin nach der Hortensiuslektüre zum Manichäismus hat übertreten können. Daß diese Bekehrung paucis diebus erfolgte, erscheint mir jedoch eher eine Frage der augustinischen Psyche als des christlichen Gewandes der Manichäer. Zudem gehörten die manichäischen electi häufig zur Schicht der reichen Großkaufleute, da ihnen zwar Grundbesitz, nicht aber Kapitalbesitz (Schuldverschreibungen, Zinsgeschäfte) verboten war, vgl. En. in ps. 140,12. Sie gehörten also zu den einflußreichsten Schichten u. a. in Rom, Edessa. Für einen emporstrebenden, karrierebewußten Mann wie Augustin ein nicht geringer Anreiz. Es wäre unbillig, dieser umfangreichen Arbeit vorhalten zu wollen, das hätte auch noch untersucht werden müssen. Nur scheint die Hinwendung Augustins zur manichäischen Bewegung nicht allein mit der analogen Problemstruktur erklärt. Daß F's. Arbeit in überreichem Maß diese analoge Struktur herausarbeitet, ist ein unbestrittenes Verdienst.

Die Fragen zum Hortensius, den Rekonstruktionsversuch dieser Schrift zu beurteilen, ist der Rezensent nicht kompetent (cf. dazu jedoch: RE A 22, 1976 335–336). Was den Manichäismus angeht, kann man nur die Kenntnis der Quellen und Literatur, die F. heranzieht, bewundern. Es wäre zu wünschen, daß die Ergebnisse der Untersuchung, vielleicht in verschiedenen Aufsätzen, einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden könnten. Die für die Arbeit unumgänglichen methodologischen Reflexionen könnten dabei entfallen. Abschließend kann man F's. Arbeit als einen bedeutsamen Beitrag zur Klärung des Hortensiuserlebnisses und der augustinischen Hinwendung zum Manichäismus bezeichnen.

Tübingen Wilhelm Geerlings

D'Alès, Adhémar: **La Théologie de Tertullien.** – Brescia: Paideia Editrice (1974). XVI, 535 S. Neudruck der 2. Aufl. von 1905 (Biblioteca classica di studi teologici) kart.

Als erster Band einer Biblioteca classica di studi teologici des Verlages Paideia, Brescia, erscheint der unveränderte Neudruck dieses lange Zeit maßgeblichen Werkes über die Theologie Tertullians. Seiner Zeit hat A. L. Feder SJ in dieser Zeitschrift (ThlRev. 4, 1905, 510/2) eine Rezension veröffentlicht, die A. D'Alès eine gediegene dogmengeschichtliche Leistung in einer erschöpfenden Darstellung bestätigte; Bedenken äußerte er nur gegen die Darstellung der Logoslehre des 2. Jh. Welche Fortschritte inzwischen die Forschung erreicht hat, zeigt der Vergleich mit dem Werk von J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien, 3 Bände, Paris 1966; D'Alès hatte noch die gesamte Theologie Tertullians in einem Band darstellen können, Moingt benötigt allein für die Trinitätslehre drei Bände.

Bochum Alfred Stuiber

Leinsle, Ulrich Gottfried: **Res et Signum.** Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. XXXV, 293 S. (Münchener Universitätsschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 26) kart. DM 32.–

„Res et signum" ist ein Thema, unter das sich alles subsumieren läßt. Denn versteht man im Anschluß an Augustinus, dem Bonaventura in seinem Denken verpflichtet ist, unter „res" jene transzendente Wirklichkeit Gottes, die selbst auf keinen Fall mehr Zeichen für etwas anderes werden kann (vgl. Augustinus, De doctrina christiana, I,2.2), dann umfassen „res" und „signum" das Ganze der Wirklichkeit, das „totum universale" (31). Das vom Vf. bearbeitete Thema verspricht gerade in Hinblick auf dessen universalistische Tendenz zugleich einen guten Einblick in das Denken Bonaventuras überhaupt. Freilich verbergen sich in der Weite des Themas auch einige Gefahren.

Allein schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis bestätigt den kompendienhaften Umfang des verarbeiteten Stoffes, an dessen Gliederung und Darstellung nichts auszusetzen ist: Auf ein grundlegendes Kapitel zum Zeichenverständnis Bonaventuras (7–34) folgt die Erörterung der „res" im spezifischen Sinn (trinitarische Grundlegung, 35–59). Daran schließen sich die Kapitel 3–7 über die zeichenhafte Wirklichkeit an: Schöpfung (60–113), Mensch (114–176), Sündenfall und Erlösung (177–225), Sakramente (226–261). Ein „Die Reduktion der Zeichen" überschriebenes Kapitel (262–278) mit einer Zusammenfassung (279–288) beschließt die Untersuchung.

Bonaventura, der geistesgeschichtlich „im Schnittpunkt zweier Traditionsrichtungen" (8), nämlich der Augustins und der Pseudodionysius' steht, hat keine eigene Abhandlung über das Thema „Zeichen" verfaßt; ebensowenig entfaltete er einen selbständigen Zeichenbegriff. Darin kündigt sich bereits eine nicht zu übersehende Schwäche in seiner Zeichenlehre an, die das Verständnis von Zeichen und zeichenhafter Wirklichkeit von dem Augustins z. B. deutlich abhebt. Während der Bischof von Hippo in seiner Zeichenlehre ständig differenziert und den Begriff „signum" für die Funktion der Verweisung der einzelnen Geschöpfe und auch der ganzen Schöpfung auf ihren transzendenten Ursprung hin fast nie verwendet, steht bei Bonaventura gerade diese Auffassung von Zeichen bei der Betrachtung der Wirklichkeit im Vordergrund der theologischen Reflexion. Hierin zeichnet sich ein geistesgeschichtlich hochinteressanter Wandel an, der für das Wirklichkeitsverständnis der mittelalterlichen Theologie insgesamt bedeutsam ist: Die Analogie, die „similitudo", die Ähnlichkeit bestimmt das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem; die Analogie wird im Unterschied zu Augustin (teilweise sogar im Gegensatz zu ihm) und auch den späteren Reformatoren zum beherrschenden hermeneutischen Aspekt bei der Erörterung der signa. Über diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge wird zwar in der vorliegenden Untersuchung kaum reflektiert, dem kundigen Leser werden sie jedoch nicht entgehen.

Mit Recht stellt Vf. das System der Zeichen in einen größeren Rahmen, indem er deren Verständnis von Bonaventuras Lehre über den Exemplarismus her entfaltet. Danach sind „alle Dinge durch ihre causa exemplaris in Gott selbst urbildlich angelegt" (13). Die geschaffenen Dinge sind als „teilhabende Abbilder" exemplata ihres exemplar und als solche signa – „signa divinitus data" (70). Diese im Exemplarismus gründende Funktion der Zeichen wird von Bonaventura nicht nur auf die Schöpfung, sondern auch auf die Heilsgeschichte übertragen. Die denkbar enge Verflechtung von der Zeichenhaftigkeit des Kosmos und der der Heilsgeschichte kommt gerade darin zum Ausdruck, daß auf der einen Seite die Zeichenhaftigkeit der Heilsgeschichte ebenfalls mit dem Exemplarismus in Verbindung gebracht wird, was vom Kosmos her durchaus plausibel zu sein scheint, nicht dagegen von der kontingenten Heilsgeschichte her, und daß auf der anderen Seite die Zeichenhaftigkeit des Kosmos ebenso „auf eine freie ordinatio divina, auf eine Institution" (281) zurückgeführt wird, was umgekehrt in bezug auf die Heilsgeschichte plausibel zu sein scheint, nicht dagegen in bezug auf den Kosmos. Das verbindende Element zwischen der kosmoshaften Schöpfung und der kontingenten Heilsgeschichte erblickt Bonaventura in der kirchlichen Lehre von der Inkarnation des Logos, des Inbegriffs alles Gestalthaften. Christus wird zum Prototyp der Zeichenhaftigkeit, in ihm fallen signum und signatum zusammen (24). Seine Person und sein Werk bilden die Klammer von Schöpfungs- und Schriftoffenbarung.

Hinter den Begriffen „res" und „signum" verbirgt sich ein geschlossenes ontologisches System. Daß wir es im Denken Bonaventuras mit einem solchen zu tun haben, zeigt Vf. vor allem im Kapitel über die trinitarische Grundlegung. Einige dem Neuplatonismus entnommene Axiome wie z. B. „bonum est diffusivum sui" verraten gleichsam in nuce die Ontologie dieser zeichenhaften Wirklichkeit. Wird nämlich der besagte Satz akzeptiert, so besteht für einen „wahren Metaphysiker" (42), der Bonaventura war, keine Schwierigkeit mehr, im „totum universale" ein „Hervorbringendes" und ein „Hervorgebrachtes" zu unterscheiden und diese Unterscheidung mutatis mutandis sowohl auf die innertrinitarischen Vorgänge wie auch auf die Schöpfung selbst anzuwenden. Vom Vater, der sich als die „plenitudo fontalis" im Sohn als seine „similitudo" ausdrückt, und von dem der Geist als „donum" emaniert, wird im Prinzip die ganze Wirklichkeit zusammengehalten. Das Nichtgeschaffene wie das Geschaffene ist auf ihn, den Quell aller Dinge, ausgerichtet. Diese Konzentration alles Seienden auf seinen metaphysischen Ursprung hin ist auch der Grund dafür, daß die Einzeldinge nicht gesondert für sich, sondern in einem bestimmten Kontext, in einem „Strom von Zeichen" (42) stehen, deren Lesbarkeit freilich die im Glauben zu vollziehende Annahme des Verweisungssystems von signa und res bzw. von res und signa zur Voraussetzung hat. Bonaventura vermag abermals im Gegensatz zu Augustin sogar so weit zu gehen, daß er Gott die „similitudo" seiner Schöpfung nennen kann. Wahrhaft „eine kühne These, die nur durch eine universale Analogie gerechtfertigt ist" (78).

In den Rahmen dieses über alles sich erstreckenden Verweisungssystems lassen sich sämtliche theologische Themen wie Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Gnade, Sakramente etc. bequem unterbringen, und es läßt sich auch die Heilsgeschichte als ein „Weg" interpretieren, der den gefallenen und erlösten Menschen zu Gott zurückführt. Es überrascht nicht, wenn der Autor des „Itinerarium mentis ad Deum", einer Schrift, in der wie kaum in einer anderen das mittelalterliche Symbolverständnis der Schöpfung mit einer typisch franziskanischen Weltbejahung zum Ausdruck kommt, die gesamte zeichenhafte Wirklichkeit als „Weg" verdeutlicht. Zu diesem Weg zählt auch die Fülle der institutionalisierten Zeichen, die Hl. Schrift mit ihren hermeneutischen Regeln (Figuralexegese), die Methoden und Mittel der Askese und selbstverständlich die Sakramente. Wenngleich die Erkenntnis der Transzendenz bzw. Gottes mit Hilfe der Zeichen in diesem Pilgerstand wesenhaft dunkel ist, so läßt doch Bonaventura keinen Zweifel darüber aufkommen, daß dieser „Weg" im Gegensatz zu der von ihm als „curiositas" qualifizierten Lehre der Philosophen (182, 185, 264), der einzige ist, der zum Heil führt. Der Sinn der Beschäftigung mit den Zeichen liegt im Transzendieren der irdischen Wirklichkeit. Dieser transitus vollzieht sich in der Erkenntnis der Zeichenhaftigkeit der Dinge und der Heilsereignisse (274). Solches Transzendieren kann hier schon in der sogenannten „mystischen Antizipation" (270) wenigstens bruchstückhaft erlernt und geübt werden.

Fragt man nach dem Ergebnis der vorliegenden Studie, so legt sich ein Vergleich mit der Zeichenlehre Augustins nahe (286). Während beim Kirchenvater im Verweisungsschema signum-res die beiden Glieder trotz ihrer Bezüge voneinander nicht nur geschieden, sondern auch verschieden sind – eine Analogie ist nicht immer erforderlich –, sind bei Bonaventura die beiden Glieder durch die „similitudo" miteinander verbunden. Die „res" ist stets irgendwie im „signum" vorhanden. Dem Vf. ist es gelungen, diese Eigentümlichkeit in der Beziehung zwischen „res" und „signum" auf beinahe allen Gebieten der Theologie Bonaventuras überzeugend darzulegen. Was in seiner Darstellung zu kurz kommt, ist die Kritik an einem Systemansatz, in dem sozusagen alles glatt aufgeht. Mit Hilfe der vom Vf. in der Einleitung erwähnten Einsicht in den Zusammenhang von Erkenntnis und erkenntnisleitendem Interesse (1, Habermas) könnte man manches im Denken Bonaventuras in Frage stellen. Eine Zusammenstellung und eine kritische Sondierung der verschiedenen Zeichentermini (signum, sacramentum, figura, imago, similitudo, vestigium, umbra, etc.) und auch ein Sachregister hätten die Brauchbarkeit der in klarer Diktion geschriebenen Untersuchung noch erhöht.

Würzburg Cornelius Mayer

Beran, Josef: **Blahoslavená Anežka Česká** (dt.: Die selige Agnes von Böhmen). – Rom: Křestanská akademie 1974. III, 511 S. (Sůl země Bd 7), kart. Lit 4000.

Die Heiligsprechung der 1874 seliggesprochenen Agnes von Böhmen (1205–1282) war dem Prager Kardinalerzbischof J. Beran (1888–1969) ein Herzensanliegen. Während seiner langen Zwangsinternierung (1949–1964) schrieb er eine umfassende Monographie der verehrten Klarissin aus dem Herrscherhaus der Přemysliden nieder, welche die bisherigen Forschungen auf diesem Gebiet von W. Seton, V. Novotný, J. K. Vyskočil O. F. M., J. Votočková-Joachimová und J. Šusta zusammenfaßt, kritisch wertet, manche bisher unveröffentlichte Dokumente (namentlich über den Verlauf des Seligsprechungsprozesses) veröffentlicht und zu weiterführenden Forschungen inspirieren möchte. Die Aussagen der ältesten schriftlichen Quelle, der von Oldřich von Pabčnic, wie Vf. meint (311), auf Geheiß der Königin Elisabeth um 1328 verfaßten „Vita I" werden mit einer Fülle zeitgeschichtlicher Fakten konfrontiert, die das breite Spektrum wechselseitiger Beziehungen zwischen Böhmen, dem Römisch-deutschen Reich, Rom und Assisi aufleuchten lassen.

Agnes, Tochter Königs Přemysl Ottokars I. von Böhmen (1197–1230), Schwester Wenzels I. (1230–1253) und Tante des „goldenen und eisernen" Přemyslidenkönigs Ottokar II. (1253–1278) – der Rudolf von Habsburg als Anwärter auf die deutsche Kaiserkrone entgegengetreten und in der Schlacht auf dem Marchfeld gefallen war (seine Gebeine und Kronjuwelen wurden 1976 im Prager St.-Veits-Dom entdeckt) – wuchs, wie alle Kinder Ottokars, in einer vorwiegend deutsch geprägten Umgebung auf (25), wich königlichen Hochzeitsplänen aus und kam, vielleicht durch die Vermittlung der meist aus dem Reich nach Prag gekommenen Minoriten von St. Jakob (353), mit der franziskanischen Armutsbewegung in Berührung. Nach dem Beispiel der Marburger Spitalgründung ihrer Verwandten, der hl. Elisabeth von Thüringen, stiftete sie um 1233 in Prag ein Spital, an das sich räumlich der Klarissen- und Franziskanerkonvent St. Franz anschloß. Von den ersten fünf Schwestern, die von der hl. Klara aus dem Trienter Konvent, einer Zweitniederlassung von St. Damian in Assisi, nach Prag – in das „Böhmische Assisi" – die älteste Klarissenniederlassung diesseits der Alpen, geschickt wurden, waren gewiß einige auch deutscher Nationalität (36). Um 1234 trat Agnes selbst ein.

Damit nahm aber für sie ein zäher Kampf um die Klarissenordensregel seinen Anfang. Agnes trat nachdrücklich für die strengere Auslegung der „formula vitae" des hl. Franziskus ein, wodurch sie in einen ernsthaften Konflikt mit dem um eine gemäßigtere Auslegung eintretenden Minoritenkonvent von St. Jakob, ja sogar mit der Römischen Kurie, geriet. 1237 ersuchte sie den Papst Gregor IX. durch den Unterhändler Albert von Sternberg (127), das Prager Klarissenkonvent in vollständiger Armut leben zu lassen. Ihr Beichtvater, Konrad von Worms, stand an der Seite des ersten Franziskanerprovinzials in Deutschland, Br. Cäsarius von Speyer, der ebenfalls ein Förderer dieser Richtung war. Um welche Regel ging es überhaupt? Der liberale Historiker V. Novotný stellte die infame Behauptung auf: es hätte sich um eine von Agnes aus purem Ehrgeiz und Begierde nach Heiligenruhm eigens verfaßte Regel gehandelt (109). Dies schließt Vf. schon aus psychologischen Gründen aus. Als Anfängerin war Agnes gar nicht im Stande eine Regel zu verfassen, sondern konnte nur langsam in den Geist des hl. Franziskus hineinwachsen. Die Regel verfaßte nicht Agnes, sondern Klara, die ihr u. a. vier Briefe schrieb und hinter der ganzen Aktion stand (73f). Wahrscheinlich hegte sie die Hoffnung, das Wort einer Königstochter würde beim Papst mehr Gewicht haben als ihre eigenen Bemühungen. Aber der nüchterne Gregor IX. ließ sich nicht verwirren durch den Idealismus zweier begeisterter Ordensfrauen, Klara und Agnes. Er rechnete mehr mit den realen und praktischen Bedürfnissen nicht nur der Zeit, sondern auch der Klarissen, und befahl ihnen die Befolgung der gemäßigten Hugolinregel, welche in Nachahmung der Benediktregel Gemeinschaftseigentum gestattete. Den Minoriten schien es nämlich oft lästig zu sein, der materiellen Unterhaltungspflicht für die besitzlosen Klarissen nachzukommen, und schließlich wollte der Papst nicht ständig neue Ablässe zugunsten der Klarissen ausschreiben (71). Nach diesem Mißerfolg verzichtete Agnes auf die Übernahme der Äbtissinwürde und zog sich in die klösterliche Abgeschiedenheit zurück. Zur Äbtissin wurde eine Deutsche aus Ulm gewählt (77). Als aber ihr Beichtvater Konrad von Worms zum Provinzial der Sächsischen Provinz aufsteigen und damit praktisch aus Prag entfernt werden sollte, griff Agnes energisch ein, worauf auf dem Kapitel zu Magdeburg Markvardus Parvus zum Provinzial gewählt wurde. Das daraus entstandene „negotium sororis Agnetis" wurde zum Gegenstand weiterer Kapitelverhandlungen.

Auch der neue Papst Innozenz IV. zeigte in den Bullen „Solet annuere" (1245) und „Cum omnis vera religio" (1247) für die Armutsbegeisterung der „joculantes Dei" wenig Verständnis. Nur auf besonderes Drängen des Kardinals Rainald von Segni erteilte er der hl. Klara zwei Tage vor ihrem Tode (9. 8. 1253) das „privilegium paupertatis", dies aber nur für sie persönlich und ihr Konvent, keineswegs für den ganzen Orden. Als der nämliche Kardinal, ein Freund der Mendikanten, zum Papst gewählt wurde, unternahm Agnes wiederum einen neuen, diesmal erfolgreichen Versuch: mit der Bulle „Solet annuere Sedes" (1260) wurde ihr endlich das „privilegium paupertatis" für sie und ihr Kloster erteilt. Zwei Jahre später wurde auch für das Breslauer Konvent dieselbe Lösung gefunden. Dies bedeutete zwar einen vollständigen Bruch mit den Minoriten von St. Jakob, aber Agnes konnte nun leben „in egestate voluntarie suscepta" (115). Inzwischen blieben ihr die tragischen Ereignisse in ihrer Blutsverwandtschaft nicht verborgen. Als es 1249 zwischen dem Thronfolger Ottokar II. und seinem Vater Wenzel I. zu einer ernsthaften Auseinandersetzung kam, konnte sie noch rechtzeitig Bischof Konrad von Meißen als Vermittler gewinnen, dem es gelungen ist, eine Schlichtung herbeizuführen (123). Aber die Niederlage Ottokars II. auf dem Marchfeld (1278), die als der eigentliche „Untergang der Přemysliden" bezeichnet wurde, konnte sie nicht verhindern. Als Böhmen in der Folgezeit unter dem Landesverweser Otto von Brandenburg schwere Zeiten zu bestehen hatte, starb die hochbetagte Agnes (1282), schon zu Lebzeiten als Heilige verehrt, und mit ihrem Tod – so schien es – schwand auch der imposante Aufstieg Böhmens zur kulturellen und politischen Größe von europäischer Bedeutung (145). Über die letzte Ruhestätte der Verehrten wurde viel gerätselt. Vf. ist der Auffassung, daß eine von Kaiser Ferdinand III. 1643 gebildete Kommission ihre sterblichen Überreste bei St. Franz in Prag tatsächlich gefunden hatte (176), diese aber zur Zeit der josephinischen Klosteraufhebung 1782 verlorengegangen sind (182).

Im vorigen Jahrhundert, als die um „Národní listy" (Nationalzeitung) sich scharenden liberalen Kreise in Böhmen (429) eine heftige antirömische und antikatholische Hetzkampagne entfesselten, nahm der Ruf nach Agnes' Seligsprechung mächtig zu. Um den 1874 glücklich zu Ende gegangenen Seligsprechungsprozeß haben sich am meisten verdient gemacht: der Deutschböhme J. A. Dreml (1821–1875) aus dem Bistum Leitmeritz (228); der „postulator cause" J. N. Jentsch C. SS. R., ein gebürtiger Rheinländer; der aus dem deutschsprachigen Südböhmen stammende Direktor von Campo Santo und 1874–1887 Rektor der Anima in Rom, Msgr. K. Jänig (217, 431); der tschechische Weihbischof von Prag K. F. Průcha (229); der Kirchenhistoriker und spätere Bischof von Leitmeritz A. Frind (436) sowie der Prager Erzbischof Kardinal F. Fürst zu Schwarzenberg.

An manchen Stellen haben die unseligen Umstände der Internierung ihre Spuren hinterlassen: dem Vf. stand nur ein Apparat zur Verfügung, den er sich noch rechtzeitig vor seiner Verhaftung 1949 vorbereitet hatte, es fehlte ihm die neueste, mit Agnes' Zeit sich beschäftigende Literatur, die Benutzung von Archivquellen wurde ihm verwehrt und die mehrmalige Zwangsdeportierung von einem geheim gehaltenen Ort zum anderen mußte die systematische Arbeit negativ beeinflussen. Trotzdem ist ein umfangreicher Beitrag zur Mendikantenbewegung und die Monographie einer beachtenswerten Ordensfrau entstanden, die bis heute unübertroffen blieb.

Dülmen Emil Valasek

Backes, Ignaz: **Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg.** Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. Jahrh. Teil I: Ulrici Argentinensis O. P. De Summo bono l. V. Teil II: Geschichtlicher Kommentar. – Trier: Paulinus Verlag 1975. XVIII, 230 S./144 S. (Trierer Theologische Studien Bd 29) kart. Teil I/II DM 170.–

Das schon durch seine formale Eigenart auffallende umfangreiche Werk „De summo bono" Ulrichs von Straßburg (– nicht Ergebnis der scholastischen Disputationsmethode oder der Kommentierung eines Grundlagentextes –) ist trotz der Bemühungen bedeutender Forscher der Theologie- und Geistesgeschichte des Mittelalters (Baeumker, Théry, Grabmann, Ehrhard u. a.) weitgehend unbekannt geblieben. Neben kleineren Texten lag eine Edition nur für das 1. Buch als ganzes vor, durch J. Daguillon 1930 besorgt. Einen Traktat des 6. Buches konnte Rez. 1959 veröffentlichen.

Ein Kernstück des Gesamtwerkes hat B. nunmehr mit der Edition des 5. Buches, der Christologie, Soteriologie und Mariologie vorgelegt. Der 1. Teil des hier zu besprechenden Doppelwerks bietet den Text selbst, der im wesentlichen nach den Richtlinien der Albert-Edition erarbeitet ist. Eine nur $3^1/_2$ Seiten umfassende „Introductio" unterrichtet über Stand und Wert bisheriger Bemühungen um die handschriftliche Überlieferung der – wie man Ulrichs Werk mit der Nachwelt nennen darf – „Summa", bzw. gibt Hinweise für das Studium der damit verbundenen Probleme. B. kann sich dabei insbesondere auf eine eigene grundlegende Untersuchung im Hist. Jahrbuch von 1949, 359–386 stützen, welche die Handschriftenbeurteilung gegenüber Daguillon auf eine völlig neue Basis gestellt hat. Die wichtigsten Argumente für die in der

Edition endgültig vorgenommene Bewertung der Hss und der Lesarten kann der Benutzer nun mit Hilfe der Angaben der Introductío selbst überprüfen.

Der Editor, bereits ausgewiesener und anerkannter Fachmann aufgrund seiner Mitarbeit bei der Albertedition, legt auch hier einen Text und Apparat vor, der allen Wünschen und Anforderungen gerecht wird. Nicht zu vergessen sind bei der Vorstellung die Indices für eine fachgerechte Auswertung dieser Edition.

Der 2. Teil führt nicht nur durch den Inhalt der Christologie, Soteriologie und Mariologie Ulrichs sehr prägnant und doch mit Berücksichtigung der wichtigen Details ein, sondern situiert Ulrichs Lösungen auch durch den Vergleich vor allem mit Albert und Thomas theologiegeschichtlich an ihren Ort im Zusammenhang und läßt ihre Bedeutung in Abhängigkeit und Eigenständigkeit unmittelbar erfassen. Für die Auswertung der sehr kompakten Darstellung muß man den Quellenapparat des Editionsbandes heranziehen.

Besondere Erwähnung verdient das Schlußkapitel, das „die wissenschaftliche Individualität Ulrichs im Licht seiner Quellen" behandelt und bei aller Abhängigkeit Ulrichs doch zu einem abgewogenen Urteil über seine eigenständige Bedeutung kommt. Wenn auch Beziehungen Ulrichs zum Neuplatonismus zu erweisen sind, so wird doch das Urteil von Albert Stohr entschieden erhärtet: Ulrich war klar aristotelisch orientiert. Ulrich hat zwar – wie sollte es anders sein – Abhängigkeiten zu seinem Lehrer Albert, aber sein „Lieblingsschüler" war er zumindest nicht in dem Sinn, daß er dessen Lehren besonders pietätvoll übernommen hätte. Das zeigt sich insbesondere bei der schroffen Ablehnung der Albertschen These hinsichtlich des Inkarnationsmotivs. Für beide Teile der Arbeit, die Vorlage des wichtigen Buches Ulrichs, das die Christologie, Soteriologie und Mariologie nach allen damaligen Maßstäben systematisch entfaltet hat, und die kurze, doch alles Wesentliche enthaltende Auswertung darf man dem Editor und Vf. aufrichtig danken.

Bonn Wilhelm Breuning

Raimundi Lulli Opera Latina. Tomus VII: 168–177 Parisiis anno MCCCXI composita. Ed. Hermogenes Harada OFM. – Turnhout: Brepols 1975. XI, 358 S. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XXXII) kart. bfr. 1875; Lw. bfr. 2125

Unter der Leitung von Friedr. Stegmüller begann im Jahre 1959 die Reihe Raimundi Lulli Opera Latina (Abk.: ROL), mit der schon früher angelaufenen Edition von 52 katalanisch geschriebenen Werken die erste umfassende editio critica des gewaltigen Nachlaß-Volumens Lulls († 1315), zunächst in Apartado 17 der Schola Lullistica zu Palma de Mallorca zu erscheinen. Die letzten Opuscula aus Messina und Tunis (Nr. 213–280 = ROL I/II) lagen als erste vor, der Liber de praedicatione v. J. 1304 folgte (ROL III/IV). Zu den Opera Parisiensia aus den Jahren 1309–1311 (Nr. 154–189) hat H. Riedlinger in ROL V (1967) S. 5–258 eine Introductio generalis geschrieben und die beiden ersten editiert. Auch ROL VI mit den Opuscula v. J. 1310 wird noch in Mallorca gedruckt. Für die Fortsetzung der ROL im Corpus Christianorum bedanken sich in der Praefatio zu Band VII H. Riedlinger, Al. Madre und Ch. Lohr vom Raimund Lull-Institut an der Universität Freiburg i. Br.

Die hervorstechende Bedeutung der in ROL VII edierten Opuscula 168–188 vom 10. Dez. 1310 bis Juni 1311 (Bd VIII wird die der 2. Jahreshälfte enthalten) liegt darin, daß der nahezu Achtzigjährige in diesen die damalige Auseinandersetzung mit dem Averroismus aufs schärfste profiliert und durchgefochten hat.

Das gilt namentlich von: der Disputatio Raimundi et Averroistae (Op. 178, Erstedition), dem Liber natalis pueri Christi Jesu (Op. 169), dem Liber Lamentationis philosophiae (Op. 170), dem Liber contradictionis (Op. 171) und dem De syllogismis contradictoriis (Op. 172, Erstedition), sowie vom Liber de divina unitate et pluralitate (Op. 173), den Sermones contra errores Averrois (Op. 174), beides Ersteditionen) und dem Liber de efficiente et effectu (Op. 175). – Den 219 Sätzen, die der Pariser Bischof Stephan Tempier i. J. 1277 verurteilte, galt freilich auch schon i. J. 1298 die Kritik Lulls in der „Declaratio Raimundi ... contra aliquorum philosophorum ... erroneas opiniones" (ed. O. Keicher: BGPhM VII, 4–5, 1909). Seine formelle Konfrontation mit Averroes begann jedoch erst in Op. 164 von Juli 1310, und der Name „Averroista" taucht nach H. Riedlinger (ROL V 33) sogar erst in eben der Disputatio Raimundi et Averroistae (Op. 168) auf.

Der dortige Dialogpartner Lulls nennt sich selbst zwar „verus christianus" und „catholicus", da er die hohen christlichen Glaubensgeheimnisse zwar nicht einsehen könne, aber sie glaube (In ROL VII: Z. 95–104). Lull weist aber auch in dessen philosophischen Aussagen Konsequenzen auf, die zum Glauben in Gegensatz stehen (z. B. Z. 22–226). – Im Liber natalis nennt er es Schimpf und Schande, wenn sich die Christen vom „Nachahmer des Häretikers Averroes" sagen lassen, ihr Glaube sei „weniger probabel als improbabel" (Z. 992–94). – In der Lamentatio philosophiae pointiert Lull: Fides et infidelitas sunt contradictoria. Der „Averroista christianus", der es mit den Sarazenen „secundum modum intelligendi impossibile" nennt, „quod Deus sit trinus et incarnatus", widerspreche sich selbst, wenn er das trotzdem als catholicus „glaube" (Z. 660–670), vgl. Liber contradictionis, Z. 4–34 u. ö.

Im Liber de syllogismis contradictoriis befaßt sich Lull sodann mit einer Liste von nicht weniger als 44 Sätzen, die „der Averroist" „gegen Gott oder gegen den heiligen katholischen Glauben anführe", indem er diese als „philosophisch einsichtig" deklariere (Z. 15–78). Lull widerlegt diese anschließend auch als philosophische Irrtümer.

In der besagten Liste ist dem 2. und 3. Satz „Deus non est trinus" und „Deus non potuit incarnari" die These „Deus non est infiniti vigoris" vorangestellt; die folgenden Sätze betreffen vor allem das Verhältnis Gottes zur Welt bis zu den Thesen: 17. „mundus est aeternus", und: 12. (u. ö.) „Deus non potest facere resurrectionem". Nur in propositio 23 kehrt dagegen die These von der numerischen Einheit des Intellektes bei allen Menschen wieder, die bei den 13 Sätzen, die St. Tempier i. J. 1270 verurteilte (S. Chartularium univ. Parisiensis, ed. Deniffle-Chatelain, Paris 1889, N. 432) an der 1. Stelle stand und mit der sich z. B. Thomas v. A. am ausführlichsten auseinandersetzte: vgl. auch ROL V, 25–27. – In den Sermones contra errores Averrois wählt Lull aus den 44 nur 10 Sätze aus. Abschließend bezeichnet er diese als auch schon durch den Bischof Tempier verurteilt. Inhaltlich konzentriert er sich hier jedoch noch stärker auf die Gegensätze zum christlichen Gottesbild. Nur der 9. Satz „Intellectus non est forma corporis" betrifft noch das Leib-Seele-Verhältnis.

Für den Anhang zu ROL VIII kündigt Harada (163, Anm. 1) die Veröffentlichung einer (nach H. Riedlinger [V 159f] vermutlich von einem Schüler Lulls zusammengestellten) Irrtumsliste an, auf die sich dessen häresiologische Beurteilung des Averroismus i. J. 1311 stütze. Weit wichtiger wird es jedoch sein, die Vermutung Riedlingers (ROL V 33), daß der starre Averroismus des Johannes de Janduno (vgl. V, 55–60 u. 144) für die Polemik Lulls i. J. 1311 das Modell bot, womöglich durch exakten Textvergleich zu erhärten. Nachweislich suchte Lull in den Jahren 1309–11 zu Paris vor allem die Artistenfakultät auch durch seine Lehrtätigkeit gegen den Averroismus zu mobilisieren, u. zw. nicht ohne Erfolg (vgl. ROL V, 135–147), und die Opuscula 169 und 170 sowie 172 und 173 widmete er sogar dem französischen König Philipp dem Schönen mit dem ausdrücklichen Bemühen, diesen für das Einschreiten gegen den Averroismus an der Pariser Universität zu gewinnen (vgl. ROL V, 128–134). So war das letzte Auftreten Lulls zu Paris eine höchst energische Antiaverroisten-Kampagne.

In keiner der letztgenannten vier Schriften beschränkt er sich jedoch auf Polemik. Vor allem der Liber natalis zeichnet sich vielmehr zugleich durch seine elegante Einkleidung in ein Krippenspiel (in 5 Akten) sowie durch die intensive Durchdringung des sublimen Lehrgehaltes mit mystischer Frömmigkeit und tiefer Herzenskenntnis aus (vgl. Harada S. 21f). Auch die Lamentatio bildet eine „großangelegte Allegorie"; vgl. E. W. Platzeck, Einleitung zu: Raimund Lull, Opuscula II (Nachdruck), Hildesheim 1972, S. II–XLIX.

Die Prologomena zu jedem der 10 Opuscula sichern deren Authentizität und Datierung und untersuchen die Handschriften-Filiation, die jeweils (außer bei Op. 168 mit nur 2 Hss.) auch durch ein Stemma illustriert wird. Die Textgestaltung und der sorgfältige Varianten-Apparat sind vorbildlich. Unter den fünf Registern verdient der Indes verborum et locutionum notabilium (347–354) besonderen Dank.

Bei den Literaturhinweisen sind die Nachdrucke von Op. 169 und 175 sowie 171 und die ausführlichen Einleitungen zu diesen von E. W. Platzeck, in: Raimund Lull, Opuscula II (Hildesheim 1972) und III (1973) übersehen. – Abschließend seien auch diese beiden Desiderate für den Fortgang der Gesamtedition ausgesprochen; zunächst ein relativ bescheidenes: Da der den ROL zugrunde liegende Katalog der Werke Lulls weder mit dem von Tomas und Joaquin Carreras y Artau noch mit dem von E. W. Platzeck und auch mit dem von A. Llinarès nicht ganz übereinstimmt, wäre möglichst bald eine Synopse zu wünschen, die auch die Frühwerke umfaßt. Dazu kommt dies: Beim Vergleich mit anderen „kritischen Editionen", z. B. mit den „Nicolai de Cusa Opera omnia" der Heidelberger Akademie-Ausgabe, die auf die Text-

varianten auch einen sorgfältigen Quellen-Apparat folgen lassen (der freilich auch viel geistesgeschichtliche Forschung verlangt), fällt es auf, daß hier fast nur die offensichtlichsten Implikationen von Bibelstellen im Text selbst verifiziert sind. Daß sich der „Parallelen-Apparat" hier auf die von Lull selbst gegebenen Hinweise (supra) beschränkt, ist verständlich. Denn der Parallelen-Nachweis kann ohnehin erst nach dem Abschluß der Gesamtedition mit einiger Vollständigkeit zusammenfassend dargeboten werden. Besonders bei der noch ausstehenden Edition der großen Frühwerke Lulls ist jedoch im Interesse der geistesgeschichtlichen Einordnung auch ein den Text begleitender Nachweis der wichtigsten Quellen Lulls sehr zu wünschen. Partielle Hinweise für die dazu nötige Quellenforschung bietet bereits E. W. Platzeck in seinem großen Werk „Raimund Lull", 2 Bde, Düsseldorf 1962 und 1964; vgl. dazu ThRv 61, 1965, Sp. 217 (bes. 221) – 224, mit ergänzenden Hinweisen von mir auf die Dionysius-Kommentare Alberts d. Gr.

Mainz-Marienborn Rudolf Haubst

Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert. Hrsg. von Remigius Bäumer. – Münster: Aschendorff (1976). 80 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 36) kart. DM 14.–

Daß lehramtliche Entscheidungen von der Theologie aufgenommen werden müssen, ist für diese eine Selbstverständlichkeit. Aber das Lehramt hat auch ein Verhältnis zu der vorausgegangenen Theologie, und das wird hier für das 16. Jahrhundert nachgewiesen.

H. Jedin bringt eine Gesamtdarstellung „Theologie und Lehramt" (7–21). Es versteht sich von selbst, daß auf diesem knappen Raume nur einiges kurz angedeutet werden kann. Zu vermissen ist besonders die Theologie des 19. Jahrhunderts, die in der Auseinandersetzung mit dem Semirationalismus klärend gewirkt hat. Der Sache nach kommt der mutigen Erkenntnis eine große Bedeutung zu: „Man erweist der Sache einen schlechten Dienst, wenn man dem Papst und seiner Glaubenskongregation zumutet, auf seine lehramtliche Autorität zu verzichten, mit Theologen zu diskutieren und, statt wie eh und je seit den Tagen der Apostel, zu entscheiden, was Wahrheit und Irrtum ist, sich in einen theologischen Disput einzulassen, in dem argumentiert, aber nicht entschieden wird. Die erstinstanzliche Entscheidung liegt natürlich bei den Bischöfen als den Trägern des apostolischen Amtes" (19). A. Ganoczy befaßt sich dann mit dem irgendwie neuen Thema „Das Amt des Lehrens in der Kirche nach Calvin" (22–33). Von der Theologie ist hier nicht eigens die Rede, sondern von dem Verhältnis lokaler und universeller Lehrentscheidung. Immer sei die Stellungnahme synodal und pastoral. Unfehlbarkeit kommt für Calvin nicht in Frage, auch nicht für den Einsatz der Gesamtkirche, da die Unfehlbarkeit nur der Schrift, zwar in deren Hauptsache, zuerkannt werden könne. Es ist zu bedauern, daß die Stellung Luthers zu den aufgeworfenen Fragen nicht vorher erörtert worden ist.

„Lehramt und Theologie in der Sicht katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts", so lautet der Hauptbeitrag von Remigius Bäumer (34–61). Die Lehre des Trienter Konzils ist darin eingeschlossen, ebenso die Darstellung und Widerlegung Luthers. Die besprochenen Theologen sind nahezu vollständig, besonders Johannes Eck, Ambrosius Catharinus, Albert Pigge u. a. m. Von den Humanisten wird nur Erasmus genannt und in seiner schwankenden Haltung gekennzeichnet. Es hätte nicht geschadet, wenn noch andere Humanisten zur Sprache gekommen wären. Zu erwähnen wären jedenfalls gewesen Georg Witzel, Julius Pflug und Friedrich Nausea. Die kontroverstheologische Antwort ist aber klar und deutlich: Die kirchliche Lehrentscheidung ist zwar auf mannigfache Weise mit der Theologie verbunden, aber sie wird nicht abhängig davon. Einen guten Dienst hätte erwiesen eine Zusammenstellung der Theologen mit ihren Arbeiten, die auf dem Konzil verwertet worden sind.

U. Horst liefert seinen Beitrag „Die Lehre von der Kirche in den Kommentaren des 16. Jahrhunderts zur theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin" (62–80) zur Ergänzung des bisher Gesagten. Kardinal Cajetan, Francisco de Vitoria, Dominikus Soto, Bartolomé Carranza, Melchior Cano, Diego de Chaves, Pedro de Sotomayor, Juán de la Peña, Mansio de Corpus Christi, Bartholomaeus a Medina, das sind die Dominikanertheologen von Salamanca, die eine spekulative Erörterung des Verhältnisses von Unfehlbarkeit des Lehramtes zu den niederen Instanzen erörtert haben. Nach einigen von ihnen, Francisco de Vitoria und Diego de Chaves, ist der Papst abhängig von einem allgemeinen Konzil, das er einberufen muß, um die anstehenden Fragen zu klären. Die meisten machen aber aus dem „Muß" (opportet) ein „Es ist angemessen" (expedit). Bemerkenswert ist jedenfalls das Bestreben, den Papst nicht von der Kirche zu isolieren. Weiter ist es das Verdienst der Dominikanertheologen, den Sentenzenkommentar als Textbuch durch die Summa theologica ersetzt zu haben.

Das Ergebnis liegt also in einer klaren Vorlage da. Wenn einmal eine Monographie geschrieben wird über das Thema „Lehramt und Theologie", wird das 16. Jahrhundert schon in einer klaren Darstellung zur Verfügung sein. Die Ergänzungen aus der späteren Zeit müssen selbstredend noch hinzukommen.

Frankfurt Johannes Beumer

Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation. Hrsg. von Karl Trüdinger. – Münster: Aschendorff (1975). VIII, 156 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 111) kart. DM 36.–

Diese Tübinger Dissertation aus der Schule von E. W. Zeeden sucht „ein Bild von Luthers Tätigkeit als Reformator und Organisator" zu entwerfen, indem sie die zahlreichen Stücke aus dem Briefwechsel sichtet und interpretiert, in denen Fragen der konkreten kirchlichen Ordnung auf der Ebene der Gemeinden, Städte und Territorien behandelt sind. Nach einer Übersicht über Umfang und Aufteilung des Materials – in der vor allem die Mitteilung lehrreich ist, daß der engste Briefpartner Luthers, Spalatin, nicht weniger als 427 Briefe und damit fast viermal soviel wie der an nächster Stelle folgende, Jonas, empfangen hat – werden im Hauptteil der Arbeit die einzelnen thematischen Bereiche brieflicher Einflußnahmen Luthers auf die lokale und regionale Reformationsgeschichte behandelt: Besetzung der Pfarrstellen, Abschaffung der Messe und Neuordnung des Gottesdienstes, das Problem des Kirchenguts, die Visitationen und Kirchenordnungen, die Stellung zu Schwärmern und Sakramentierern. Die Darstellung ist knapp gehalten, doch sind jeweils auch Einzelbeispiele einbezogen.

Die Resultate sind, obwohl das Thema bisher wenig bearbeitet wurde, nicht sensationell. Was die Vermittlung von Geistlichen angeht, so erscheint Luther in Wittenberg, am Ort des theologischen Ausbildungszentrums der neuen Kirche, als vielbeschäftigt – und, so ließe sich hinzufügen, er besaß, da nun zunehmend das Theologiestudium als Voraussetzung des Pfarramts gefordert war, eine Schlüsselstellung –; dennoch hat er in dieser Sache nach T. keine „dominante Rolle" (34) gespielt. In den Gottesdienstfragen wurde der Grundsatz, es müsse, bevor Reformen durchgeführt würden, zunächst das Evangelium gepredigt werden, jeweils für einige Jahre festgehalten, und Luther achtete mit Sorgfalt auf die rechtlichen Kompetenzen, erkannte jedoch Inkorporationsrechte von Klöstern nicht an. Im Fall der Gutachten zu Kirchenordnungen ist dem Vf. vor allem die Flexibilität Luthers, im Fall der Visitationen dessen Bemühen, die Arbeitslast möglichst zu verteilen, aufgefallen. Für die Verwaltung der Kirchengüter machte der Reformator seit 1525/26 in der Regel die Obrigkeit statt der Gemeinden verantwortlich, in der Stellung zu den Schwärmern fällt der Bruch in der Haltung Luthers, der Übergang zur Empfehlung harter Maßnahmen, nach T. ins Jahr 1530.

Im großen und ganzen erweisen sich die Positionen des Reformators als einheitlich und klar. Vf. hebt hervor, daß Luther in den Fragen der Kirchenorganisation nur selten von sich aus aktiv geworden ist, in der Regel dagegen auf Anfragen und Bitten reagierte; „von propagandistischem Eifer und gezielter missionarischer Aktivität kann bei ihm ... keine Rede sein" (140). Dennoch war er eine „Instanz", und seine Ratschläge hatten, obwohl er immer wieder darauf drängte, sie nicht als allgemeingültig zu betrachten, weiten Einfluß.

Das Buch ist lehrreich, ohne besondere Prätentionen zu entwickeln; es verdient, nachdem die Fragen der Politik und Gesellschaftsordnung auch in der Lutherforschung zunehmend Interesse finden, als zuverlässige Einführung Beachtung.

Ein arger Druckfehler: Seite 5 Mitte „Ablaßthesen".

Göttingen Bernd Moeller

Hoffmann, Bengt R.: **Luther and the Mystics.** A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics. – Minneapolis: Augsburg Publishing House (1976). 285 S. Lw. $ 9.95

Vf., jetzt Professor für Ethik und ökumenische Theologie am Lutheran Theological Seminary in Gettysburg, Penn., hat in dem Bewußtsein gearbeitet, etwas entdeckt zu haben, was in der bisherigen Lutherforschung meistens übersehen oder zur Seite geschoben worden ist. Seine Arbeit ist, ohne die wissenschaftliche Argumentierung zu verlassen, ein scharf profilierter Beitrag zur heutigen Lutherforschung. Sie ist eine engagierte Arbeit, die nicht nur die heutige Situation in der Forschung, sondern auch in der Kirche stark berücksichtigt.

Ein wichtiger Teil des Buches ist eine Forschungs-Übersicht und zugleich eine Auseinandersetzung mit der traditionellen Deu-

tung der Relationen Luthers zur Mystik. Der seit langem vorherrschende Konsensus in der Lutherforschung, daß die Theologie Luthers im Grunde der Mystik wesensfremd ist, obwohl er sich oft auf Autoren der Mystik beruft, ist nach Bengt Hoffmann eine einseitige und irreleitende Deutung.

H. zeigt, daß man zu diesem Ergebnis gekommen ist, weil man durchgehend auf eine unnuancierte und einseitige Definition der Mystik aufgebaut hat und dazu in vielen Fällen die Theologie Luthers allzu sehr in intellektualistischen und objektivierenden Kategorien verstanden hat. Man hat alle theologische Mystik als ihrer Struktur nach einheitlich beurteilt und die Distanz dieser so gefaßten Mystik von der reformatorischen Theologie betont. Die zahlreichen Zeugnisse einer mit der Mystik wesensähnlichen Erfahrung, die wir auch in der Theologie Luthers finden können, werden ignoriert. Vf. untersucht und prüft viele derartige Versuche, die Theologie Luthers so frei wie möglich von jedem mystschen Einfluß darzustellen. Das erste Beispiel findet er schon in Abraham Calovius' für die lutherische Orthodoxie repräsentative Deutung. Sonst ist ja diese Deutung vor allem für die liberale Schule charakteristisch, findet sich aber in variierter Form auch bei vielen anderen neuzeitlichen Lutherforschern.

Gegenüber dieser breiten Opinion innerhalb sowohl der älteren wie auch der neueren Lutherforschung will Vf. zeigen, daß die Anknüpfung zur Mystik in der Theologie Luthers sehr gut integriert ist. Sie stimmt sehr wohl damit überein, daß die mit dem Glauben verbundene Erfahrung sehr oft bei ihm betont wird. Die Relationen Luthers zur Mystik werden aber falsch und einseitig verstanden, falls man die Mystik als eine relativ einheitliche Anschauung auffaßt. Luther selbst macht eine bestimmte Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen der Mystik, von welchen er einige ablehnt, andere aber positiv beurteilt. Seine vorbehaltlose Anerkennung von Tauler und Theologia deutsch steht einer ebenso entschiedenen Ablehnung von Dionysius Areopagita gegenüber. Daraus kann man verstehen, daß Luther selbst gar nicht die Mystik als eine einheitliche Größe verstanden hat.

Bei seiner Neudeutung von Luthers Relationen zur Mystik kann Vf. an einzelne kleinere Beiträge zur neueren Lutherforschung (u. A. von Oberman und Iserloh) anknüpfen. Seine Arbeit ist aber die erste umfassendere Bearbeitung dieses Problems von den hier skizzierten Ausgangspunkten.

Die direkte Darstellung von Luthers Theologie (Teil II) wird zu den zentralen Fragen begrenzt. In ungefähr fünfzig Seiten werden die Hauptfragen der Gotteslehre und Christologie, die Auffassung vom Menschen und die Heilslehre behandelt. Hier konnte natürlich vieles ergänzt werden, nicht nur aus anderen Texten, sondern auch aus anderen Problemkreisen. Vf. hat sich aber nur die Aufgabe gestellt, die Seiten der Theologie Luthers zu behandeln, die mit der Mystik verwandt sind.

Im dritten Teil des Buches wird auf einem weiteren Feld gezeigt, daß die erfahrungsmäßigen Seiten des christlichen Glaubens einen zentralen Platz in Luthers Theologie haben. Während man früher dies oft übersehen hat, findet der Vf. in der neuen charismatischen Bewegung und in entsprechenden Richtungen eine neue Resonanz für die Realität und die erfahrungsmäßige Faktizität des Unsichtbaren und des Übernatürlichen. Es gibt gewisse Seiten in der Theologie Luthers wie auch in der kirchlichen Praxis der Reformationszeit, die wir in diesem heutigen Kontext besser verstehen können, und die wir nicht mehr so leicht übersehen wie das früher geschehen ist. In diesem Teil des Buches behandelt Vf. solche Momente der Theologie Luthers wie Engel- und Dämonenglaube, Heilung von Krankheiten durch Gebet und Händeauflegen, Exorzismus. Unter den überraschenden Texten wozu er hier hinweist, ist z. B. ein Brief an einen Pfarrer in Torgau, in welchem Luther ausführliche Vorschriften gibt, wie man durch Gebet und Händeauflegen einen Mann mit schwerer Melancholie zu heilen versuchen soll, da die Ärzte in diesem Fall keine Heilmittel haben finden können. Zum Schluß wird auch in diesem Teil des Buches die Frage vom Leben nach dem Tode behandelt. H. zeigt, daß Luther den sogenannten Zwischenzustand eher als einen neuen Bewußtseinszustand als einen Schlaf versteht. In wenigen Seiten wird hier neues und wertvolles Material zu diesen selten erörterten Fragen ans Licht gebracht.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß dieses Buch viele wichtige und früher vernachlässigte Fragen aktualisiert. Es verdient, sowohl in der Lutherforschung, wie auch in der heutigen Auseinandersetzung über die Bedeutung der Mystik berücksichtigt und viel diskutiert zu werden.

Lund/Schweden Bengt Hägglund

Parker, T. H. L.: **John Calvin.** A Biography – London: J. M. Dent and Sons 1975. XVIII, 190 S. Lw. DM 36.–

Der bekannte Calvin-Forscher der Durham-University legt eine neue Calvin-Biographie vor, mit dem Vorsatz, Leben und Werk des Reformators so zu interpretieren, wie dies „nach dem II. Vaticanum und nach Karl Barth" (VI) angemessen ist. Mehr als die bisherige Forschung will er dem Prediger und dem Exegeten Calvin seine Aufmerksamkeit widmen, wie auch in ihm den Lehrer der „catholica" entdecken. Außerdem wird der Versuch gemacht, die bislang von der Mehrheit der Forscher angenommene Chronologie der Jugendjahre Calvins zu revidieren und für seine „Bekehrung" die Periode zwischen 1528 und 1530 als wahrscheinlich nachzuweisen (156–165).

Eine große Stärke dieser Arbeit liegt zunächst in der sehr lebendigen und doch auf Sachlichkeit bedachten narratio, die sich auch durch kurze, frappante, oft bildhafte Charakterisierungen eines Sachverhaltes auszeichnet. Hier läßt Vf. seinem intuitiven Urteilsvermögen oft freien Lauf (z. B. S. 42, wo Calvins Theologie als eine „Theologie des Sakraments" bezeichnet wird). Doch vermeidet er dabei sorgfältig, seine Einsichten zu einer thesenhaften Darlegung zusammenzubauen; dem Leser wird immer ein Freiraum zur Gewährung oder Verweigerung seiner Zustimmung zur vorgeschlagenen Interpretation gelassen (vgl. 161).

Wo die benutzten Quellen angegeben sind, erfolgt meist eine kritische Stellungnahme zu ihrem historischen Wert. So vor allem für die Vitae von Bèze und Colladon (16, 18, 163). Ohne Kritik werden dagegen Calvins späte autobiographische Zeugnisse im Vorwort zu seinem Psalmenkommentar (1557) hingenommen. Das entspricht einer gelegentlich zum Vorschein kommenden Idealisierungstendenz: Calvin wird kaum auf die Stichhaltigkeit seiner Behauptungen oder auf die objektive Evangeliumgemäßheit seiner Handlungsweise hin geprüft. Letzteres mag den kritischen Leser besonders im Bericht über den Bekenntniszwang (63) und die Häresieprozesse in Genf (108–123) verstimmen.

In inhaltlicher Hinsicht löst Vf. sein Versprechen durchaus ein, über die Studentenjahre Calvins in Paris, Orléans und Bourges ausführlich und unter Verwendung von wertvollem Informationsmaterial zu referieren (5–29). Interessant sind seine Ausführungen zum Terminismus der Pariser Schule, dessen Fragestellung er mit Aspekten moderner Linguistik verbindet (11). Sehr hilfreich ist auch die Schilderung der Entwicklung, die das juristische Studium und die Rechtswissenschaften überhaupt vor dem Aufenthalt Calvins an den Universitäten Orléans und Bourges durchgemacht haben; die so entstandene linguistisch-historische Gesetzinterpretation ist in der Tat nicht ohne Einfluß auf die calvinische Hermeneutik im theologischen Bereich geblieben (15–20).

Da der Rezensent selbst an einer Erforschung der Hermeneutik Calvins arbeitet, nimmt er dankbar viele diesbezügliche Erkenntnisse des Vf. an. So die Erkenntnis, daß Calvin die Problematik der biblischen Theologie in mehrfacher Hinsicht besser gemeistert hat als etwa Melanchthon und Bucer (73). Während ersterer das Hauptgewicht auf die Loci communes legte und dabei oft den festen exegetischen Boden unter den Füßen verlor, während letzterer sich mit langen Textinterpretationen nur mühsam zu systematisch-theologischen Aussagen durchrang, fand Calvin einen methodologisch saubereren Weg der biblisch-theologischen Arbeit; er arbeitete parallel an seinen Schriftkommentaren und den immerweiter ergänzten Ausgaben seiner Institutio, ohne daß diese rein methodische Trennung der „Fächer" den Erkenntnisprozeß in einem der beiden Bereiche behindert hätte. Vielmehr konnten sich auf diese Weise Detailanalyse und Gesamtüberblick harmonisch ergänzen und gegenseitig stimulieren.

Hermeneutisch wichtig ist auch die vom Vf. klar herausgearbeitete Erkenntnis Calvins, daß die von Luther hervorgehobenen Prinzipien der Selbstauslegung und der Selbstevidenz der Schrift nur in Verbindung mit einer klar erfaßten zentralen Botschaft der biblischen Gesamtüberlieferung recht funktionieren (75). Schließlich kann alles, was Vf. vom calvinischen Verständnis der Bezugsreihe „Verbum Dei – Scriptura – praedicatio – praedicator" sagt, höchst anregend sein für jeden, der sich mit der Interpretationskunst des exegetisch, historisch und dogmatisch am besten ausgerüsteten Reformators beschäftigt (76f, 90f). Wieweit Calvin sich in jedem Fall dem Text der Schrift gehorsam unterwarf (94) und von jeder dogmatischen Nötigung der Textvorlage frei war, bleibt nach wie vor problematisch. Daß Vf. bei der sonst sehr klaren und verständlichen Darlegung der Lehre Calvins in seiner Institutio jeden Hinweis auf Quellen und Einflüsse (Luther, Bucer, Melanchthon, Zwingli, die Humanisten) schuldig bleibt (eine einzige Ausnahme für Bucer: S. 74), wirkt leicht unbefriedigend. Wie kann man Calvins Schriftauslegung richtig einschätzen, wenn man verschweigt, was er von seinen Vorgängern übernommen hat und worin

er originell ist? Darüber hat übrigens die Forschung bereits Gesichertes vorgelegt!

Als selbst in der Diskussion stehender Forscher kann der Rezensent die Ausführungen Parkers zur „Bekehrung" Calvins nur mit höchster Aufmerksamkeit verfolgen. Bei aller Achtung für die gekonnte und einfallsreiche Analyse, welcher Vf. die einschlägige Stelle des Vorwortes des Psalmenkommentars (557) unterwirft, kann er sich nicht überzeugen lassen.

Diese Stelle aus dem Jahre 1557 mit dem berühmten Stichwort „subita conversione" (Parker übersetzt es: „unexpected conversion") könnte erst dann als zwingender Beweis für den, von Parker auf die Periode 1528–1530 datierten) offenen Bruch Calvins mit der römischen Kirche angenommen werden, wenn ihr Inhalt durch die Zeugnisse, die aus dieser Zeit selbst stammen, bestätigt würde. Dies ist aber kaum der Fall. Weder die Korrespondenz des jungen Calvin, noch sein Griechisch-Studium mit Melchior Volmar, noch sein Kommentar zu Senecas De Clementia, noch die Cop-Rede spiegeln einen solchen klar vollzogenen Bruch wider. Darin ändert auch eine nochmalige Zuhilfenahme der ebenso alten wie unverifizierten Hypothese von einer (lutherischen) Predigertätigkeit Calvins zur Zeit seines Bourges-Aufenthaltes (21f, 165) nichts, auch nicht der Hinweis auf den 1534 (warum erst dann?) erfolgten Pfründenverzicht (31, 165). Bis auf weiteres, d. h. solange keine sicheren Beweise vorliegen, bleibt m. E. die Hypothese von einer langen Gärung bis zur bewußten und offenen Parteinahme für die Reformation zur Redaktionszeit der ersten Institutio durchaus haltbar und historisch plausibler als alle anderen Erklärungs- und Datierungsversuche.

Doch spricht hier schon der engagierte Vertreter einer Hypothese gegen den Autor einer anderen. Abgesehen von dieser Kontroverse und den oben gemachten Vorwürfen (Idealisierungstendenz und Nichtbeachtung der Quellen) hat der Rezensent gute Gründe, ein äußerst positives Urteil über das Buch Parkers zu fällen. Vf. hat es fertiggebracht, nach so vielen informationsreichen Calvin-Biographien (W. Walker, F. Wendel, W. F. Dankbaar, usw.) neue Erkenntnisse und Interpretationshilfen der Forschung und zugleich dem nicht spezialisierten Leser zur Verfügung zu stellen. Dafür verdient er höchste Anerkennung.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Scholl, Hans: **Calvinus catholicus.** Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 240 S. (Ökumenische Forschungen. Ekklesiologische Abteilung Bd VII) Lw DM 38.–

Beim nachkonziliaren Rückgang des ökumenischen Interesses mit wissenschaftlicher Tragweite ist diese Studie eine tröstlich-erfreuliche Erscheinung. Sie zeichnet jene Entwicklung nach, die katholische Gelehrte und Theologen seit dem Beginn unseres Jahrhunderts vom konfessionellen Vorurteil zum sachlichen Urteil in der Bewertung des französischen Reformators und seiner Theologie durchgemacht haben.

Nach einem Blick auf die Vorgeschichte der katholischen Calvinforschung (36–44) wird zunächst das historische und theologische Grundverständnis Calvins in katholischer Sicht analysiert (45–114), danach folgt eine themenzentrierte Darstellung: Christologie (115–137), Soteriologie (139–152), Ekklesiologie (153–193), Sakramentslehre (194–220). Ein Schlußwort und ein ausführliches Literaturverzeichnis beenden das Werk.

In welchem Sinne soll die Formel „Calvinus catholicus" verstanden werden?... Calvin, wie er von den Katholiken gesehen wird? Oder nach seinem eigenen Bekenntnis zur „catholica"? Oder nach irgendeiner Theorie von kirchlicher Katholizität? Obwohl diese Fragen eingangs keine gründliche Klärung erfahren und kein eindeutiges Kriterium für das Katholische gegeben wird, ergibt sich im Laufe der Studie eine recht überzeugende Idee von den Gründen, aus denen einige katholische Forscher der Gegenwart bei Calvin Lehrelemente entdeckt haben, die einem Grundbestand der katholischen Tradition durchaus entsprechen. Recht verstanden und interpretiert können diese Lehrelemente, insbesondere im Rahmen einer durch das II. Vaticanum erneuerten Theologie, „katholisch" rezipiert werden.

Wie ich selbst es in meinen Arbeiten (Calvin und das II. Vaticanum, Wiesbaden 1966; Ecclesia ministrans, Freiburg-Basel-Wien 1968) nachzuweisen suchte, eignet sich vor allem die Ekklesiologie des Reformators dazu, mit der des Konzils positiv zu korrespondieren. Christologische Untermauerung stark entwickelter pneumatologischer Dimension, Charismen, Dienstcharakter der Ämter, Vielfalt der Dienste, Katholizitätsbegriff, den man mit dem Ausdruck „vielfältige Einheit des pneumatischen Christusleibes" gut wiedergeben könnte: an allen diesen Punkten werden weitgehende Berührungspunkte sichtbar.

In Sachen Christologie zeigt sich eher die Verwandtschaft Calvins mit einer streng chalzedonisch orientierten, scholastisch ausformulierten Lehre. Hier erscheint der Reformator weniger als Vorläufer einer modernen Vertiefung der biblisch fundierten dogmatischen Tradition. Mit der calvinischen Lehre von der Rechtfertigung, der Taufe und der Eucharistie steht es ähnlich: die Forschung klärt zwar Mißverständnisse, die in der Vergangenheit einigungswidrig wirkten, entdeckt jedoch nur in wenigen Punkten echt wegweisende Aspekte, die, wie im Fall des Kirchen- und Amtsverständnisses, zu einer echten Erneuerung der katholischen Tradition in einem neuzeitlichen Problemhorizont beitragen könnten.

Dem Vf. gebührt hohe Anerkennung für seine umfassende Dokumentation, seine wissenschaftliche Akribie und seinen kritischen Sinn. Seine Kritik richtet sich vor allem gegen eine Reformationsforschung, die von der hermeneutischen Fragestellung glaubt absehen zu können, indem sie die Texte ohne Rücksicht auf ihren geschichtlichen Zusammenhang interpretiert. Solange katholische Theologen und Historiker Calvin z. B. mit einer thomistischen oder antimodernistischen oder gar vereinnahmend „ökumenischen" Brille lasen, geriet bzw. gerät heute noch die Forschung in Sackgassen. Das Grundanliegen der einzelnen Lehrelemente läßt sich nicht enthüllen, das Ganze des Sstems tritt kaum in Erscheinung. Ein gutes Beispiel für eine solche unhermeneutische Lektüre des Reformators liefert die uferlose Debatte über seine Prädestinationslehre.

Dankbar mag der interessierte Leser auch die Hinweise des Vf. auf die bisher bezeichnenderweise nicht behandelten Themen annehmen. „Soteriologisch-pneumatologische Aspekte treten in den Hintergrund, die zentrale calvinische Propädeutik, die Lehre von Schrift und Geist, die Theologie des Wortes im engeren Sinne wird kaum berührt. Man vermißt auf weite Strecken katholische Ausführungen zu Calvins Lehre von der christlichen Freiheit, zur allgemeinen und speziellen Ethik, zu Calvins umfassender Lehre vom Gebet. Zur Eschatologie Calvins und zu vielen anderen Einzelheiten fehlen katholische Stellungnahmen" (211).

Noch wichtiger scheint mir aber der Hinweis auf die Kriteriumfrage zu sein. In einigen kritischen Sätzen wird angedeutet, daß es nicht genüge, Calvins Äußerungen mit dem Maßstab der Konzilien, der Kirchenväter oder einer näher nicht bestimmten katholischen Dogmatik zu messen. Es sei vielmehr heute unerläßlich, eine mit allen Mitteln der historisch-kritischen Exegese biblisch durch und durch fundierte ‚forschende Dogmatik' einzusetzen. Damit entsteht zwar die Gefahr, einen Theologen des 16. Jahrhunderts mit Hilfe von zu seiner Zeit noch nicht existierenden Forschungsergebnissen zu befragen. Doch ist damit andererseits die einzige formale Instanz gegeben, die Calvin, selber Exeget und Hermeneut, durchaus akzeptiert hätte, um seine Rechtgläubigkeit prüfen zu lassen. Reformationshermeneutik aufgrund einer von den Reformatoren selbst intendierten (wenn auch nicht vollständig ausgearbeiteten) Bibelhermeneutik: mit diesem Wunsch zeigt Sch. die methodische Marschroute für eine jede zukünftige, konfessionell mitbedingte oder gar überkonfessionelle Reformationsforschung an. (Das entspricht übrigens auch dem Ziel meines eigenen Forschungsprogramms über die Hermeneutik Calvins).

Das vorliegende Werk besitzt den Wert einer gründlich erstellten und mit Intelligenz vorgetragenen Bilanz. Schon aus diesem Grunde kann man es jedem warm empfehlen, der am Weitergang der Calvinforschung interessiert ist. Das Buch enthält wertvolle Anregungen für diese Arbeit.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Hengst, Karl: **Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618).** Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und Katholischen Reform in Westfalen. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 326 S. 8 Abb., 1 Bistumskarte (Paderborner Theologische Studien Bd 2) kart. DM 38.–

Das Bistum Paderborn wurde schon früh in die reformatorische Bewegung hineingezogen. Erste von Hessen ausgehende Kontakte mit der lutherischen Lehre sind in den ganz bzw. teilweise zum Paderborner Bistum gehörigen Grafschaften Lippe und Waldeck bereits in den zwanziger Jahren des 16. Jh.s nachweisbar. Aber auch im Bereich des Hochstifts konnte die Neulehre unter Bischof Erich v. Braunschweig-Grubenhagen (1508–32) und dem Admini-

strator Hermann v. Wied (1532–47) nach anfänglichem Zögern zunehmend Fuß fassen. Der Reformbischof Johann v. Hoya (1568–74) und Salentin v. Isenburg (1574–77) brachten diese Bewegung zum Stillstand. Aber unter dem evangelischen Administrator Heinrich v. Sachsen-Lauenburg (1577–85), gleichzeitig Erzbischof von Bremen und Bischof von Osnabrück, der 1578 das Augsburger Bekenntnis freigab, erlitt die katholische Sache einen schweren Rückschlag.

Nach dem Tode des Lauenburgers wählte das Paderborner Kapitel am 5. Juni 1585 einstimmig seinen Propst Dietrich v. Fürstenberg (1585–1618) zum Bischof. Der Gewählte mußte in der Wahlkapitulation geloben, das Bistum der katholischen Religion zu erhalten, die Häresie samt Prädikanten und „ausgesprungenen Mönchen" zu beseitigen und künftig religiöse Neuerungen zu unterbinden. Hat der Bischof sein Versprechen eingelöst? Dieser Frage geht Vf. in der vorliegenden Untersuchung nach.

Vf. hat außer den gedruckten Quellen das Vatikanische Archiv, die Bistumsarchive von Paderborn und Münster, die Staatsarchive Detmold, Marburg und Münster, eine Reihe von Vereins-, Stadt- und Adelsarchiven sowie zahlreiche Pfarrarchive des alten Fürstbistums Paderborn benutzt. Das Buch ist übersichtlich gegliedert. Im Mittelpunkt des ersten Kap. stehen die Träger der kirchlichen Reform, der Bischof selbst (Elternhaus und Erziehung, Pfründen und Ämter, Fürstbischof) und seine Mitarbeiter: die Offiziale, Weihbischöfe (auswärtige) und Archidiakone. Es folgt im zweiten Kap. eine Darstellung der Ziele und Methoden der Reform (Visitationen und Sendgerichte, Diözesansynoden, die Agende von 1602). Das dritte Kap. behandelt die Reform des Seelsorgsklerus (Bildung und Weihen, Zölibatsverordnungen sowie die sittliche Haltung des Seelsorgsklerus und dessen Einstellung zu den Reformen) und das vierte Kap. schließlich die Reform der Seelsorgestellen und Hilfen für die Gemeindepastoral. Der Anhang enthält wichtige Quellentexte, ein Pfarrerverzeichnis, Abbildungen und eine Bistumskarte.

Hervorzuheben sind die Ergebnisse der Visitationen des Domkantors und des Domkämmerers aus dem Jahre 1586. Zum Sendgericht des ersteren waren von 17 Seelsorgern 7 erschienen, unter denen sich kein Konkubinarier, aber vier Anhänger des Laienkelches befanden. Zum Send des Domkämmerers hatten sich von 19 Geistlichen 12 eingefunden. Je drei von ihnen waren beweibt und bekannten sich zum Laienkelch. In zwei Gemeinden waren die Bewohner überwiegend protestantisch (Diese Zahlen sind jedoch nicht repräsentativ, da sie nur einen Teil der Geistlichkeit – und zweifellos den besseren – erfaßten. Das gleiche gilt von der Statistik zur Lebensführung des Paderborner Seelsorgeklerus S. 132).

Aus den Ergebnissen der Visitationen erwuchsen die Anordnungen und Statuten der Diözesansynode, die in Paderborn nach altem Herkommen jährlich zweimal stattfand. Im Vordergrund der bischöflichen Mandate standen die Residenzpflicht und der Zölibat (87ff). Es ist Vf. gelungen, in der 33jährigen Amtszeit Dietrichs 24 Diözesansynoden nachzuweisen, ein Zeichen, welch hohen Wert der Bischof dieser Klerusversammlung beimaß. Allerdings war der Besuch der Synode nur mäßig. Die Zahl der Teilnehmer aus 110 Gemeinden schwankte zwischen 19 und 37.

Ungewöhnlichen Weitblick bewies der Bischof auf dem Gebiet der geistlichen Bildung. Bereits als Dompropst hatte er sich für die Berufung der Jesuiten eingesetzt, die 1580 in Paderborn eintrafen und fünf Jahre später das Gymnasium Salentinianum übernahmen. Der Bischof förderte die Lateinschule des Busdorfstiftes und die Stadtschule in Warburg. Von höchster Bedeutung für die geistige und geistliche Formung des Priesternachwuchses wurden der Ausbau der Jesuitenniederlassung (1592 Kolleg, 1596–1605 neues Gymnasialgebäude) und im September 1614 die Errichtung einer eigenen Universität. Beide Gründungen waren geeignet, eine durchgreifende Reform des Klerus auf weite Sicht zu gewährleisten.

Ernstlich behindert wurden die Reformen durch die Forderung der Ritterschaft nach Freistellung der Religion (offenbar aufgrund der Declaratio Ferdinandea) und den politischen Machtkampf des Bischofs mit der nach Autonomie strebenden Landeshauptstadt Paderborn. Dieses Ringen wurde 1604 mit der Verurteilung und Hinrichtung des Bürgermeisters Wichard, der die Obergerichtsbarkeit und das ius gladii an sich gezogen hatte, zugunsten des Landesherrn beendet.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Dietrich v. Fürstenberg die Erneuerung der Paderborner Kirche nach den Grundsätzen des Tridentinums grundgelegt hat. Dies ist sein geschichtliches Verdienst. Dietrich schuf das Fundament, auf dem Ferdinand v. Bayern (1618–50) weiterbauen konnte. Aber er war und blieb wohl doch in erster Linie der Landesherr, der sich vornehmlich von der Staatsraison leiten ließ. Man wird ihn kaum als eine betont religiöse, geistlich geprägte Persönlichkeit bezeichnen können. Fürstenberg begnügte sich als Domherr und sogar als erster Dignitär des Domkapitels mit den niederen Weihen und entschloß sich erst vier Jahre nach seiner Bischofswahl zum Empfang der Subdiakonats-, Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe. Außer an den beiden letztgenannten Weihetagen zelebrierte er nie die Messe. Er erteilte selbst keine Weihen, unterließ es aber auch, einen Weihbischof zu berufen, so daß das Bistum stets auf die Aushilfe fremder Weihbischöfe zurückgreifen mußte. Dies war in Anbetracht der hohen pastoralen Bedeutung des weihbischöflichen Amtes zweifellos ein schwerwiegendes Versäumnis. Der Bischof beteiligte sich persönlich nie an der Generalvisitation. Er überließ vielmehr (auf Verlangen des Domkapitels?) die Handhabung dieses wichtigen Reformmittels den Archidiakonen, die großenteils kaum die erforderlichen menschlichen und geistlichen Voraussetzungen dazu mitbrachten.

Vf. hat mit Recht auch auf diese negativen Gesichtspunkte aufmerksam gemacht, es aber leider unterlassen, sie in der zusammenfassenden Bewertung der Reformtätigkeit des Bischofs zu berücksichtigen. Insgesamt bringt die methodisch einwandfreie Arbeit wichtige neue Erkenntnisse zur Geschichte der Katholischen Reform des Bistums Paderborn. Sie stellt eine erfreuliche Bereicherung der westfälischen Kirchengeschichte dar.

Münster Alois Schröer

Oswalt, Julia: **Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung.** Soziales Reformdenken in der orthodoxen Geistlichkeit in der Ära Alexanders II. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975, 137 S. (Kirche im Osten. Monographienreihe Bd 12) brosch. DM 26.–

Im Berich der abendländischen Kirchen gilt die Orthodoxe Kirche weithin als ein Ort zeitloser Beschaulichkeit, allein ausgerichtet auf das liturgische Gebet und mönchische Spiritualität, im Denken unbeweglich, ohne Sinn für die politische Verantwortung des Christen und ohne jedes Verständnis für soziale Probleme; in ihrer Weltabgewandheit ein Korrektiv in den Augen derer, die übertriebenen Aktivismus verwerfen; ein abstoßendes Beispiel starrer Weltfremdheit denen, die solchen Aktivismus billigen oder gar fordern.

Daß sich die Orthodoxe Kirche vielfach so darstellt, unter den ihr seit Jahrhunderten, besonders aber in der Gegenwart auferlegten erschwerten Bedingungen oft so darstellen muß, ist unbestritten. Dennoch läßt sich dieses Erscheinungsbild nicht einfach aus dem Wesen der Orthodoxie heraus erklären. Ganz im Gegenteil hat die Orthodoxe Kirche nicht nur in ihrem gottesdienstlichen Leben zu allen Zeiten einen Freiraum geboten, in dem die Relativität aller irdischen Ordnungen bezeugt und gelebt wrrden konnte. Vielmehr hat sie unter günstigeren äußeren Umständen auch einen starken Willen zur geistigen Bewältigung der Probleme der Gegenwart und zu Veränderungen vor allem im sozialen Bereich erkennen lassen. Von daher allein bereits verdient das Buch Julia Oswalts, das sich dieser Seite der russischen Orthodoxie widmet, die bisher nur in Georgij Florovskijs Werk „Wege der russischen Theologie" (Puti russkago bogoslovija, Paris 1937) gestreift worden war, unsere besondere Aufmerksamkeit.

In einem I. Kapitel, „Anfänge einer Diskussion sozialer Fragen in der Geistlichkeit nach dem Krimkrieg", zeigt die Vf.in, wie die Lockerung des Drucks, der in der Ära Nikolajs I. (1825–1855) auf dem geistigen Leben Rußlands lastete, zu einer z. T. äußerst lebhaften Diskussion von Gegenwartsproblemen in den seit 1860 im ganzen Land für jede Diözese entstehenden „Eparchialnachrichten" und in den nun geschaffenen kirchlichen überregionalen Zeitschriften führte. Während eine in Leipzig erschienene, in Rußland aber fleißig gelesene „Beschreibung der Dorfgeistlichkeit" aus der Feder des Priesters I. S. Belljustin schonungslos deren Probleme aufdeckte, spiegelt die übermäßig harte Polemik zwischen Archimandrit Fedor Bucharev und I. V. Askočenskij den nicht nur damals schwierigen und zugleich folgenschweren grundsätzlichen Streit um die Frage, wieweit die von den beiden Gegnern herausgestellte „Gleichheit aller vor dem Altar" zu Konsequenzen für das Leben im Alltag führen kann und muß, ohne ihren Modellcharakter in den Untiefen der Alltäglichkeit zu verlieren.

Daß die immer wieder neu aufgewärmte These von dem angeblich völligen Versagen der russischen Orthodoxie gegenüber der sozialen Frage in dieser Zugespitztheit unhaltbar ist, zeigt die Vf.in eindrücklich im II. Kapitel „Verstärkung der Diskussionsimpulse durch die veränderte Lage der Bauern". Anders als die Slawophilen, deren schwärmerische Hingezogenheit zum ein-

fachen russischen Bauern hauptsächlich von Unkenntnis bestimmt war, zeichneten die Priester auf dem Lande ein schonungsloses Bild der Lage der Bauern und ihres moralischen Zustandes. Daß die Priester, die in den kirchlichen Zeitschriften ihre Stimme für die Bauern erhoben, die Anfänge einer systematischen kirchlichen Sozialarbeit (in spontaner Weise war sie in der Orthodoxen Kirche immer geleistet worden) von Aufklärungs- und Bildungsarbeit begleitet wissen wollten, ist ein Ruhmesblatt dieser Bemühungen, die im übrigen der Verbesserung der Stellung der Frau und der weiblichen Bildung besonderes Augenmerk schenkten.

Die Kapitel III–V sind der Diskussion der zu Beginn der Reformzeit bestehenden Gemeindeverfassung, praktischen Versuchen zur Reform des Gemeindelebens und der Beendigung dieser Bemühungen durch die Maßnahmen der Regierung gewidmet. Die Vf.in zeigt (Kap. III), wie die Geistlichen dieser Zeit mit überraschender Offenheit in den kirchlichen Zeitschriften die seit den Reformen Peters I. entstandene Situation der Kirche bloßgelegt haben: die Veränderung des Priesterbildes von einem durch die bischöfliche Weihe kirchlich eingeordneten und für seine Aufgabe gesegneten Repräsentanten der Gemeinde zu einem Staatsbeamten, der ohne dafür wenigstens die finanzielle Unabhängigkeit von der Gemeinde zu erlangen, vom Staat zu administrativen Diensten, die im Gegensatz zu seiner eigentlichen Bestimmung standen, herangezogen wurde. Offen beklagten sie die Verkehrung des vormaligen Zusammenwirkens von Geistlichen und Laien in die Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Daß die Gemeinde am Ort nicht über die Rechte einer juristischen Person verfügte und ihr diese Rechte auch in der Reformära nicht verliehen wurden, hat in den Augen der Vf.in den heutigen Mißverhältnissen in der Sowjetunion vorgearbeitet. Sie hätte dies zu Recht auch für die ungeheuerliche Verpflichtung der Geistlichkeit zum Bruch des Beichtgeheimnisses bei politischen Tatbeständen herausstellen können.

Während sich der zaristische Staat die Pfarrgemeinde als Verwaltungseinheit nutzbar zu machen suchte, entwickelte der St. Petersburger Priester Aleksandr Gumilevskij in der Zeitschrift „Duch Christianina" Gemeindevorstellungen nach dem Leitbild „einer Kommune, in der eine gleichmäßige Verteilung der geistigen und materiellen Güter verwirklicht werden" sollte (Kap. IV). Mit dem Plan einer Fortsetzung der gottesdienstlichen Gemeinschaft in einer gemeinsamen Mahlzeit, der Einrichtung eines Mittagstisches für Arme und der Gründung sozialer Institutionen widerlegte er die Vorstellung, die Orthodoxe Kirche sei von sich aus unfähig zur Lösung sozialer Probleme und gab er Anregungen, die sich auch heute noch hilfreich auswirken könnten – auch über den engen Bereich der Orthodoxie hinaus. Freilich spielte die soziale Herausforderung seiner Pläne letztlich den Reformgegnern in die Hände.

Wie der Staat schließlich die Vorstellungen für eine Selbstverwaltung der Gemeinde ausnahm und verfälschte, untersucht die Vf.in im V. Kap. ihrer Arbeit. Indem er nicht obligatorischen Bruderschaften und Gemeindekuratorien, die nur entstanden, wo sich Initiatoren dazu fanden, die Rechte einer juristischen Person gewährte, die er der Gemeinde selbst vorenthielt, und den Gutsbesitzern unabhängig von deren kirchlicher Einstellung einen maßgeblichen Einfluß im Gemeindeleben sicherte, verurteilte er die Versuche der Reformgeistlichen, die Gemeinden zu Eigenverantwortung und Eigeninitiative zu führen, zum Scheitern.

Mit ihrer Darstellung hat die Vf.in ein ausgezeichnetes Muster einer Diss. vorgelegt, die auf engem Raum neue wesentliche Erkenntnisse vermittelt.

Während einer Diss. in der Regel noch der Prozeß abzuspüren ist, in dem der Vf. Kenntnisse auf seinem Arbeitsgebiet gewonnen hat, hat die Vf.in u. a. durch die Ausgewogenheit und Sicherheit ihres Urteils bewiesen, daß sie diese Kenntnisse bereits besessen hat, als sie ihre Arbeit aufnahm.

Nur gelegentlich hat sich dies freilich auch als nachteilig ausgewirkt. Die Knappheit ihrer Ausführungen wird zur schmerzlich empfundenen Klarheit, wo der Leser allzu wenig über die der Reformära vorausgehende Zeit erfährt. Zwar erwähnt die Vf.in schon S. 12 und später des öfteren die Abgeschlossenheit des geistlichen Standes, nicht aber seit wann und worin diese bestand. Etwas mehr über die offenbar auch vor der Reformära bei allen Mängeln doch umfassende Art der Ausbildung der Geistlichkeit würde der Leser ebenfalls gern erfahren. Denn bei aller geistigen Enge haben die Ausbildungsstätten den Priestern doch das Rüstzeug für die von der Vf.in untersuchte geistige Auseinandersetzung vermittelt.

Wie ist schließlich das Scheitern der Reformen noch vor Ablauf der Reformära Alexanders II. zu erklären? Beruhte das in den kirchlichen Zeitschriften bekundete Reformdenken auf einer nicht tragfähigen, weil zu dünnen Schicht weiterdenkender Priester? Allein mit der verfehlten Gesetzgebung in bezug auf die Pfarrgemeinde und dem Mißbrauch der kirchlichen „Bruderschaften" für politische Zwecke (Kap. V) läßt sich doch nicht erklären, daß die Reformbestrebungen so bald kläglich im Sande verliefen. Hat eine vielleicht doch übertriebene Ehrfurcht vor einem theologischen Genie wie Georgij Florovskij die Vf.in die Auseinandersetzung mit ihm meiden lassen auch da, wo sie wie in den Fällen Fedor Bucharev und I. S. Belljustin – anscheinend mit guten Gründen – zu anderen Urteilen kommt als er? Warum nennt sie so selten die Verfasser der zitierten Zeitschriftenartikel beim Namen oder warum verschweigt sie andernfalls die Anonymität vieler Artikel? Zuweilen vermißt man auch eine kritische Stellungnahme zu den Thesen der von ihr angeführten Reformgeistlichen, etwa wenn diese manche Mißstände allzu unmittelbar auf Peter d. Gr. zurückführten? Übrigens dürfte die Gemeinde als „freiwilliger Zusammenschluß der Gläubigen" (S. 101, ähnlich S. 95) ekklesiologisch nur sehr unzureichend beschrieben sein, wenn diese individualisierende Fehlinterpretation auf dem Hintergrund eines Mißverständnisses der Pfarrei als Verwaltungseinheit auch begreiflich ist.

O. hat dessen ungeachtet in ihrem Buch eine bisher zu Unrecht vernachlässigte Seite im Leben der russischen Orthodoxen Kirche beleuchtet. Und es ist nur zu hoffen, daß sie viele aufmerksame Leser finden wird, die auch bereit sind, vorgefaßte Meinungen durch das Gewicht der hier vorgetragenen historischen Tatsachen korrigieren zu lassen, um ein z. T. neues farbigeres und reicheres Bild von der Geschichte der Orthodoxie in Rußland zu gewinnen.

Erlangen Karl Christian Felmy

Bürklin, Helmut: **Ein Gott für Menschen.** Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 332 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 104). kart. DM 56.–

Obwohl eine Vielzahl von Philosophen und Theologen – bis hin zu Heidegger und Bonhoeffer – wesentliche Anregungen von Pascal empfingen, kann B. mit Recht feststellen, daß die Rezeption seines Werks, aufs Ganze gesehen, bisher doch recht mangelhaft geblieben ist. Von seiner „in die heutige Problemlage eingebetteten systematischen Darstellung des – in den ‚Pensées' (= ‚Gedanken' zu einer Apologie des Christentums) ‚nur' als eine Sammlung von Aphorismen sich uns darbietenden – Pascalschen Entwurfs einer (ausdrücklich auch an Atheisten sich richtenden) Glaubensbegründung" erhofft er sich eine positive Wende in der Pascal-Forschung. Zugleich ist damit eine Glaubensbegründung konzipiert, die „(1) der Herausforderung des Atheismus philosophisch-anthropologisch und theologisch mit Pascalschen Argumenten und Methoden wirksamer begegnet" und „(2) den nach einer letzten Sinnerfüllung seines Lebens Suchenden eine ihn wirklich an-sprechende Orientierungs- bzw. Entscheidungshilfe bietet" (12f).

Nach einleitenden Bemerkungen zu der Persönlichkeit Pascals, der Entstehung der „Pensées" und der beim Entwurf einer christozentrischen Anthropologie auf der Grundlage Pascalschen Denkens einzuschlagenden Methode stellt Vf in zwei Hauptteilen „Menschsein als Frage" und „Christus als Antwort" gegenüber und macht sich in einem kurzen, dritten Teil abschließend Gedanken über den Weg des einzelnen von der Frage zur Antwort. Im Anschluß an die Pascalsche Dreiheit der Ordnung „corps – esprit – coeur" wird zunächst der Mensch als Glied des Kosmos, als erkennendes und als liebendes Wesen betrachtet, sodann in einem vierten Kapitel noch einmal eigens auf die Komplexität dieses seines Wesens abgehoben. Von hierher gewinnt Vf. eine zusammenfassende Aussage über die Transzendenz der menschlichen Natur und findet dann den Übergang in eine Erörterung der Gefallenheit des Menschen (Kap. 5).

Im zweiten Teil bietet B., nach einem kurzen Seitenblick auf die unzureichenden Versuche einer Sinndeutung ohne Christus (Kap 6), zunächst eine ausführliche Darstellung der zeitlich-irdischen Existenz Jesu Christi, in der er Pascalsches Denken in den Rahmen einer sich von der heutigen Exegese nahelegenden neutestamentlichen Christologie einträgt (Kap 7). Im ebenso zentralen achten Kapitel werden Pascalsche Gedanken dann in einem ersten Schritt ähnlich in den Abriß einer Theologie des Alten Testaments eingebettet. Der darauffolgende Abschnitt über das Fortwirken Christi im neutestamentlichen Gottesvolk ist vor allem auf die wesentlich am Leib-Christi-Gedanken ausgerichtete Ekklesiologie Pascals und seine Kirchenkritik konzentriert. In einem dritten Abschnitt wird besonders das Verhältnis von alttestamentlichem und neutestamentlichem Gottesvolk im Blick auf Pascals positive Einschätzung der fortwährenden wichtigen Rolle Israels in der Heilsgeschichte thematisch. Das neunte Kapitel faßt das Ergebnis

zusammen, daß Christus wirklich „ein Gott für Menschen" ist, „dem man sich, sobald man ihm begegnet, ‚ohne Dünkel nähert' und ‚ohne Verzweiflung beugt'" (284). Im dritten Teil (Kap 10) wird abschließend der dreifache Weg zum Glauben: Vernunft, Gewohnheit, Eingebung skizziert und bei der Darstellung des „Glaubens als Weg mit Gott" vor allem auf den Umbruch in der Pascalschen Gnadenlehre von einer jansenistischen Verkürzung zu einer katholisch akzeptablen Auffassung verwiesen, wie sie treffend in dem Wortspiel „(Dieu incline le coeur de) celui qui L'aime – celui qu'Il aime" zum Ausdruck kommt.

Das bemerkenswerte Eindringen des Vf. in Pascalsches Denken erweist sich bis in feinste Details seiner (häufig von Wasmuth abweichenden) Übersetzung. Besonders gut erscheinen mir die Ausführungen über den Menschen im Kosmos, die Kreuzestheologie Pascals und seine Stellung zum Judentum. Die Dreiteilung des fundamentaltheologischen Entwurfs – der, wie Vf. anmerkt, ein zweiteiliger Ansatz bei Pascal gegenübersteht (26) – halte ich für ein wenig gezwungen. Darüber hinaus erheben sich Einwände hermeneutischer Art. So ist etwa die Darstellung der Erkenntnistheorie eher an einem eklektisch aus einzelnen Artikeln des LThK gewonnenen Konzept orientiert, als daß sie die Position Pascals wirklich deutlich werden läßt. Ähnliches gilt für die nicht recht gelungene Zusammenschau heutiger Bibelexegese und Pascalscher Schrifttheologie. (So mutet es z. B. eigenartig an, wenn Vf. es für seine Darstellung „an sich" notwendig erachtet, „die im AT lebendige Tradition von den Anfängen Israels Punkt für Punkt historisch-kritisch zu verifizieren", 236, und dann Pascal wegen seiner allegorischen Schriftauslegung rügt, 252f). Abgesehen von solchen Mängeln, die mit der prinzipiellen Schwierigkeit des Versuchs einer historischen und doch zugleich systematisch-aktualisierenden Pascaldeutung zusammenhängen, wird man das Buch als einen wertvollen Beitrag zur Pascalforschung wie als den engagierten Versuch, das Zentrum des christlichen Glaubens dem heutigen Menschen näherzubringen, empfehlen dürfen.

Essen Hansjürgen Verweyen

Kienzler, Klaus: **Logik der Auferstehung.** Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 279 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 100) kart. DM 46.–

Das vorliegende Werk, das 1974 in Freiburg beim jetzigen Aachener Bischof Klaus Hemmerle als Dissertation eingereicht wurde, ist in religionsphilosophischer Absicht geschrieben. Religionsphilosophie versteht sich dabei als zwischen Theologie und Philosophie stehend, „indem sie den Glauben auf sein Verstehen hin und die Philosophie für die Möglichkeiten neuen Verstehens (Sprechens, Denkens, Erfahrens) eröffnet" (12). Dieses Programm will die Arbeit am zentralen theologischen Thema „Auferstehung" durchführen. Hier soll theologisches Verstehen mit Verstehen überhaupt (= mit philosophischem Verstehen) konfrontiert werden.

Drei Verstehensmodelle von Auferstehung aus der neueren protestantischen Theologie, die von Bultmann, Ebeling und Pannenberg, werden dafür auf dem Hintergrund des jeweiligen philosophischen Vorverständnisses kritisch dargestellt. Geprüft wird an den Leitbegriffen Philosophie, Theologie und Geschichte, wie dieses Vorverständnis jeweils in das genuine theologische Verstehen Eingang findet und dieses durchdringt und mitgestaltet. Weil die Auferstehung so etwas wie ein „Schlußstein" der drei Theologien ist, werden an ihrem Verstehen sowohl die Konsequenzen und Tragweite der einzelnen Ansätze offenbar, aber auch ihre inneren Widersprüche. „Die Auferstehung ist die Krisis der Systeme. So zerfällt am Begriff der Auferstehung Bultmanns dialektischer Zusammenhang von Historie, Geschichte und Eschatologie, wird Ebelings hermeneutischer Zeugnisbegriff leer und Pannenbergs Historienbegriff vage. In all dem bekundet sich, daß dem philosophischen Vorverständnis jeweils die Priorität im Gesamtprogramm eingeräumt wird" (145). Oder anders gesagt: Die Integration philosophischen und theologischen Verstehens gelingt bei keinem der drei behandelten Theologen vollständig; „sie kommt weithin nur durch die Reduktion des theologischen Ansatzes zustande" (144), wenn auch „der Zusammenhang der Theologen und ihrer Programme als eine stete Fortentwicklung der Positionen" begriffen werden kann (145).

Ich halte diesen ersten, mit Abstand ausführlichsten (120 von 260 Seiten) und durchgearbeitetsten Hauptteil der Arbeit, der in eigener Zählung der zweite Teil ist, (da die kurze Einleitung unter Teil 1 läuft) auch für den gelungensten, obwohl die kritische Analyse der drei behandelten Theologen nicht gerade zu neuen Einsichten kommt, sondern die auch sonst schon geäußerten kritischen Einwände, freilich nun aber sehr gründlich, differenziert und das philosophische und geistesgeschichtliche Vorverständnis mehr als üblich akzentuierend herausarbeitet.

Fragwürdig bleibt mir die Pannenberg-Kritik, die der Autor allerdings zunächst nur in vorsichtiger Frageform vorbringt, um sie dann freilich als These weiterzutragen. M. E. dürften folgende Fragen total an Pannenberg vorbeigehen: „Folgt nicht aus dem Begriff der Geschichte als dem einzigen und voraussetzungslosen Medium der Offenbarung die Reduzierung des Gottesbildes auf den Gott, der ‚Macht über alles' ist und sich in der Geschichte ausweisen muß? Ist das wahrhaft die Mitte der christlichen Botschaft von Gott? Bedeuten nicht vielmehr Bund, Verheißung, Liebe, Gerechtigkeit und Treue Gottes die Mitte dieser Botschaft? Und sind nicht gerade sie geschichtsbildende Wirklichkeiten, an denen nicht zuletzt auch der ‚Geschichtsbegriff' Pannenbergs zu korrigieren wäre?" (131). Wie anders können aber Bund, Verheißung usw. in Erscheinung treten denn als geschichtswirksame Macht Gottes im Sinne Pannenbergs? Vollends fragwürdig scheint mir die Bemerkung: „Letztlich bleibt ... die Frage offen, ob bei Pannenberg die Geschichte nicht nur zum Grund der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, sondern auch Grund der Wirklichkeit Gottes geworden ist" (132). Nicht besonders glücklich dürfte auch die Einsicht sein: „Aus dem Gesagten geht ... hervor, daß bei Pannenberg Geschichte und das Verständnis von Geschichte der Interpretationen und Übersetzungen bedarf, d. h. daß es sich bei seinem geschichtstheologischen Konzept letztlich doch um ein latent hermeneutisches Modell handelt, dessen „hermeneutischer Zirkel" eben jene paradoxe Rede vom ‚historischen Ende' (nämlich die Betrachtung des Historischen im antizipatorisch-eschatologischen Horizont) ist" (143). Denn die Qualifizierung der „Latenz" des Hermeneutischen geht doch wohl an der Sache vorbei: Es ist ja gerade die erklärte Intention Pannenbergs, das Hermeneutische und das Universalgeschichtliche zu vermitteln. Ob das nun ganz gelungen ist oder nicht, sei hier dahingestellt; aber von einer Latenz (oder S. 146 vom „versteckt hermeneutischen Ansatz") kann doch wohl kaum die Rede sein!

Nachdem sich für K. gezeigt hat, daß das Sprechen von Auferstehung bei Bultmann, Ebeling und Pannenberg sich jeweils am philosophischen Vorverständnis orientiert und dabei – trotz aller zu würdigenden positiven Ansätze – in die Enge geführt hat, soll in den folgenden Teilen des Buches der Weg „geradezu in umgekehrter Richtung gegangen werden. Wir sehen unsere Aufgabe darin, streng von der Auferstehung her zu denken und uns von daher die Fragen der Theologie, Philosophie und Geschichte stellen zu lassen" (148).

Damit ist die Problemstellung des folgenden vorgegeben, nämlich die Beschäftigung mit den Schriftaussagen der Auferstehung selbst. Wie spricht die Schrift von der Auferstehung? Kurz das Ergebnis des zweiten Hauptteils: Die Schrift spricht von Auferstehung wesenhaft im Modus der Bezeugung, des Zeugnisses. So klar auch vordergründig dieser Übergang zum zweiten Hauptteil zu sein scheint: von einem Auferstehungsdenken, das sich am philosphischen Vorverständnis orientiert, zu einem Denken von der Auferstehung selbst her, so problematisch zeigt sich dieser Übergang bei näherem Zusehen. Hat der Autor vergessen, daß es um ein „Denken" der Auferstehung geht? Denken aber kann nicht ohne (philosophisches) Vorverständnis geschehen. Deswegen kann die Alternative nicht heißen: Denken der Auferstehung orientiert am Vorverständnis oder Denken der Auferstehung von der Auferstehung her (wobei sich gewiß alle drei Theologen dagegen wehren würden, unter das erste Glied vereinnahmt zu werden), sondern nur: Ist ein (unabweisbar an ein philosophisches Vorverständnis gebundenes) theologisches Denken weit genug, das Schriftzeugnis voll zur Geltung zu bringen, oder fallen bestimmte Dimensionen aus, sind bestimmte Momente unterbelichtet und kommen nicht zur Geltung?

Daß bei K. selbst in seiner Herausarbeitung und Analyse der fundamentalen Struktur des Zeugnisses in der biblischen Rede von der Auferstehung ganz massive philosophische Vorentscheidungen wirksam sind, zeigt nicht nur die durchaus diskutable Übersetzung des ὤφθη von 1 Kor 15,5f, sondern auch der ganze folgende dritte Hauptteil: „Phänomenologie des Zeugnisses". Hier werden im gewohnt esoterischen Sprachstil und Denkduktus der Welte-Schule die Strukturen des Zeugnisses philosophisch-phänomenologisch herausgearbeitet, um daran die Defizienz des Zeugnisbegriffes von Bultmann, Ebeling und Pannenberg zu messen, einen Verstehensvorbegriff für die Zeugnistheologie des NT (vor allem des Lukas und des johannäischen Schrifttums) zu gewinnen und den Zeugnisbegriff mit neueren Sprachtheorien zu konfrontieren (vierter Hauptteil).

Unbestreitbar finden sich in diesem letzten Teil der Arbeit vorzügliche Beobachtungen, Hinweise und Analysen, die zu referieren hier zu weit führen würde. Unbestreitbar ist auch, daß

der biblische Fundamentalbegriff des Zeugnisses in der Theologie der Gegenwart zu ihrem Schaden nicht gerade eine bedeutende Rolle spielt. Insofern thematisiert die vorliegende Arbeit eine „weiße Stelle" gegenwärtiger theologischer Begriffsbildung. Zu wünschen wäre aber, daß die hier vorgelegten Ansätze sich selbst auf ihr eigenes philosophisches Vorverständnis noch einmal befragen lassen würden, wie K. das umgekehrt in so vorzüglicher Form mit den von ihm behandelten Theologen tut. Sonst kann nicht ganz jener Verdacht der Schwarzweißmalerei verdrängt werden, der sich in der schon erwähnten, m. E. falschen Alternative kundtut: Vom Denken der Auferstehung, das sich orientiert am philosophischen Vorverständnis, zum Denken der Auferstehung von ihr selbst her (vgl. 148).

Wien Gisbert Greshake

Theologie und Befreiung. Hrsg. von Heribert Bettscheider. – St. Augustin: Steyler Verlag 1974. 123 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 24) kart. DM 19.80

Kirche und Befreiung. Hrsg. von Franz Hengsbach und Alfonso López Trujillo. – Aschaffenburg: Pattloch (1975). 144 S. (Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung) kart. DM 11.80

Das Jahr 1973 stellt einen gewissen Einschnitt in der deutschsprachigen Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung dar. Übersetzungen, Übersichten und Stellungnahmen häufen sich, obwohl einzelne Beiträge bereits seit 1969 bekannt wurden und erste Übersichten schon 1972 erschienen sind. Auf das Jahr 1973 gehen auch die beiden hier vorzustellenden Sammelbände zurück.

Der von Heribert Bettscheider hrsg. und eingeleitete Band „Theologie und Befreiung" enthält die Referate einer Tagung der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD in St. Augustin bei Bonn über die Theologie der Befreiung (14.–17. Juni 1973). Der von Bischof Franz Hengsbach und Weihbischof Alfonso López Trujillo eingeführte Band „Kirche und Befreiung" stellt die erste Veröffentlichung des neugegründeten, international zusammengesetzten Studienkreises Kirche und Befreiung dar, einer Gruppe von 20 Theologen, Soziologen und Exegeten, die sich erstmals am 12. und 13. Okt. 1973 in Mülheim/Ruhr getroffen hat. In beiden Bänden kommen Vertreter lateinamerikanischer und deutschsprachiger Theologie zu Wort. Der erste Band bietet außerdem eine Übersicht über Ansätze einer Theologie der Befreiung in einem asiatischen Land.

Die Tagung in St. Augustin setzte mit einer dreifachen Selbstdarstellung der Theologie der Befreiung ein. Den Anfang machte der mit der theologischen Szenerie Lateinamerikas eng verbundene Salesianer Giuglio Girardi (Philosophische Voraussetzungen einer Theologie der Befreiung, in: Theologie und Befreiung 12–38), der knapp vier Monate später wegen seiner marxistisch inspirierten Philosophie und Theologie seinen Lehrauftrag am Institut Catholique in Paris verloren hat. Girardi geht es um eine theoretische Explikation der impliziten philosophischen Grundlagen bisheriger Befreiungstheologie (19).

Die Aufgabe der Theologie der Befreiung besteht nicht darin, zu erörtern, „wie ein Christ sich politisch engagieren soll, sondern wie ein Mensch, der in revolutionärem Sinn politisch engagiert ist, Christ sein kann" (13). Die revolutionäre Praxis ist folglich nicht Thema und Gegenstand dieser Theologie, sondern ihr Horizont und Standort. Deshalb ist diese Theologie auch nicht eine Erweiterung der bisherigen, sondern eine Alternative dazu (14, 16).

Diese fundamentale Voraussetzung der Theologie der Befreiung wird dann in Konzentration auf den Begriff der Wahrheit (= Sinn von Existenz und Geschichte) näher entfaltet: Es gibt keine bloß theoretische, autonome Wahrheit. Der Wahrheit ist vielmehr die Wahrheit der revolutionären Praxis selbst und daher interessiert, klassenbezogen, konfliktgeladen, befreiend, universalistisch, umfassend, verändernd und leidenschaftlich (19–30).

Man ist natürlich gespannt, welche Gestalt und Funktion die Theologie im Rahmen solcher (marxistisch getönten) Auffassung von Wahrheit erhält. Die diesbezüglichen Ausführungen in der Schlußfolgerung (34–38) sind nicht ganz klar: eine mit dem göttlichen Ursprung motivierte Autonomie des Glaubens beruht auf der bereits desavouierten ‚spiritualistischen' Lesart der Geschichte und der Wahrheit (34). In der ‚materialistischen' Lesart, in der das Ökonomische den Primat innehat, ist die religiöse Sphäre nur relativ autonom. D. h., die Theologie ist insofern der revolutionären Kultur partiell untergeordnet als die Glaubensauffassung in ständiger Korrelation zu ihren Produktionsbedingungen steht und als die Erfordernisse der revolutionären Praxis das grundlegende, wenn auch nicht hinreichende Kriterium für die Wahrheit des Glaubens bilden. Das bedeutet für eine Theologie der Befreiung, daß sie erstens eine Klassenanalyse der herrschenden Theologie impliziert, also eine ideologiekritische Funktion gegenüber der Theologie und ihrer Geschichte hat, und daß sie zweitens Ausdruck eines parteiischen, klassengebundenen und militanten Glaubens – eben eine Front im Klassenkampf – ist (35–37).

Im zweiten Referat bot der bolivianische Jesuit Miguel Manzanera eine knappe, aber sehr informative Übersicht über die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Das Referat ist abgedruckt als zweiter Teil des Aufsatzes von M. Manzanera, Theologie der Befreiung. Ansatzpunkt-Ziel-Methode (in: Theologie und Befreiung 39–73, 52–66).

Zunächst wird auch hier der epistemologische Bruch mit der bisherigen Theologie in der nun vorausgesetzten Einheit von Glaube und Praxis (Theologie als ‚Orthodoxopraxis') gesehen, wobei Praxis theoretisch durch die ‚Globalität' und ‚Rationalität' der Politik (52–54), praktisch durch die faktische Situation Lateinamerikas (beschrieben durch die Begriffe „Unterdrückung" und „Abhängigkeit") (54–58) bestimmt ist.

Diesem Ansatz entsprechend ergibt sich das Ziel dieser Theologie (Befreiung) gleichzeitig aus der konkreten Geschichte (Hoffnung auf Befreiung aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit und Unterdrückung) und aus dem Glauben als Verwirklichung der Liebe (Einheit von eschatologischer und politisch-sozialer Befreiung) (58–60). Dementsprechend ist auch die Methode durch eine Option für die Armen sowie für die unterdrückten Klassen und Völker qualifiziert (60–66).

Was hier bereits angeklungen ist, nämlich die (etwa im Verhältnis zu Girardi) stärkere Betonung des theologischen Charakters der Theologie der Befreiung, wird im ersten Teil des Aufsatzes (I. Theologie der Befreiung als „praktische" Theologie, 41–52) – ursprünglich ein Referat beim wiss. Kongreß „Praktische Theologie" 1774–1974 (Wien, 2.–5. Jan. 1974) – näher ausgeführt. Die Praxisorientierung der Theologie der Befreiung, die das dialektische Theorie-Praxis-Verhältnis auf sich anwendet, ist theologisch legitimiert durch den Gedanken der mitten in die Geschichte eingetretenen Liebe Gottes, die als Wesen des Christlichen in den Mittelpunkt der theologischen Methode rückt. Ihre konkrete Gestalt erhält diese Liebe aus dem Kontext der Geschichte als Befreiungsgeschichte (41–48). Daraus wird dann eine neue Sicht der Praktischen Theologie und der Praxis der Kirche abgeleitet (48–52). Der Aufsatz schließt mit einer thesenartigen Zusammenfassung (66–68) und Literaturhinweisen zur Theologie der Befreiung im deutschsprachigen Bereich (68–73).

Das dritte Referat, vom Fundamentaltheologen am Seminar zu Tagaytay bei Manila, Hans Füllenbach SVD, gehalten (Entwicklung-Erlösung-Befreiung, in: Theologie und Befreiung 74–84), ist deswegen von Interesse, weil hier zum erstenmal Ansätze einer Theologie der Befreiung in einem asiatischen Land (Philippinen) vorgestellt werden.

Ausgangspunkt war auch hier die gesellschaftliche Situation, die zu einer kritischen Reflexion über Orthodoxie und Orthopraxis führte. Anfangs hielt man sich stark an europäische Autoren (wie Moltmann, Metz, Pannenberg), dann mehr noch an südamerikanische Autoren sowie an den Maoismus als Instrument gesellschaftspolitischer Analyse. Im Gegensatz zu einem radikalen Flügel und zur südamerikanischen Theologie wurden jedoch immer mehr die kirchlichen Dokumente zum Ausgangspunkt der theologischen Reflexion (74–77). Mit diesen werden die ‚Zeichen der Zeit' zum methodischen Ansatzpunkt der Theologie (77–80), wird der Einsatz für die Gerechtigkeit zu einem wesentlichen Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums überhaupt, was kurz am Verständnis der Begriffe Erlösung, Entwicklung und Befreiung demonstriert wird (80–84).

Dieser Selbstdarstellung der Theologie der Befreiung folgten die Stellungnahmen zweier deutscher Theologen, des Exegeten Karl Kertelge (Jesus als Befreier, in: Theologie und Befreiung 85–103) und des Jesuiten Hans Waldenfels (Befreiung und Erlösung. Systematisch-theologische Überlegungen, ebd. 104–122).

Kertelge untersucht zunächst die Begriffe Befreiung und Freiheit im NT (87–91). Freiheit stellt sich ihm dar „als christologisch-theologisch begründetes Heilsgeschehen", „in das der Mensch hineingenommen wird und an dem er gnadenhaft Anteil gewinnt" (91). Dann wird erhoben, in welcher Weise Jesu Handeln als befreiendes Handeln gedeutet wird (91–98). In der Ganzheit dieser Befreiungsintention sieht Kertelge (gegenüber einer Verselbständigung des Exodus-Motivs) die theologische Begründung christlicher Freiheitspraxis (98–101).

Waldenfels beginnt mit einer Erörterung der kritischen Funktion des neuzeitlichen Befreiungsbegriffes in der Theologie (105–110) und fragt dann (im Anschluß an Moltmann und Metz), ob dieser theologisch rezipierte Befreiungsbegriff nicht die Totalität der politischen Emanzipationsdialektik übersehe, die den theologischen Charakter der Theologie faktisch verdecken müsse (111–114). Für das christliche Verständnis von Erlösung und Freiheit ist dagegen etwas anderes kennzeichnend (Unmöglichkeit der Selbsterlösung, Gehorsam als Erlösung zur Freiheit usw.) (114–119), so daß der Erlösungsbegriff neben dem Befreiungsbegriff bestehen bleiben muß (119f), will eine Befreiungstheologie Theologie bleiben.

Ein Sachregister (123) schließt den Band ab.

Auch in dem vom Studienkreis Kirche und Befreiung veröffentlichten Band gibt es zwei Darstellungen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Dazu gehört die ausgezeichnet dokumentierte bibliographische Übersicht des in Lateinamerika tätigen flämischen Jesuiten Roger Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ein Literaturbericht (in: Kirche und Befreiung 104–126), die zuerst in der Internationalen katholischen Zeitschrift 2 (1973) 434–448, erschienen war.

Behandelt werden vor allem der lateinamerikanische Charakter dieser Theologie, ihre Genese, ihr Zusammenhang mit der kirchlichen Entwicklung auf katholischer und evangelischer Seite, ihr Verhältnis zur nordatlantischen und europäischen Theologie (insbesondere zur Theologie der Revolution).

Der wichtigste Beitrag des ganzen Bandes ist aber zweifellos die kritische Darstellung der Befreiungstheologie durch den Weihbischof von Bogotá und Generalsekretär der lateinamerikanischen Bischofskonferenz, Alfonso López Trujillo, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg (in: Kirche und Befreiung 47–103).

Die Besonderheit dieses instruktiven (leider aber sehr schlecht übersetzten) Beitrags besteht darin, daß hier die Entwicklung der Theologie der Befreiung aus der Sicht eines maßgeblichen Vertreters der kirchlich-offiziösen Befreiungstheologie, wie sie sich in den Dokumenten der zweiten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 niedergeschlagen hat (53–64), beschrieben und kritisiert wird. Von dieser bischöflichen Befreiungstheologie unterscheidet Bischof López einen zweiten, in der Öffentlichkeit sogar dominierenden Hauptstrom, der, stark marxistisch inspiriert, die politische Dimension in den Vordergrund rückt (64–71, 71–74). Mit dieser Strömung setzt er sich im folgenden kritisch auseinander.

Auf der Ebene der Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit Lateinamerikas wird die dogmatische Verabsolutierung marxistischer Theorien und Theorieelemente (Dependenztheorie, Klassenkampf, Revolution, Sozialismus) kritisiert, die nicht mehr unterscheide zwischen dem, was diese in der wissenschaftlichen Analyse bestimmter Aspekte kapitalistischer Ordnung leisteten, und ihrer vorwissenschaftlichen fragwürdigen ideologischen Einrahmung. Gerade diese aber verführt zu einer monokausalen Simplifikation gesellschaftlicher Probleme und Lösungen (74–87).

Auf der Ebene der Theologie wird dann abschließend als Folgeerscheinung eine neuerliche (nur mit einem umgekehrten Vorzeichen versehene) Ideologiesierung und Politisierung von Theologie und Kirche konstatiert, in der die eigentlichen Kriterien theologischer Arbeit (Offenbarung, Schrift, Lehramt) durch das alles beherrschende Kriterium der antikapitalistischen revolutionären Praxis überlagert werden (87–103).

Genau in die gleiche Richtung zielen auch die kritischen Beiträge der beiden deutschen Vertreter katholischer Gesellschaftslehre, des Augsburger Ordinarius Anton Rauscher (Befreiung. Christliche und marxistische Interpretation, in: Kirche und Befreiung 29–46) und des Münsteraner Ordinarius Wilhelm Weber (Marxismus – ein für Kirche und Theologie annehmbares gesellschaftskritisches Interpretament?, ebd. 127–139), deren Argumentation und Diagnose weitgehend identisch sind.

In sozialwissenschaftlicher Hinsicht erfährt die Theologie der Befreiung Kritik, sofern sie die marxistische Gesellschaftsanalyse, der zwar bezüglich bestimmter historischer Situationen bzw. bestimmter Teilaspekte durchaus wissenschaftlicher Erkenntniswert zuerkannt wird, die aber als Gesamttheorie durch die gesellschaftsgeschichtliche Entwicklung in Europa eindeutig als widerlegt betrachtet wird, global übernimmt. Der zweite Argumentationsstrang ist theologisch-dogmatischer Natur. Die Theologie der Befreiung übersieht in ihrer marxistischen Grundoption den unüberbrückbaren Unterschied zwischen marxistischer Ideologie und christlichem Glauben, zwischen autonomer politischer Selbstbefreiung und gnadenhafter Befreiung von Schuld und Sünde durch Gott und tendiert daher zu einer innerweltlichen sozialen Heilslehre (Immanenztheologie).

Diese theologische Fundamentaldifferenz steht auch im Mittelpunkt des Beitrags des Essener Bischofs Franz Hengsbach (Befreiung durch Christus – wovon und wozu?, in: Kirche und Befreiung 10–28).

Unterschiedenheit und Verbindung von Glaube und gesellschaftlicher Freiheit werden hier abschließend auf die Formel gebracht: Proprium und Prius der kirchlichen Tätigkeit ist die in Wort und Sakrament erfolgende Verkündigung der Erlösung durch Christus; der soziale Dienst ist das Consecutivum (25–28).

Der Band wird abgeschlossen mit einem bio-bibliographischen Anhang (141–144).

Eine zusammenfassende Würdigung der gerade referierten Diskussion sieht sich – nicht nur wegen der Mannigfaltigkeit der Positionen, ihrer Unabgeschlossenheit und ihrer mangelnden theoretischen Distinktion – vor eine schier unlösbare Aufgabe gestellt. Ist doch eine ganze Kollektion grundlegender theologischer Fragen angesprochen. Ein paar Hinweise müssen daher genügen.

Das Zentrum der Diskussion läßt sich unschwer in der Frage der theologischen Methode lokalisieren. In ihr hat die eine Hauptströmung der Befreiungstheologie auch den Alternativcharakter ihrer Theologie fixiert. Begründet wird dort die neue Methode einmal mit einer dialektischen Fassung des Theorie-Praxis-Verhältnisses und zum anderen (damit freilich zusammenhängend) mit einer Neubestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade bzw. gesellschaftlicher Existenz und christlichem Glauben. Dadurch erhalten die Analysen der politischen, sozialen und ökonomischen Situation ein entscheidendes Gewicht für die Gestalt der Theologie, weil sie den Ansatzpunkt für die konkrete geschichtliche Vermittlung von Glaube und weltlicher Existenz abgeben, dadurch verändern sich dann auch die Inhalte des Glaubens, insofern sich etwa die Schwerpunkte (z. B. vom Glauben zur Liebe) verschieben, was deutlich in Soteriologie, Eschatologie und Ekklesiologie zu verfolgen ist.

Dieses methodologische Grundmuster ist im wesentlichen bereits aus der deutschsprachigen politischen Theologie bekannt. Es verwundert daher nicht, wenn auch in diesem Zusammenhang im Prinzip die gleiche Kritik auftaucht. Gegen die Identität von Glaube und politischem Handeln wird auf der Differenz beider Größen gepocht; die Verbindung wird als streng konsekutive gedacht. Alte kontroverstheologische Themen (Glaube-Werke, sola fides-fides caritate formata) erhalten plötzlich an ungewohnter Stelle eine neue Brisanz: Sieht man auf der einen Seite in der Protestantisierung den Grund dafür, daß die europäische katholische Theologie zu keiner politischen Option aus dem Glauben kommen könne (J. L. Segundo), so sieht man auf der anderen Seite in der Rekatholisierung den Grund für die „Werkerei" der Politischen Theologie im protestantischen Bereich (W. Schmithals). Noch grundsätzlicher ist freilich die Kritik an den philosophischen Voraussetzungen. Ist die materialistische Dialektik und in ihrem Gefolge auch das Politische nicht derart umfassend und total, daß eine christliche Theologie auf ihrem Boden höchstens noch eine begrenzte politische Funktion haben kann? Bei Girardi ist dieser Eindruck (trotz einiger Differenzierungsversuche) nicht ganz von der Hand zu weisen. Auf der anderen Seite wird aber auch in den kritischen Stellungnahmen nirgendwo sichtbar, wie die Theologie der Idealismuskritik wirksam begegnen könnte. In der Idealismus-Materialismus-Diskussion dürfte daher das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Nicht sehr ergiebig ist auch die Diskussion in gesellschaftswissenschaftlicher Hinsicht. Der Hinweis auf die gesellschaftsgeschichtliche Entwicklung in Europa als Widerlegung der marxistischen Gesamttheorie läßt nämlich offensichtlich auch das Kapitalismusproblem als solches aus dem Blick kommen – eine m. E. nicht nur im Blick auf Südamerika fatale Konsequenz.

Wenn auch in diesem Gespräch zwischen den beiden Theologien wirklich in die Zukunft weisende Gedankenlinien noch kaum zu erkennen sind (aber sollte man das von einem ersten Anfang überhaupt erwarten?), so muß man doch für die Veröffentlichung der beiden Bände dankbar sein. Sie dokumentieren einige wichtige Positionen und fordern so zu weiterer Diskussion heraus.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Klostermann, Ferdinand: **Kirche – Ereignis und Institution.** Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche. – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1976. 156 S. Pb. DM 21.80

Dieses neue Werk des Wiener Pastoraltheologen basiert auf Gastvorlesungen, die Klostermann 1975 in Linz zu diesem Thema gehalten hat. Sein besonderes Anliegen besteht darin, von der praktischen Theologie her die unabdingbare Einheit jener beiden Seiten der Kirche aufzuzeigen: Daß sie sowohl Glaubensereignis als auch Institution ist.

Die ersten beiden Kapitel gehen auf die ereignishafte Dimension der Kirche ein. Der Rahmen wird weit gezogen: Kirche hat einmal ihren Ort innerhalb der religiösen Erfahrungsgeschichte der Menschheit, womit die menschlichen Grunderfahrungen von Sinn und Transzendenz gemeint sind. Sodann muß Kirche näherhin im Prozeß der Glaubensgeschichte des Alten Bundes gesehen werden. Innerhalb dieses religions- und glaubensgeschichtlichen Kontextes erscheint Kirche dann als „Ereignis des Glaubens", und zwar jenes Glaubens, der sich auf Personen und Bot-

schaft Jesu, auf sein Leben und sein Geschick in Tod und Auferstehung gründet. Gerade dieser „Ostererfahrung" der Jünger, die zugleich eine „Geisterfahrung" darstellt, verdankt die Kirche ihr Dasein und ihre alle Glieder umfassende geist-liche Dimension. Im Verkünden dieser Glaubenserfahrung, in der sakramentalen Vergegenwärtigung dieses Christus-Geschehens und in der bezeugenden Diakonie innerhalb und außerhalb der Glaubensgemeinschaft findet die Kirche deswegen ihren Sinn und ihre Aufgaben.

Dieser grundlegende ekklesiologische Ansatz des 1. Kapitels wird im 2. Kapitel dann konkretisiert auf die Verwirklichung des Sinnes der Kirche hin: Nur als Gemeinde kann das „Glaubensereignis Kirche" existieren. Der grundsätzliche Zusammenhang von Kirche und Gemeinde, die heute notwendige und optimale geschichtliche Gestalt von Gemeinde und schließlich die Vielfalt von Diensten und Funktionen in der Gemeinde bilden den Inhalt dieses Kapitels.

Das Schwergewicht der Untersuchung liegt jedoch im 3. Kapitel, in dem es um das Problem von Herrschaft und Instiution in der Kirche geht. Die Begriffe Macht, Gewalt, Herrschaft, Legitimität, Organisation, Institution, Amt, Autorität werden erst einmal von neueren soziologischen Erkenntnissen her geklärt (z. B. von Max Weber, N. Luhmann, M. Schelsky, J. Habermas, R. König, F. X. Kaufmann, P. L. Berger-Th. Luckmann, A. Gehlen u. a. m.).

Die Vertrautheit des Vf. mit der Soziologie und die weitgestreute, jede Einseitigkeit vermeidende Rezeption bestimmter soziologischer Definitionen und Theorien für die Theologie fällt wohltuend auf.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über das Phänomen der neuzeitlichen Institutionskritik innerhalb der Kirche wendet sich Klostermann dem Neuen Testament zu; am Beispiel der „Exusia" Jesu und der davon abgeleiteten und sie allein zur Geltung bringenden „Exusia" der Jünger und des Apostels Paulus wird der spezifisch kirchliche Charakter von Autorität dargelegt, nämlich im Dienst der Sendung durch den Vater die Menschen zu befreien und zum Heil der Gottesherrschaft zu führen, welche jede menschliche Herrschaft relativiert und sie als ein vorläufiges Mittel erfahren läßt. Die sich daran anschließenden systematischen Überlegungen stellen sich nun die Frage, inwieweit die oben genannten und geklärten Begriffe (Macht, Gewalt, Herrschaft etc.) auf die Kirche Jesu Christi anzuwenden, zu modifizieren oder abzulehnen sind. Der Grundtendenz dieser Überlegungen ist durchaus zuzustimmen: Leitungsfunktionen und institutionelle Strukturen sind in der Kirche durchaus als notwendig zu bejahen, weil sie zur geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche gehören und dabei keineswegs der Botschaft Jesu widersprechen, sondern ihr gerade dienen können und sollen. Insofern widersetzt sich Klostermann einer verbreiteten undifferenzierten Institutionskritik. Jedoch sind solche Strukturen nur soweit christlich legitimiert, als sie den Menschen „die Chance einer befreienden Freiheit geben" (85). Von daher bestimmen sich auch alle sinnvollen und notwendigen Veränderungsvorschläge für die konkrete Gestaltung kirchlicher Strukturen in der Gegenwart. Der überzeugendste Abschnitt scheint mir hier das über „Autorität" Gesagte zu sein, wo der Vf. in 10 Thesen sein eigenes Autoritätsverständnis ausführlich darlegt.

Im einzelnen wird man bei manchen dieser systematischen Überlegungen Fragen anmelden dürfen. Gerade weil K. sich hier auf eine große Bandbreite von Autoren und Disziplinen stützt (Kirchenrecht, Moraltheologie, Exegese, Dogmatik, praktische Theologie; Kl. Mörsdorf, V. Eid, J. Hainz, W. Thüsing, G. Hasenhüttl, P. Huizing, F. X. Kaufmann, M. Kehl, P. L. Berger-Th. Luckmann, H. Schelsky, J. M. Bochenski, J. B. Metz, K. Rahner, A. Müller u. a. m.), läßt sich eine gewisse Unausgeglichenheit und Unvermitteltheit der verschiedenen Gesichts- und Standpunkte nicht verleugnen. Sie scheinen manchmal mehr aneinandergereiht als gründlich diskutiert oder miteinander vermittelt zu sein.

Z. B. S. 82f: Das Verhältnis von Ordinations- und Hirtenvollmacht bleibt ungeklärt; überhaupt wird die Hirtenvollmacht, die auf S. 102 mit der „Weisungsautorität" fast in eins gesehen wird, m. E. viel zu äußerlich, zu rechtlich, zu wenig theologisch betrachtet – im Gegensatz zu neueren theologischen Ansätzen, die die Einheit aller Dimensionen des Amtes gerade unter dem theologisch-spirituellen Gesichtspunkt der „Leitung" des Hirtendienstes zusammenfassen (z. B. W. Kasper, H. U. v. Balthasar). Oder S. 84f: Inwieweit Kl. Mörsdorf und V. Eid in ihrem „Hierarchieverständnis" überhaupt vereinbar sind, bleibt fraglich. Oder S. 91f: Die ausgesprochen „konservativen" Institutionstheorien von A. Gehlen und H. Schelsky dürften kaum so einfach mit K.s eigenem Institutionsverständnis zu vermitteln sein, wie es hier den Anschein hat. Oder S. 98: Die Kritik am jesuitischen Gehorsamsverständnis läßt sich kaum durch die einfache Unterscheidung von Sach- und Weisungsautorität begründen. Das eigentliche Problem, das dahinter steht, stammt aus der von Ignatius übernommen altchristlichen Tradition des „pater spiritualis", dessen Rolle bei Ignatius mit der Rolle des Oberen teilweise zusammenfällt.

Wie dem auch sei: Die Stärke des Buches liegt eindeutig da, wo Vf. sein eigentliches Metier, die praktische Theologie, ausdrücklich betreibt. Und das geschieht vor allem im 4. Kapitel, in dem die „Früchte" für die gegenwärtige Praxis der Kirche aus den vorhergehenden Kapiteln eingesammelt werden. Unter der Frage „Kirche in der Krise?" werden hier sehr detailliert sowohl die Phaenomene des Unbehagens an der Kirche (bei den Christen allgemein, bei Amtsträgern und Ordensleuten, bei den Theologen) wie auch ihre Ursachen dargestellt. Dieses Kapitel zeichnet sich aus durch hervorragende Informiertheit, durch klarsichtige und ausgewogene Beurteilung der Situation, durch eine treffende Konzentrierung auf die entscheidenden Gründe der „Krise" und durch einen praktikablen Aufweis von Wegen aus ihr heraus. Das letztere gerät dabei etwas kurz, was aber im Hinblick auf die anderen diesbezüglichen Veröffentlichungen des Vf. durchaus zu rechtfertigen ist.

Im ganzen kann man K. sicher bescheinigen, daß es ihm gelungen ist, das „und" zwischen „Ereignis" und „Institution" (vgl. S. 10), also den inneren, notwendigen Zusammenhang zwischen beiden Dimensionen der Kirche gerade für die Praxis deutlich und überzeugend aufgewiesen zu haben. Da das Buch sehr verständlich und flüssig geschrieben ist, wird ihm ein breiter Leserkreis gewiß sein können.

Frankfurt Medard Kehl

Glatzel, Norbert: **Gemeindebildung und Gemeindestruktur.** Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens. – (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 14). München, Paderborn, Wien: Schöningh (1976). 214 S. kart. DM 24.–

Das Thema „Gemeinde" wird gegenwärtig viel erörtert; aber man wird nicht sagen können, daß die Diskussion bereits zu einer theoretisch befriedigenden und praktisch belangvollen (Pastoral-) Theologie der Gemeinde geführt hat. Einen beachtenswerten Schritt in diese Richtung stellt die nun veröffentlichte Dissertation von Norbert Glatzel dar: Unter den Leitbegriffen „Gemeindebildung" und „Gemeindestruktur" wird in dieser Untersuchung der Frage nachgegangen, „welche bedeutsame Rolle die sozialen Faktoren in einer christlichen Gemeinde spielen und welche Bedeutung ihnen deshalb auch im theologischen Kontext zukommt" (13). Die Diskussion über die „Gemeinde" leidet vielfach darunter, daß sie sich ausschließlich auf theologische Fragestellungen konzentriert. Die soziale Wirklichkeit „Gemeinde", „die sich als Folge der Berufung in der Zustimmung zu Glaubens- und Werthaltungen sowie in sichtbar darauf bezogenen Handlungen dokumentiert" (12), kommt dabei nur am Rande oder überhaupt nicht in den Blick. Indem diese Arbeit demgegenüber das Anliegen verfolgt, die Theologie der Gemeinde nicht losgelöst von ihrer Soziologie zu behandeln, sondern im Gegenteil die soziologischen und theologischen Überlegungen miteinander in Beziehung zu setzen, bildet sie angesichts der übrigen Diskussionsbeiträge ein bemerkenswertes Korrektiv.

Vf. entfaltet sein Thema in vier Kapiteln.

Im ersten Kapitel entwickelt er, ausgehend von der gegenwärtigen Diskussion um die kirchlichen Gemeinden, die Problemstellung für die folgenden Überlegungen. Er fragt, welche Ergebnisse diese Diskussion, die einen ersten Höhepunkt auf dem 83. Deutschen Katholikentag 1970 in Trier und einen zweiten Höhepunkt bei den Verhandlungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gefunden hat, erbracht hat: Welche weiterführenden Ansätze sind in Theorie und Praxis zu verzeichnen? Welche Fragen und Aporien haben sich im Verlauf dieser Diskussion eingestellt? Vf. sichtet dabei u. a. die verschiedenen Überlegungen zur kirchlichen Neuordnung sowie neue Gemeindemodelle. Gewarnt wird davor, die Kritik an der heutigen Gemeindesituation zu sehr im Vordergründigen zu belassen, wie es nach Meinung des Vf. nicht selten in der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion zu beobachten ist; das führe nämlich leicht zu bloßen Scheinalternativen. Aufschlußreich ist die Analyse der Behandlung der Gemeindethematik auf der Gemeinsamen Synode, obwohl man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß G. hier zu sehr auf die unterschiedlichen Akzentsetzungen der entsprechenden Vorlagen abhebt und dabei zu wenig die fundamentalen Gemeinsamkeiten würdigt, zu denen die Synode in einem langwierigen Prozeß mühsamen Ringens schließlich gelangt ist.

Das zweite Kapitel geht nach einer kurzen Begriffsklärung dem Gemeindebegriff in soziologischer und theologischer Betrachtungsweise nach. Soziologisch beruft sich Vf. vor allem auf die Soziologie der Gemeinde, wie sie von R. König entwickelt worden ist, sowie – weiterführend – auf die Symboltheorie von H. J. Helle. Fragen der Organisationsform und der Gemeindezugehörigkeit stehen im Vordergrund.

Den soziologischen Überlegungen zur Struktur der Gemeinde wird das theologische Gemeindeverständnis gegenübergestellt, wobei drei Ansätze unterschieden werden: der dogmatisch-ekklesiologische, der biblisch-urkirchliche und der kritisch-utopische Ansatz. Trotz unterschiedlicher Beurteilung hält G. diesen Ansätzen vor, sie kämen darin überein, daß es keinem von ihnen zufriedenstellend gelingt, „theologische und soziologische Elemente miteinander zu verbinden. Deshalb werden sie entweder der sozialen Wirklichkeit nicht gerecht oder sie verkehren ... Theologie in Humanität. Beides aber kann nicht dazu beitragen, eine in der Praxis tragfähige Theologie der Gemeinde zu entwickeln" (101).

Im dritten Kapitel steht ebenfalls die Struktur der Gemeinde im Vordergrund, diesmal zugespitzt auf die Problematik: die Gemeinde und ihre Leitung. Vf. meint, daß diesem Thema in den theologischen Gemeindeansätzen bislang nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gewidmet worden sei. Zunächst geht er das Problem der Führung von der Soziologie her an: Der mikrosoziologische Ansatz zeigt, daß, sobald Gruppen eine bestimmte Größe erreicht haben, sie ohne Führungsfunktion nicht auskommen können; hier stellt sich lediglich die Frage nach dem für eine christliche Gemeinde angemessenen Führungsstil. Der makrosoziologische Ansatz hebt demgegenüber stärker ins Bewußtsein, daß christliche Gemeinden in umfassendere Strukturen eingebunden sind und daß darum die Leitungsfunktion im Blick auf diese Bezüge gesehen werden muß. G. diskutiert zwei Führungskonzeptionen (das Modell des Vorgesetzten nach N. Luhmann und das des charismatischen Führers nach M. Weber) im Hinblick auf ihre Ergiebigkeit für die christliche Gemeinde. Zusammenfassend können nach ihm die soziologischen Überlegungen „viele Einzelaspekte verdeutlichen, nicht jedoch gesonderte Überlegungen über die Amtsstruktur ersetzen" (125). Diese stellt er im theologischen Abschnitt dieses Kapitels an. Das „Amt" als anvertraute Aufgabe bildet nach ihm die spezifische Ausprägung der Führungsaufgabe in der Kirche. Gegenwärtig trifft man vor allem auf folgende theologischen Interpretationen: Amt als Leitungsdienst (W. Kasper), Amt als Dienst am Wort (K. Rahner), Amt als apostolische Sendung (J. Ratzinger). Vf. hebt in seiner Darstellung und Kritik dieser Ansätze jeweils besonders darauf ab, inwieweit in ihnen die Zuordnung von Amt und Gemeinde gelingt, ohne deren notwendiges Gegenüber zu nivellieren.

Das vierte Kapitel befaßt sich mit den gemeindebildenden Faktoren. G. erörtert unter diesem Stichwort zunächst die Frage, wann davon gesprochen werden kann, daß ein einzelner oder kleine Gruppen zu einer christlichen Gemeinde gehören. Das Kriterium dafür bildet nach ihm: Identifikation mit den Werten, von denen eine Gemeinde getragen ist, und Übereinstimmung in Handlungen, die als Ausdruck für Kooperation gewertet werden können. Voraussetzung dafür, daß ein Mensch in die Gemeinde eingegliedert werden kann, ist dessen Sozialisation in ihre Wert- und Normenstrukturen, die direkt und indirekt erfolgen kann. Im zweiten Abschnitt geht Vf. dem Problem nach, wann im Gegensatz zu Handlungen von einzelnen oder Gruppen ein „Handeln" der Gemeinde vorliegt. Denn daß Handlungen dem kirchlich-gemeindlichen Bezugssystem zugeschrieben werden können, ist für die Präsenz und Identität von christlichen Gemeinden in der Gesellschaft notwendig. G. weist auf, daß es drei mögliche Verknüpfungsbedingungen von Einzelhandlungen zum „Handeln" der Gemeinde gibt: thematische, personale und räumliche Beziehungen. Je nach dem, welche Bindung bevorzugt wird, sehen die Konsequenzen für das Handeln der Gemeindeglieder in ihrer Gemeinde anders aus.

Zum Schluß gesteht Vf. ein, daß gegenüber dem Anliegen, „die grundlegenden Prozesse aufzuzeigen, durch die eine schon bestehende christliche Gemeinde als soziale Größe in Erscheinung treten kann" (193), die theologische Begründung etwas zurückgetreten ist. Damit ist also das Ziel, soziologische und theologische Überlegungen nicht bloß nebeneinanderstehen zu lassen, sondern miteinander in Beziehung zu setzen, nicht ganz erreicht worden. Gleichwohl gehen von dieser Arbeit wichtige Impulse für die weitere Reflexion über das Thema „Gemeinde" aus. Einige seien besonders hervorgehoben:

1. Insbesondere mit dem Thema „gemeindebildende Faktoren" hat G. die Theologie auf ein wichtiges, von ihr bislang kaum behandeltes Problem hingewiesen: Wie wird Gemeinde als soziale Wirklichkeit konstituiert? G. versucht, einen Zugang zu dieser Frage zu gewinnen, indem er zwischen der Perspektive des einzelnen und der sozialen Perspektive differenziert: „Gemeinde ist ... aus der Sicht des einzelnen eine soziale Wirklichkeit, mit der er immer wieder neu in Verbindung treten kann. Aus sozialer Sicht ist sie dagegen als Gefüge von Handlungen zu definieren, das aufgrund von Verknüpfungsbedingungen als Einheit aufgefaßt werden kann und in das sich Einzelhandlungen einordnen lassen." (150) Mit Hilfe dieser Differenzierung vermag Vf. Probleme aufzugreifen, die pastoral von elementarer Bedeutung sind, sie in einem neuen theoretischen Bezugsrahmen zu stellen und weiterführende Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen: z. B. Fragen, die mit dem Grad der Identifikation mit der bzw. der Distanz zur Gemeinde verbunden sind („Kerngemeinde", „Fernstehende"); Gruppe als Substruktur einer Gemeinde; die Problematik von kirchlicher Sozialisation (Gemeindekatechse); die Bedeutung von thematischer, personaler und räumlicher Bindung (Territorial-, Personalgemeinde etc.).

2. Auch in dieser Arbeit wird noch davon ausgegangen, daß für eine Theologie der Gemeinde innerhalb der Soziologie die sog. Gemeindesoziologie die größte Relevanz besitzt. Ob es von einer theologischen Begriffsklärung her zulässig ist, profane und christliche Gemeinde einfach einander zuzuordnen, erscheint jedoch fraglich. Der Verfasser deutet allerdings, indem er den symbolischen Interaktionismus als weiteren theoretischen Bezugsrahmen heranzieht (Die Ausführungen dazu können jedoch nicht ganz befriedigen.), eine Perspektive an, die ergiebiger sein dürfte als die Bezugnahme auf die Gemeindesoziologie und die darum in weiteren Forschungen ausgebaut werden sollte.

3. Vf. klopft immer wieder die theologischen Ansätze daraufhin ab, inwieweit sie der sozialen Realität Rechnung tragen. Denn – so sagt er – „theologische Spekulationen und Aussagen über kirchliche und gemeindliche Strukturen und Prozesse müssen sich ... stets fragen lassen, ob sie den soziologisch erfaßbaren Gesetzlichkeiten entsprechen ..." (12). In vielem, was G. diesbezüglich an Kritik äußert, wird man ihm zustimmen müssen. Entschlossen führt er manche Spekulationen und utopische Zielsetzungen auf den Boden der Realität zurück; das wirkt vielfach heilsam ernüchternd.

Der Verfasser wird sich aber auch fragen lassen müssen, ob nicht das Realitätskriterium bisweilen allzu stark in ein Praktikabilitätskriterium umschlägt, so daß also Praktikabilität nun auf einmal zum Bezugspunkt und zur Richtschnur theologischer Überlegungen erhoben wird. Ist es demgegenüber für christliche Gemeinden nicht gerade chrakteristisch, daß sie sich nicht bloß soziologischen „Gesetzmäßigkeiten" – besser spräche man von Konventionen – unterwerfen, sondern diese immer wieder durchstoßen hin zu neuen, menschlicheren Formen des Zusammenlebens? Besteht nicht darin ihr Auftrag? Auch wenn die Theologie sich öfters von der Soziologie sagen lassen sollte, was geht und was nicht geht, kann das nicht bedeuten, daß sie jegliche Phantasie und Kreativität aus ihrem Denken und Handeln verbannen müßte. Hier müßte Vf. seine eigene Forderung ernster nehmen, nämlich daß „auch soziologische Struktur- und Ablaufmodelle daran zu messen sind, ob in ihnen, theologisch gesehen, der Sinn zum Tragen kommt, den sie verkörpern sollen" (12).

Münster Norbert Mette

Morgenthaler, Christoph: **Sozialisation und Religon.** Sozialwissenschaftliche Materialien zur religionspädagogischen Theoriebildung – (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus Mohn (1976). 259 S. kart. DM 58.–

Die Begegnung zwischen Religionspädagogik und Sozialisationstheorie steckt noch in den Anfängen. Mißtrauen und Vorurteile auf beiden Seiten beherrschen weithin die Szene. Halten die einen Religion für ein mittlerweile überholtes, aber auch gar nicht notwendiges und darum nicht beachtenswertes Moment im Prozeß der Sozialisation, so gehen die anderen davon aus, daß die Sozialisationstheorie das „Eigentliche" innerhalb der religiösen Erziehung sowieso nicht zu erfassen vermag und daß ihnen darum keine allzu große Aufmerksamkeit geschenkt zu werden braucht. Oder aber man beschränkt sich auf die Rezeption dessen, was den eigenen Ansatz ergänzt und bereichert, nicht aber in Frage stellt.

In dieser Situation wird man dankbar sein müssen für jeden Versuch, zunächst einmal umfassend über den Problem- und Forschungsstand der jeweils anderen Wissenschaft zu informieren und auf dieser Grundlage Perspektiven für eine mögliche und ergiebige Zusammenarbeit zu entwickeln. Einen bedeutsamen Beitrag in diese Richtung leistet die hier veröffentlichte Dissertation von Ch. Morgenthaler. Ihr Anliegen ist es, vom religionspädagogischen Erkenntnisinteresse her eine Gesamtdarstellung der wichtigsten Ansätze zur Theorie und Erforschung von Sozialisation und Religion zu entwickeln und von dorther integrierende Perspektiven einer Theorie religiöser Sozialisation auszuziehen.

Die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens liegen auf der Hand. Sie ergeben sich nicht bloß daraus, daß die Begegnung zwischen Sozialisationstheorie und Religionspädagogik bisher nur sehr unzulänglich ist und deshalb erst einmal ein möglicher Bezugsrahmen für die

Aufnahme der Sozialisationsforschung innerhalb der Religionspädagogik konzipiert werden muß. Sondern sie verschärfen sich, weil es innerhalb der Sozialwissenschaften weder eine einheitliche Sozialisationstheorie noch eine einheitliche Theorie der Religion gibt. Es müssen darum sehr verschiedene Theorieansätze berücksichtigt werden. „Das heißt zugleich, daß die Begriffe ‚Religion' und ‚Sozialisation' nicht vorausgesetzt werden können, sondern zu problematisieren sind." (20) Um diese Schwierigkeiten zu meistern, begibt sich Vf. auf die metatheoretische Ebene. Sie ermöglicht es, Forschungsresultate nicht bloß nebeneinanderzustellen, sondern vom eigenen Interessenstandpunkt her die verschiedenen Theorieansätze unter Gesichtspunkten zu ordnen, die für die religionspädagogische Theorie und Praxis von Bedeutung sind, ohne damit die Anfragen dieser Theorien an die Religionspädagogik zu „entschärfen". M. bedient sich der typologischen Methode; ausgehend von der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft als Grundeinheit für seine Typologie unterscheidet er „vier Typen von Theorien voneinander, die jeweils das Thema ‚Sozialisation und Religion' in eigenartiger Weise aufnehmen und abwandeln" (26): den individualorientierten Typ, den gesellschaftsorientierten Typ, den interaktionistischen Typ und den historisch-materialistischen Typ.

In jeweils einem eigenen Kapitel charakterisiert Vf. diese vier Theorietypen näher: Er untersucht insbesondere ihre sozialisations- und religionstheoretischen Implikationen, berücksichtigt die forschungsgeschichtlichen Zusammenhänge und stellt ihre bisherige Rezeption innerhalb der Religionspädagogik dar. Der Leser erhält so eine übersichtlich strukturierte Fülle von – wie es im Untertitel der Arbeit heißt – „sozialwissenschaftlichen Materialien zur religionspädagogischen Theoriebildung".

Im zweiten Teil der Arbeit wird gefragt, ob und inwieweit sich die Grundannahmen der vier Theorietypen kombinieren lassen zu einer integrierenden Theorie der religiösen Sozialisation. Wenn das gelänge, wäre es der Religionspädagogik möglich, Prozesse der religiösen Sozialisation unter verschiedenen Aspekten und Mithilfe verschiedener Methoden zu erforschen. Das setzt natürlich die Bereitschaft zu einer solchen interdisziplinären Kooperation voraus. M. weist überzeugend auf, wie sehr die Religionspädagogik sowohl theoretisch als auch praktisch an Gewicht gewinnen könnte, wenn sie sich darauf einläßt.

Vf. gelangt zwar zu dem Ergebnis: „Eine Theorie ‚religiöser Sozialisation' kann angesichts des geschilderten Diskussionsstandes nicht Ausgangspunkt, sondern höchstens fernes Ziel einer religionspädagogischen Theoriebildung sein." (242) Aber ihm ist zu bescheinigen, daß er mit seiner Arbeit eine wichtige Voraussetzung dafür geschaffen hat, daß eine solche Perspektive überhaupt deutlicher ins religionspädagogische Bewußtsein gelangt. Er warnt allerdings vor der trügerischen Hoffnung, die Religionspädagogik könne nun alles Heil von der Sozialisationstheorie erwarten. Doch worin der eigene Beitrag dieser Disziplin in der Auseinandersetzung mit den sozialwissenschaftlichen Theorieansätzen bestehen könnte, kommt in der Arbeit ein wenig zu kurz.

Genügt es, wenn der Beitrag der Religionspädagogik vornehmlich darin gesehen wird, „die kritische Kraft der christlichen Tradition" (241) ins Gespräch mit den Wissenschaften einzubringen, d. h. darauf hinzuwirken, daß bei der Erarbeitung einer umfassenden Sicht des Menschen unter Berufung auf die „in der biblischen Tradition gründenden Kriterien der Gerechtigkeit und der Sorge für den Schwachen ... die Weltansichten benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen nicht ausgeschlossen werden" (241f) dürfen? Besteht dann nicht die Gefahr, daß der Beitrag der Theologie auf die Vermittlung von „Motivation" beschränkt wird, daß ansonsten von ihr materiell keine Impulse mehr erwartet werden? Religionspädagogik wäre dann nichts anderes als christlich motivierte Sozialisationsforschung. Diese mögliche Aporie hebt allerdings auch die Dringlichkeit ins Bewußtsein, die theologischen Aussagen so zu formulieren, daß sie ins interdisziplinäre Gespräch eingebracht werden können; die Sozialisationstheorie erinnert die Theologie daran, daß sie „zuerst und immer wieder sich auf Erfahrung beziehen muß" (241).

Hier wird aber auch die Grenze von metatheoretischen Erörterungen sichtbar. Will man zu exakteren Kenntnissen über den Preozeß der religiösen Sozialisation gelangen, müssen über den „Streit der Theorien" hinaus empirisch orientierte und interdisziplinäre angelegte Forschungen betrieben werden. Indem diese Arbeit die Religionspädagogik mit dem Problemstand innerhalb der Sozialwissenschaften vertraut macht, leistet sie wichtige Vorarbeiten dazu. Sie weist somit einen Weg zu einer religionspädagogischen Theoriebildung – und darin besteht zweifelsohne ihr besonderes Verdienst –, „welche sich ihre Probleme und Kriterien aus den Schnittpunkten der theologischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen geben und sich weder vom traditionellen hermeneutischen, noch von neuen sozialwissenschaftlichen Theoriemodellen determinieren läßt" (240f).

Münster Norbert Mette

Milanesi, Giancarlo: **Religionssoziologie.** Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). (Religionspädagogik – Theorie und Praxis 31) br. DM/sfr. 24.80

Die Reihe „Religionspädagogik – Theorie und Praxis" hat sich um die Fortbildung der Religionspädagogen und der praktischen Theologen zweifellos verdient gemacht. Auch zum neuen vorliegenden 31. Band ist den Hg. G. Stachel, E. Feifel und E. Paul zu gratulieren. Gibt doch M. einer der wichtigen italienischen Religionssoziologen, einen bestechenden Überblick über die religionssoziologischen Fragestellungen und Theorien. Daß Religionssoziologie für das Handeln der Kirche, auch im schulischen Bereich, unentbehrlich ist, gilt noch keineswegs als gesicherte Erkenntnis. Zu sehr ist die Religionssoziologie von ihren Ursprüngen her religions- und kirchenkritisch aufgetreten, als daß es zu einem unproblematischen Verhältnis zwischen zwei Disziplinen, nämlich der Theologie und der Religionssoziologie kommen könnte, die beide mit dem Menschen zu tun haben, noch dazu beide mit seiner religiösen Dimension.

M. präsentiert das religionssoziologische Material in acht Hauptabschnitten: Entwicklung, Wesen, Gegenstand und Methode der Religionssoziologie; Institutionalisierungsprozesse der religiösen Erfahrung; Prozesse der Vermittlung der religiösen Kultur; die Religion als Faktor der sozialen Integration sowie sozialer Erneuerung und sozialen Wandels; Wandlungen der Religion in der Industriegesellschaft; religiöse Praxis, Zugehörigkeit und Rollen einer Übergangsphase und schließlich die Zukunft der Religion. Im Anhang findet sich eine kurze Erklärung der wichtigsten soziologischen Begriffe sowie ein Literaturverzeichnis.

Dem Buch ist zu bescheinigen, daß es in die Grundfragestellungen der Religionssoziologie einführt. Genannt seien exemplarisch: das Verhältnis der religiösen Erfahrung zur religiösen Institution; die religiöse Sozialisation; die verschiedenen gesellschaftlichen „Funktionen" der Religion, die ja nicht allein integriert und stabilisiert, sondern auch sozialen Wandel vorantreiben kann; das Vorurteil, Religion würde lediglich konservieren, läßt sich religionssoziologisch gegen alle vulgärmarxistische Unterstellung nicht aufrechterhalten, wenngleich wahr bleibt, daß konkrete Religion/Christentum eine Koalition mit politischen Mächten eingegangen ist. Ausführlich behandelt M. die Veränderungsprozesse im religiösen Bereich: im gesellschaftlichen Standort der Kirche, im Verhältnis der Menschen zur Kirche, um von hier aus einige Hinweise zur Zukunft der Religion zu machen.

M. läßt keinen Zweifel daran, daß auf viele Fragen der Religionssoziologie unterschiedliche Antworten gegeben werden. In vielen Details wird dies ersichtlich. Vor allem die unterschiedlichen Auffassungen in der italienischen Religionssoziologie werden dankenswerterweise referiert.

Freilich bleiben auch einige markante Fragen offen. Religion gilt als „Verhalten, das die Hypothese eines ‚ganz anderen' als Hauptanliegen für die Interpretation und den Sinn des Lebens und der Welt akzeptiert" (10). Mehr wird zur gewichtigen Diskussion um den Religionsbegriff nicht gesagt. Zudem stößt sich der kritische Leser vor allem am Begriff „Verhalten". Mag sein, daß es sich hier um positivistisches Erbe in der deutschen Soziologensprache handelt, daß M. im Italienischen hingegen behavioristische Schlagseiten sprachlich überwinden konnte. Da aber dem Rezensenten nur die deutsche Übersetzung vorliegt, und nur diese zur Diskussion steht, muß die Frage gestellt werden, inwieweit nicht immer noch Elemente einer fachlich inzwischen überwundenen Einseitigkeit vorkommen. An dieser Stelle muß auch an den Gesamtentwurf M.s die Frage gerichtet werden, warum etwa die neueren Ansätze der Religions- und Wissenssoziologie nicht mehr zum Tragen gekommen sind, warum die Erkenntnisse der deutschsprachigen Religionssoziologie (Matthes, Rentdorff, Kaufmann, Bielefelder Gruppe) unterrepräsentiert sind. Dasselbe Manko finde ich im Bereich von Forschungsergebnissen aus dem deutschen Sprachraum. G. Schmidtchen taucht erst im Literaturverzeichnis auf. Ähnliches Schicksal widerfährt anderen Spitzenwerken deutschsprachiger Forschung. Natürlich kann das einem italienischen Werk als solchem nicht unbedingt zum Vorwurf gemacht werden, zumal M. (über Parsons und Fichter) eher an Amerika orientiert ist. Immerhin wäre zu fragen, ob nicht im Zuge der Übersetzung ins Deutsche Ergebnisse der deutschsprachigen Forschung in das Buch hätten eingearbeitet werden müssen. Lebt doch der Praktiker, für den die Reihe gedacht ist, nicht nur von Hypothesen und Theorien, sondern vor allem von bodenfesten Forschungsresultaten aus seinem eigenen Lebens-

raum. Insgesamt sprechen solche kritische Anmerkungen nicht gegen das Buch. Sie muntern jedoch zu einer kritischen Lektüre ebenso auf wie zum Weiterforschen in deutschsprachiger Primärliteratur.

Passau Paul M. Zulehner

Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst. Hrsg. von Anton Arens. – Trier: Paulinus 1976. 306 S. kart. DM 44.80

Bei einer ersten Durchsicht des vorliegenden Buches wird manchen Leser ein gewisses Unbehagen beschleichen. Es mag sich ihm die Frage aufdrängen: Wird hier nicht zu viel auf Äußerlichkeiten geschaut? Wird nicht alles zu pragmatisch und funktional dargestellt? Kommen die theologischen und spirituellen Dimensionen der Priesterbildung nicht zu kurz? Bei einer genaueren Beschäftigung mit dem Buch wandelt sich aber dieser Eindruck. Der Leser stellt fest, daß der Titel nicht zufällig „Bildung" statt Ausbildung lautet, also nicht eine rein handwerkliche Fertigkeit erlernt werden soll, sondern die ganzmenschliche Bildung mitintendiert ist. In den einzelnen Beiträgen ist mehr Theologie enthalten als die jeweiligen Titel vermuten lassen. Besonders werden immer wieder die konziliaren und nachkonziliaren Dokumente zur Priesterbildung ausgewertet und zum Ausgangspunkt von weiteren Überlegungen genommen. Wie sich der Rezensent aus seiner Regentenzeit erinnert, war zunächst eine unausgesprochene Reserve gegen die „Grundordnung für die Ausbildung der Priester" vorhanden, etwa nach dem Motto: Was kann denn aus Rom für unsere Situation der Ausbildung an positiven Impulsen erwartet werden? Erst die genauere Beschäftigung mit den Texten fand auch für unsere Situation fruchtbare Anregungen. Bezüglich der pastoralen Bildung als einer Dimension der gesamten Priesterbildung werden hier von dem Leitungsteam des Priesterseminars Trier unter Federführung seines Regens in Verbindung mit einigen anderen Mitarbeitern (einschließlich der Theologischen Fakultät Trier) die notwendigen konkreten Gestaltungen und Modelle aufgewiesen.

Im ersten Beitrag skizziert A. Arens die Entwicklung des Priesterbildes in den kirchenamtlichen Dokumenten dieses Jahrhunderts bis zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975) (7–35). Angesichts weittragender Änderungen nicht eigentlich des Priesteramtes, sondern des Priesterbildes ist die Verunsicherung vieler Priester durchaus verständlich. (Entgegen der Überschrift ist nicht die „Enzyklika ‚Menti Nostrae' Papst Pius' XII. (1950)" der Zeitpunkt des Beginns der Untersuchung, der früher liegt; vor allem werden die beiden ersten Piuspäpste dieses Jahrhunderts zitiert. Aus „Menti nostrae" wird kein einziges Zitat gebracht.) Überraschend sind auch die Gedanken im Exkurs über presbyterale und diakonale Berufung, die zu weiteren Überlegungen anregen. (Für patristisch nicht geschulte Leser wäre beim Zitat aus dem „Testamentum Domini nostri Jesu Christi" ein erklärender Zusatz hilfreich gewesen und eventuell die Fundstelle in einer greifbaren Ausgabe, zumal im LThK dieses Stichwort fehlt.)

Die sehr umfangreiche und ausgezeichnet belegte Zusammenstellung der „Kriterien der Eignung für den pastoralen Dienst" vom gleichen Autor (36–68) mag für den uneingeweihten Leser viel zu umfangreich oder perfektionistisch sein. Wer aber selbst solche Kriterien anzuwenden hatte oder hat, wird sehr dankbar hierfür sein, auch für die vorausgeschickte geschichtliche Entwicklung der Kriterien seit den Pastoralbriefen des NT: Jetzt erst kommen die menschlichen, besonders die kooperativen Fähigkeiten wieder richtig zum Tragen, die anfangs stark betont worden waren.

Auch „der Versuch einer Antwort" des Trierer Spirituals G. Pünder auf die „problematische Fragestellung": „Läßt sich die spirituelle Bildung des künftigen Priesters curricular planen?" (69–105), welche nicht unbedingt vom Titel des Buches her zu erwarten wäre, ist eine gute und wertvolle Bereicherung des vorliegenden Kompendiums. Manches erscheint zwar selbstverständlich, in anderen Punkten ergeben sich zahlreiche Wiederholungen; aber der Versuch, von der Problemstellung der Arbeit im Seminar auszugehen und nicht äußere Einteilungen zugrunde zu legen, sondern die normalen „Etappen des Entscheidungsprozesses" der Priesterkandidaten, darf als gelungen bezeichnet werden.

Sowohl nach den kirchenamtlichen Dokumenten als auch nach dem Wunsch der Priester und Priesterkandidaten, wie er sich in den verschiedenen Umfragen der letzten Jahre herausgestellt hat, sollen die Humanwissenschaften eine stärkere Rolle in der pastoralen Bildung spielen. Dieser Fragestellung geht der Regens von Luxemburg, J. Greisch, in einem Beitrag nach (106–137), der wegen seiner wissenschaftstheoretischen Ausrichtung und des hohen Abstraktionsniveaus keine leichte Kost für den Leser ist. Allerdings scheint Vf. einem einseitig naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriff anzuhängen, wenn er meint, die Religionssoziologie zwinge die Theologie „zum Eingeständnis, daß sie nicht länger mehr den Anspruch erheben kann, eine Wissenschaft im modernen Sinn des Wortes zu sein" (126).

Drei Beiträge von A. J. Hammers, dem Pastoralpsychologen am Priesterseminar Trier, befassen sich mit der klinischen Seelsorgeausbildung, ihrem Konzept und den Erfahrungen bei den bisherigen Kursen, der Bedeutung der Theologie hierbei und einem Modell der pastoralpsychologischen Ausbildung überhaupt (138–202). Über alle Einzelheiten der praktischen Durchführung hinaus erscheinen die „Schlußfolgerungen und weiterführenden Aspekte" (183–188) am wichtigsten für die anstehende Reform des Theologiestudiums. Wenn es den Studenten kaum gelingt, wirklich etwas von ihrem Theologiestudium in die Seelsorgsgespräche einzubringen, wirft das „ein bedenkliches Licht auf das bisherige Ausbildungsverfahren". Man kann nicht 5 Jahre lang wissenschaftlich ausbilden ohne den entsprechenden Bezug zur Praxis.

„Gruppendynamische Ansätze in der Theologenausbildung" werden unter theologischem Aspekt von Prof. A. Thome, Trier, und nach ihren Zielen und Methoden unter Einbeziehung der bisher in Trier gemachten Erfahrungen vom Assistenten H. Lillig erörtert (203–224). Gegen eine mehr oder weniger generelle Einführung solcher Übungen in das Studium werden wohl die meisten Bedenken bestehen, obwohl andererseits das Dilemma nicht von der Hand zu weisen ist, daß diejenigen, die sich gegen solche Methoden am meisten sträuben, sie möglicherweise am nötigsten hätten.

Als Beispiel für projektbezogene pastorale Ausbildung werden von R. Ruppert Familienbildungstage beschrieben, wie sie von den Priesterkandidaten des Bistums Speyer im Rahmen der pastoralen Ausbildung durchgeführt wurden (225–249). Wenn bei der Frage nach dem pastoraltheologischen Ertrag der Lernerfolg (der Teilnehmer) als „unbefriedigend" eingeschätzt wird, wird wohl zu wenig die lange Dauer jeder „Bildung" bedacht. B. Zimmer (Subregens in Trier) berichtet über „Glaubenstage für Jugendliche" (250–262), die „als eine ausgezeichnete Art der Jugendseelsorge" von den Mitarbeitern und Teilnehmern erlebt wurden.

A. Arens formuliert die Aufgabe der Priesterausbildung im Hinblick auf die Zusammenarbeit mit Mitarbeitern unter besonderer Berücksichtigung der „Grundordnung für die Ausbildung der Priester" (263–283), als deren bester Kenner er sich im deutschen Sprachgebiet ausgewiesen hat (u. a. durch ihre kommentierte Herausgabe als Bd 25 in der nachkonziliaren Dokumentation, Trier 1974: Priesterausbildung und Theologiestudium). Neben den verschiedenen Formen der Einübung von Kooperation im Seminar (Innen- und Außenkontakte!) stellt er auch nochmals die hierfür relevanten Eignungskriterien für den priesterlichen Dienst zusammen, wobei er verständlicherweise nur einen Auszug aus seinem zweiten Beitrag beisteuern kann. Indem er nicht nur die Ausbildung, sondern die ersten Jahre der berufsbegleitenden Fortbildung in seine Überlegungen einbezieht (mit Forderung nach entsprechender Supervision in den ersten Priesterjahren), schlägt er den Bogen zum letzten Beitrag dieses Bandes: M. Kleis, Planung, Zusammenarbeit und partnerschaftlicher Leitungsstil im pastoralen Dienst, welcher Erfahrungen bei berufsbegleitenden Fortbildungskursen der „Gesellschaft für christliche Öffentlichkeitsarbeit" (Würzburg-Lengfeld) fruchtbar macht, nicht zuletzt bei der gezielten Weiterbildung früherer Seelsorgehelferinnen zu Gemeindeassistentinnen.

Das vorliegende Buch ist hilfreich und wichtig für die anstehende Reform des Theologiestudiums und der pastoralen Bildung insgesamt, sowohl für Priesterkandidaten als auch für angehende Pastoralassistenten usw. Während durch die Betreuung im Seminar für die Priesterkandidaten im allgemeinen eine größere Nähe zur künftigen Praxis gegeben ist (u. a. durch die Forderung von Ferienpraktika), muß diese für die fast explosiv gewachsene Zahl angehender Laientheologen nicht zuletzt durch die Studien- und Prüfungsordnungen der Theologischen Fachbereiche hergestellt werden, z. B. durch die Forderung, Ermöglichung und Förderung von supervisionierten Praktika, zu deren Betreuung nicht allein der Pastoraltheologe und seine Mitarbeiter zuständig sein sollten. Solche Übungen würden die Erfüllung des „Stundendeputats" der Hochschullehrer leicht machen sowie eine sinnvolle Nutzung der vorlesungsfreien Unterrichtszeit ermöglichen, falls sie von den Kultusministerien eingeführt werden sollte.

Zur besseren Orientierung über das Buch wäre ein Sachindex angezeigt gewesen, oder wenigstens ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, in welches nicht nur die Überschriften der einzelnen Beiträge, sondern auch deren (wichtigere) Zwischenüberschriften hätten aufgenommen werden sollen.

Würzburg Rudolf Weigand

Bitter, Gottfried: **Erlösung.** Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas. – München: Kösel (1976). 423 S. Ppb. DM 48.–

Daß die traditionelle Erlösungslehre ein Feld war und ist, auf dem manche Theologen unerledigte Über-Ich-Problematik und

mangelndes Selbstvertrauen abhandelten, weiß man seit geraumer Zeit; doch hat sich diesbezüglich ein Wandel eingestellt. „Waren die bisherigen Überlegungen (über die Erlösung) teils bedeckt, teils neblig trüb, so sind die neueren Arbeiten teils heiter, teils sonnig. Ein österlicher Optimismus scheint allmählich durchzudringen." (136) Wie jedoch in der Katechese von Erlösung gesprochen wird, darüber hat man sich – und damit ist eines der Hauptergebnisse des Buches vorweggenommen – offensichtlich nicht allzu viele Gedanken gemacht.

Das Buch – eine Diss. bei A. Exeler – ist in drei große Abschnitte gegliedert. Zunächst wird noch im Rahmen einer Einleitung eine „aktuelle Phänomenologie der Erlösungssuche" gebracht: Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche und die Frankfurter Schule werden abgehört. Im ersten Hauptteil: „Erlösung als theologisches Problem" – wird nach einer Darstellung der biblischen Grundlagen die Erlösungstheologie der Gegenwart untersucht – und dabei ergibt sich ein „buntes und kontrastreiches Bild ... Beachtliche Restposten von neuscholastischer Schultheologie stehen neben kühnen Neuansätzen, hier wird noch im Zwei-Stockwerk-Schema von Natur und Gnade gedacht, da ist die Einheit von Schöpfung und Erlösung bestimmendes hermeneutisches Prinzip ..." (132) Die Pluralität der Soteriologien ist grundsätzlich notwendig: sie ist herausgefordert durch die „Universalität des Themas ‚Glück-Heil-Erlösung'" (137). Für die Soteriologiedidaktik gilt folgende Maxime: „Die Pluralität der Soteriologien muß korrespondieren mit der Einheit des Heilsglaubens und der Heilshoffnung." (138) Im zweiten Hauptteil wird eine „Darstellung und Analyse des Erlösungsglaubens in der katechetischen Literatur von 1955–1974" gegeben. Untersucht werden der „Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands", das Arbeitsbuch „glauben – leben – handeln", der „Rahmenplan für die Glaubensunterweisung" und der „Zielfelderplan" sowie zwei ausgewählte Unterrichtsmodelle.

Die Analysen, die mit wirklich bewundernswerter Gründlichkeit durchgeführt werden, kommen in vielen Fällen zu einem Ergebnis, welches sehr nachdenklich stimmen muß. So muß der Autor feststellen, daß etwa im „Katechismus" – bei aller bahnbrechenden Leistung, die er darstellt, „bis in die Kirchen und Sakramentenlehre hinein ... sich das Gottes- und Christusbild der Satisfaktionstheorie" auswirkt. (173); noch immer steht eine „fast sadistisch anmutende Leidenspädagogik Gottes" (177) dahinter. Auch das Arbeitsbuch nimmt die „hermeneutische Forderung, den Glauben der Christen heute in seiner Deutungs- und Bekenntnisgeschichte exemplarisch darzustellen" (79f) nicht sehr ernst – und damit die Erlösungsaktualität. Auch über den Rahmenplan muß der Autor feststellen: „In einer anthropologisch gewendeten Theologie sind die Erfahrungen der einzelnen und der vielen von hoher Bedeutung: als Fragen an den Glauben, als Bedingungen des Glauben-Könnens, als hermeneutische Hinwege zum Glauben, als Ratifikationen der Glaubenspraxis. Von all dem ist im RP allerdings nicht die Rede, obwohl ‚Erfahrung' eines der Schlüsselworte des RP ist." (197) Und bezüglich des Zielfelderplans stellt der Autor fest: „Weder die christologische Konzentration noch die Einheit von Gottes-, Christus- und Heilslehre hat der ZP vom RP ganz aufgenommen oder gar weitergeführt ... Ist diese Stagnation des ZP in theologischen und soteriologischen Fragebereichen ... die Folge der Entkerygmatisierung und curricularen Formalisierung des ZP?" (199)

Schließlich werden „Umrisse einer künftigen Erlösungsdidaktik" gezeichnet: Glaube als „Überwindung des Identitätsverlustes" (234), Jesus und seine „uneingeschränkte Bemühung um das Glück und das Heil seiner Mitmenschen" (238), Kirche als der Ort, „wo das Beispiel Jesu ‚Schule macht'" (244);

Das Buch Gottfried Bitters dürfte in keiner Handbibliothek eines Katechetikers und Religionspädagogen fehlen.

Neben den vom Autor besprochenen Neuansätzen möchte ich auf das Buch von Anton Schrettle: Thema: Erlösung – Befreiung. – Wien – Herder 1976 hinweisen, das in mustergültiger und meisterhafter Form die geforderten Ansätze aufgreift und weiterführt.

Graz Albert Höfer

Johannis Scoti Eriugenae: Expositiones in Ierarchiam Coelestem. Edidit Jeanne Barbet. – Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1975. LIV, 368 S. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XXXI) br.

Die Werke des Pseudo-Dionysius Areopagita ‚De coelesti et ecclesiastica ierarchia', ‚De divinis nominibus', ‚De mystica theologia' haben in der philosophischen Theologie des Mittelalters eine extensive und sachlich intensive Wirkungsgeschichte entfaltet. Sie wurden – nicht zuletzt aufgrund ihrer apostelgleichen Autorität – reich kommentiert, zum Beispiel durch die Victoriner, Thomas Gallus, Hugo von Balma, Robert Grosseteste, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura; auch Cusanus ist in wesentlichen Aspekten seiner Gottes-Konzeption durch Pseudo-Dionysius bestimmt. Dadurch, daß im ‚Corpus Dionysiacum' zentrale Philosopheme des Neuplatonismus, insbesondere der Philosophie des Proklos in einen christlichen Kontext transformiert sind, wurden durch eben diese Theologie auch wesentliche Elemente des neuplatonischen Philosophierens für den genannten geschichtlichen Bereich des Denkens wirksam, die sich noch in der Philosophie der Renaissance und des Deutschen Idealismus fortbestimmten.

Johannes Scotus Eriugena hat die Werke des Dionysius im Auftrage Karls des Kahlen übersetzt (860–862) und teilweise kommentiert. Seine Übersetzung sollte die des Abtes Hilduin (832 oder 835) verbessern; diese hat Eriugena ohne Zweifel aufgrund seiner größeren Nähe zur Denkstruktur des Dionysius präzisiert, obgleich sein eigener Text an vielen Stellen immer noch als dunkel erscheinen muß. Durch seinen Kommentar und noch mehr durch die Explikation zentraler Gedanken des Dionysius in seinem Hauptwerk ‚De divisione naturae' wird Eriugena zum originellsten und wohl bedeutendsten „dionysischen" Philosophen und Theologen des Mittelalters.

Gegenstand des Kommentars zu ‚De coelesti ierarchia' sind Gedanken, die in ‚De divisione naturae' in einem systematischen Zusammenhang reflektiert und differenziert werden, aber auch dort nicht ihre Bestimmtheit durch die dionysische Theologie verdecken: Welt als Theophanie, creative Immanenz Gottes in der Welt und zugleich dessen absolute Transzendenz (superessentialitas), affirmative oder symbolische und negative Theologie als Zugangsweisen zu dem an sich Unbegreifbaren, kreishafte Bewegung aller Creatur um Gott, ‚reductio' der Welt in ihren Ursprung als deren Erlösung, ‚purgatio-illuminatio-perfectio' als die Erkenntnis- und Existenzstufen des Menschen, der seinen Bezug zur ‚superessentialitas' Gottes realisiert.

Jeanne Barbet hat – auf Anregung von René Roques – die fragmentarischen und korrekturbedürftigen Ausgaben von Eriugenas ‚Expositiones in ierarchiam coelestem' von H. J. Floss (PL 122) und H. Dondaine (Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 1950, 245–302) durch eine in jedem Sinne ausgezeichnete Edition ersetzt. Diese will nicht als Arbeit eines „Ideengeschichtlers" beurteilt werden, sondern beansprucht eine „rein technische" Intention. Dem Anspruch einer kritischen, den Handschriftenbefund umsichtig beurteilenden und auswertenden Edition wird sie voll und ganz gerecht. Der neu konstituierte Text basiert vornehmlich auf dem 1950 durch Dondaine entdeckten Manuskript Douai 202 aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Daneben hat J. Barbet jedoch zahlreiche Handschriften kollationiert, die den Eriugena-Text unvollständig enthalten. Die „Einleitung" beschreibt ausführlich die Eigenart und den Zusammenhang der Handschriften, gibt aber auch Hinweise auf die Auslegungsmethode Eriugenas: dem Text des Dionysius folgt in der Regel die Glosse „inquit", dann eine Verdeutlichung der Übersetzung und des Sinnes durch Äquivalente („vel"), danach der eigentliche Kommentar Eriugenas. – Der Text, in dem die Dionysius-Übersetzung Eriugenas typographisch hervorgehoben ist, wird von zwei Apparaten begleitet; sie enthalten einmal Hinweise auf die Quellen Eriugenas und auf Parallelstellen aus seinem Werk, zum anderen die Information über die Lesarten. In einer Appendix rechtfertigt Jeanne Barbet einige in den Text aufgenommene Lesarten genauer, René Roques erläutert aufschlußreich an mehreren Beispielen die Methode Eriugenas beim Übersetzen griechischer Termini.

Besonders nützlich sind die ausführlichen Indices (S. 222–365): Index locorum Sacrae Scripturae, Index auctorum (der auch den apparatus primus erfaßt), Index verborum graecorum et latinorum; letzterer ist von G. H. Allard und S. Lusignan erstellt. Er gibt auch die Häufigkeit des Vorkommens der einzelnen Wörter an und ist folgendermaßen aufgeteilt: Zunächst registriert er den Wortschatz des Kommentars Eriugenas, darauf den der kommentierten Dionysius-Texte, ferner die biblischen Zitate bei Eriugena und bei Dionysius, zuletzt noch die Namen – ein differenzierter Index also, der den Wortschatz des gesamten Werkes sinnvoll aufschlüsselt. Ähnliches besitzen wir bereits für Eriugenas Johannes-Kommentar und für seinen Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums durch die Editionen É Jeauneaus – Ansätze und Ansporn für ein höchst erwünschtes Eriugena-Lexikon.

Es ist ein Glücksfall, daß das für die Eriugena-Forschung so bedeutsame Werk eine ebenso kundige wie sorgfältige Editorin

gefunden hat. Der neue Text bietet nun eine verläßliche Grundlage für die philosophische und theologische Interpretation.

Freiburg i. Br. Werner Beierwaltes

Albert, Karl: **Meister Eckharts These vom Sein.** Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. – Ratingen, Kastellaun: Henn 1976, 275 S.

Imbach, Ruedi: **Deus est intelligere.** Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts. – Freiburg (CH): Universitätsverlag (1976). XIV, 321 S. (Studia Friburgensia NF 53) br. sfr. 38.–

In drei Durchgängen erörtert K. Albert, von 1952–1955 Assistent des Philosophiehistorikers und Eckhartforscher J. Koch, Eckharts berühmte Identitätsthese: „esse est Deus". In der Kochs Schule („seminarium") auszeichnenden Textarbeit und Begriffsanstrengung wird das Unterscheidende und Wesentliche der „Einheitsmetaphysik" Eckharts untersucht unter Berücksichtigung ihrer theologischen Begründung, philosophiegeschichtlichen Herkunft und wirkungsgeschichtlichen Problematik, so zwar daß Theologie, Neuplatonismus und Auslegungskontroversen am Rande liegen bleiben. Aber auch diese Grenzfelder der Identitätsphilosophie erfahren am Ende die gebührende Rücksichtnahme. „Die erste und für alles Weitere grundlegende These" des Opus propositionum „Das Sein ist Gott" betrifft Eckharts Systemgedanken, der sich in diesem Thema verdichtet und verschlüsselt. Im Ganzen des 14 Thesen und Traktate umfassenden „Opus der Grundsätze" wollte Eckhart gewissermaßen eine neue Elementatio theologica schreiben, die auch das „Opus der Quästionen" und „der bibl. Auslegungen" im rechten Licht erscheinen läßt. Eckhart benannte wiederholt (in den Schriftkommentaren, in den Predigten und Abhandlungen über das geistliche Leben) diese Grundsätze und erkannte die Notwendigkeit ihrer Begründung und Darlegung, kam aber nicht zur Ausführung dieses Vorhabens. Es bleibt darum eine ebenso lohnende wie wichtige Aufgabe der Forschung, aus der Kenntnis der Thesen (Grundsätze) und deren Anwendung in den verschiedenen Schriften ihr Verständnis und ihre Begründung zu eruieren. Die Untersuchungen zur ersten These müssen zuerst (im 1. Teil der Arbeit, S. 30–108) den Seinsbegriff Eckharts entfalten, dessen Bedeutung vermittels der Transzendentalienlehre im 3. Teil (191–251) auf die philosophische Gotteslehre und „metaphysische Theologie" bezogen wird. In ihrer Mittelstellung und Vermittlungsrolle kommt der Transzendentalienlehre Eckharts im 2. Teil (109–189) besonderes Gewicht zu. In einem Anhang (253–264) wird die besondere Qualität der Metaphysik Eckharts als Einheitsmetaphysik dionysischer Provenienz bzw. als Seinsmetaphysik augustinischer Tradition diskutiert.

a) Eine erste und grundlegende Identität im Denken Eckharts ist jene von Sein und Gott. Diese ist offenkundig in der Identität von Ontologie und Theologie, Naturphilosophie und Christus-Offenbarung (Evangelium), Erkenntnis und Spiritualität. Sie reicht hinein bis in die Trinitätslehre, in der die Aussagen über Gott und über das Sein gipfeln. Der christliche Glaubenssatz über Gott ist die theologisch gewendete Aussage über den verborgenen, schöpferisch-erfüllten Seinsgrund. Weil Eckhart die Erkenntnis des „ens hoc et hoc" des Dies-und-jenes-Seienden aufhebt und aufläßt hin auf die Erkenntnis des absoluten Seins, „esse", darum hat (nach seinem Verständnis) jedwedes Seiende seinen ursprünglichen und urtümlichen Ort in Gott, in dem alles Geschöpfliche seinen Bestimmungs- und Erfüllungsort hat. Die Erkenntnis des Einzelnen, das weder eine substanziale Bedeutung hergeben noch in Anspruch nehmen kann, wird in der Erkenntnis des Absoluten und All-Einen um so weniger entleert oder entwertet, als sie darin ihre Vollendung findet. Die Identität des Seins hebt die Differenz des Seienden nicht auf (im Sinne eines Eckhart unbegründeterweise zuerkannten Pantheismus). Ohne das absolute Sein, Eine, Wahre und Gute ist das Seiende ein Nichts – nicht einfach nichts! – durch das Absolute ist es etwas.

Eine neue Wende nahm Eckharts Identitätsgedanke und Einheitsmetaphysik in den Pariser Quästionen von 1302/03: „In Gott sind Sein und Erkennen identisch!" Diese Wende lag in der Konsequenz seines Seinsbegriffes, in dem mehr und mehr die transzendentalen Bestimmungen durch die Idee der Lauterkeit, der Leere und Abgehobenheit (Abstraktheit) überdeckt wurden. Die Transzendentalienlehre Eckharts wies in ihrer inwendigen Dynamik diese Entwicklung an. In der Rangordnung der Transzendentalien steht das „unum" in einem bemerkenswerten Abstand zum „verum" und „bonum" dem Sein nahe. In der wechselseitigen Auslegung des „esse-unum" gewinnt dieses die Bedeutung des „All-Einen-und-sonst-nichts". Zwischen dem Sein und dem Nichts gibt es keine Vermittlung. Das Seiende grenzt an das Nichts, ist durch das kreative Sein vom Nichts ausgegrenzt, so daß diese Grenze die Geschöpflichkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit des Seienden signalisiert. Auch die Zeit ist ein solches Grenzdatum. Aus diesen metaphysischen Grundeinsichten optierte Eckhart für die Überwindung der Zeitlichkeit und für den Überstieg aus der Werde-Welt.

Die Transzendentalienlehre schlägt diese Brücke. Das Wahre und das Gute sind ihrem Wesen nach (ebenso wie das Eine und das Sein) ungeschaffen im Verhältnis zum Dies-da-Seienden schöpferisch, sie sind ungeboren-gebärend, nicht hervorgebracht und alles andere hervorbringend. Die „perfectiones spirituales" („geistlichen Vollkommenheiten") dürfen nicht als Akzidentien verstanden werden; sie empfangen ihr Sein nicht vom Subjekt, vielmehr verleihen sie dem Subjekt eine neue Seinsweise. „Der Gerechte empfängt . . . sein ganzes Sein von der Gerechtigkeit", lautet der Satz, in dem sich Eckharts Existenzialmetaphysik am deutlichsten kundtut. Zur Thematik der Transzendentalienlehre gehört auch die Analogielehre (189), die sich weniger nach den klassischen Regeln der Logik richtet, als vielmehr Ausdruck eines spezifischen Gedankenganges Eckharts ist. Die Analogie ist die Acht auf das Verhältnis des Höheren und Niederen, des Einflusses des Höheren auf das Niedere, den Eckhart mit Vorliebe in den mit der Vorsilbe „ein=in" zusammengesetzten Verben und Adjektiven beschreibt.

Die Transzendentalienlehre ist metaphysische Theologie, in der die Identitätsthese in umgekehrter Gedankenrichtung ausgelegt wird: Gott ist das Sein! Diese Version des Identitätssatzes besagt, 1) daß Gott das wesenhaft-überwesentliche Sein ist, das lautere „Ich bin, der Ich bin" (Ex 3,14), 2) dessen Einfachheit und Eins-Sein überströmende, sich verschenkende Liebe und Güte ist, das 3) allem Seienden partizipatives Sein gewährt und so 4) in entspringen-lassender Ursprünglichkeit „der Erste und Letzte", „Prinzip und Ziel" (Apok 22,13), d. h. der Zeugende und der Neu-geborene ist. Damit eröffnet die Arbeit den letzten Durchgang der metaphysischen Theologie, die philosophische Trinitätslehre Eckharts. Dieser Durchgang wird nicht mehr ausgeführt.

b) Der Arbeit ist es wohl gelungen, Eckharts Thesen-Werk (das „Opus propositionum") als Schlüssel der Denkwege und Gedanken des Magisters aufzuweisen. Die (scholastische) Transzendentalienlehre ist das Mittelstück der Untersuchung, das nicht von ungefähr zwischen den beiden Themen der philosophischen und theologischen Metaphysik steht; sie begründet beide Themen. Und Eckhart hat dieses Kapitel der „Transzendentalien" eigenständig und fruchtbar entwickelt. Die Spannung und Dialektik innerhalb der Transzendentalien (in der Beziehung des Seins-Einen zum Wahren und Guten) erklärt auch die Spannung im Denken Eckharts, die einerseits in den Pariser Quästionen (1302/03) andererseits in der Transzendentalien-Spiritualität (gerade der dt. Predigten) sichtbar wird. Impliziert das „Opus propositionum" wirklich eine Abkehr „von den Formulierungen der frühen Pariser Quästionen" (196)? Dann hätte sich Eckhart auch von vielen Wendungen seiner dt. Predigten abwenden und abhalten lassen müssen. Die Dialektik des Seins-Einen, Wahren und Guten, die sich zugleich konstitutiv begründen und ins Umgreifende hinein aufheben, erklärt zur Genüge die Spannung im Denken Eckharts.

Der methodisch sichere und gewandte Durchgang der Gedanken Eckharts, der eine ungewöhnliche Vertrautheit mit den Texten zeigt, konnte auch deutlich die Grenzen zur marxistischen Eckhart-Auslegung von H. Ley aufzeigen. Dessen „Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter" (Berlin [Ost] 1957) weist so viele offenkundige historische Fehler und geschichtsphilosophische Fehldeutungen auf, daß sie dem Anliegen, dem sie dienen wollte, mehr geschadet hat. Dabei wäre in der Tat kritisch zu fragen, daß und wie Eckharts angestrengte Popularisierung der Theologie und Spiritualität das Glaubensbewußtsein (und damit auch die Gesellschaft) verändert bzw. umgewandelt hat. Diese Fragen können aber nur von einer soliden Interpretation der Texte her angegangen werden, wie sie A. in der vorliegenden Studie geleistet hat.

Corrigenda: S. 10 Z. 14 v. o. keineswegs S. 11 Z. 5–6 v. u. Gott statt ein Seiendes, S. 22 Z. 19 O. expositionum statt propositionum, S. 39 Z. 1 v. u. aliud, S. 124 Z. 9 v. u. der statt den, S. 223 Anm. 1060 Z. 4 v. o. iustificare.

Die (Schweizer) Freiburger Dissertation von R. Imbach untersucht das Verhältnis von Sein und Denken im Gottesverständnis des Thomas von Aquin und in den Pariser Quästionen von 1302/03 des Meister Eckhart. Die Metaphysik der Einheit von Denken und Sein im Urteil des Thomas und die Einheitsmetaphysik des Meister Eckhart verdienen einen Vergleich, der nicht nur das Unterscheidende der verschiedenen Grundpositionen der beiden Dominikanertheologen beleuchtet, sondern zugleich auch den Wandel der Geistesgeschichte anzeigt.

a) Als Textgrundlage der thomasischen Position wählte I.: Sent. I d. 35. a. 1 q. 1, Summa contra gentes I C. 45, Metaphysik XII lect. 8 u. 11, Summa theol. I q. 14 a. 4 und De substantiis separatis c. 14 Unser menschliches Erkennen ist (nach Thomas) immer Erkenntnis der Form der intelligiblen Wirklichkeit; in der inwendigen und verinnerlichenden, abstrakten und abstrahierenden Kraft erwirkt der Intellekt im Akt des Erkennens die Form als seine eigene intellektuale Wirklichkeit und kommt so in der Identität von Erkenntnis und Erkanntem in Form. Diese Identität von Subjekt und Objekt im Akt des Erkennens ist zugleich Modell, nach dem Thomas Gott als „actus purus", absolutes Sein und Erkennen versteht. Diese Identitätsaussage umfaßt aber mehrere für die Erkenntnis Gottes wichtige Aspekte seiner Vollkommenheit und Lebensfülle, seiner schöpferischen Macht und bleibenden Präsenz. Die thomasische Metaphysik der Erkenntnis Gottes wird dann von I. in einem neuen Arbeitsgang hinsichtlich ihrer Möglichkeit hinterfragt, denn Wesen und Weise unserer Erkenntnis Gottes unterliegen den Bedingungen und Gesetzen der Logik, der Denk- und Sprachform, wie Thomas richtig erkannt hatte.

Diese theologische Identitätsthese lehnte Meister Eckhart in den bekannten Pariser Quästionen von 1302/03 entschieden ab. Entsprechend seiner bisher angewandten Arbeitsweise legt I. zuerst Inhalt und Aufbau der einschlägigen Texte dar: Gott erkennt nicht, weil er ist; er ist, weil er erkennt. Das Erkennen ist höher als das Sein. Die Seinslosigkeit Gottes ist die notwendige Konsequenz aus dem Verständnis des reinen Intellekts. Der Versuch einer Deutung dieser Position muß nach I. 1. Eckharts Begriff von „ens" und „esse" bedenken, der das Seiende und Sein (naturphilosophisch!) als das Abkünftige, Endliche, kategorial Bestimmte und Zubestimmende meint. Weiter ist 2. die durch die ganze philosophische Tradition vertretene Lauterkeit und Abstraktheit menschlicher Erkenntnis und des Intellekts zu berücksichtigen; der Intellekt ist wesenhaft unbestimmt und vom Absoluten her bestimmbar, offen für alles und von allem erfüllbar, abgeschieden und auf das umgreifende Ganze hin ausgerichtet. Schließlich optiert Eckhart 3. für den Primat des Intellekts, weil er für die Erkenntnis Gottes optiert.

b) Die beiden Dominikanertheologen sind gleichermaßen am menschlichen Gottesverständnis interessiert! Thomas setzt den Gottesbegriff in der These von der Identität von Sein und Denken fest und verifiziert diese Identität von Gott her. I. verfolgt sorgfältig die Gedankenwege des Thomas, ohne eilfertig und kurzschlüssig auf die Interpretation des „Transzendentalthomismus" zuzusteuern. Weil die Auslegung an sich und sich an den Text hält, wird die ganze und große Bedeutung der Metaphysik der Erkenntnis, der gnoseologischen Identitätsthese, offenkundig, die Thomas von der aristotelischen Philosophie her übernahm und für die philosophische Gotteserkenntnis dienstbar machte. Gleichwohl sollte aber eine Untersuchung über die Metaphysik der Erkenntnis des Thomas von Aquin nicht am Anliegen des „Transzendentalthomismus" achtlos vorbeigehen, weil der Identitätssatz nicht nur eine Metaphysik der Erkenntnis, sondern auch eine Kritik der reinen Vernunft impliziert. Nomen, Verb und Pronomen können nach Thomas S. th. I q. 13 („Über die Benennungen Gottes") a. 1 („... und deren Zutreffendheit") ad 3 nur so von Gott ausgesagt werden, daß deren Bedeutung nicht nur in einem übertragenen Sinn verstanden wird, sondern daß deren Bedeutung auf die Möglichkeit ihrer Deutefunktion hin befragt wird. Die „via causalitalis, eminentiae et negationis" im ps.dionysischen Verständnis führt nicht zu dieser kritischen Erkenntnis, die nicht mögliche Übertragungen, sondern Bedingungen erfragen muß.

Mit der These von der Seinslosigkeit Gottes optierte Meister Eckhart für den Vorrang der Gotteserkenntnis und für den Primat des absoluten, transzendenten, schöpferischen, einen und einfachen göttlichen Intellekts, des reinen „intelligere", welches das naturale Sein schöpferisch hervorbringt und dem kreatürlichen Intellekt zu erkennen gibt. Diese These von der Seinslosigkeit Gottes resultiert aus dem dialektischen Verständnis von Denken und Sein, des reinen und bloßen, d. h. jedweden Seins entblößten Denkens und des wesenhaften, erfüllten, alles Erkennen erfüllenden Seins. Das bloße Erkennen ist lauter, d. h. volles, erfülltes Erkennen und das wesenhafte Sein ist sinnerfüllte Idee. Diese Dialektik wird in den Pariser Quästionen von 1302/03 allein nicht spruchreif, das Thesenwerk aus dem „Opus tripartitum" darf nicht außeracht gelassen werden. Die Isolierung der Pariser Quästionen zwingt zwangsläufig dazu, eine Entwicklung Eckharts von der These der Seinslosigkeit Gottes zur Affirmation „Deus est esse" im Opus tripartitum anzunehmen. Damit würde aber dem Denken Eckharts seine innere Spannung genommen.

Bochum Ludwig Hödl

Neidl, Walter M.: **Thearchia.** Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin (dargestellt anhand der Texte von ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ und des dazu verfaßten Kommentars des Aquinaten). – Regensburg: Habbel (1976). XXVIII, 509 S. kart. DM 39.–

Die Interpretation und Rezeption der Schriften des Pseudo-Areopagiten durch Thomas von Aquin ist für Philosophie- und Theologiehistoriker ein interessantes Phänomen. Korrekturen des Aquinaten an Aussagen des Areopagiten markieren philosophische und theologische Aussageabsichten des Thomas. Vf. untersucht solche Korrekturen hinsichtlich der Frage nach dem Seinssinn von Gott. Das ist nach N. die Frage nach der Wirklichkeit überhaupt (vgl. XXVIII). Vf. bezeichnet seine Fragestellung als „onto-theologisch" (vgl. V–VII und oft!). Bei seinem Vergleich zwischen der Schrift des Dionysios „Über göttliche Namen" mit dem einschlägigen Kommentar des Thomas bemüht er sich nicht nur darum, die ontotheologischen Aussageintentionen des Thomas herauszuheben, sondern vom Standpunkt des Thomas aus sich mit den ontotheologischen Aussagen des Areopagiten auseinanderzusetzen.

Dionysios findet letztgründende Wirklichkeit nur in der Gottheit. Für ihn ist das neuplatonische „Ur-Eine", das vor allem Sein Bestand hat, indem es dieses zuallererst gründet, eins mit dem jüdisch-christlichen Gott, der nach der Septuaginta „der Seiende" heißt. Die Diskrepanz zwischen den beiden Gottesideen arbeitet Dionysios nicht auf. Die Fundamentalrealität der Gottheit ist „faßbar" nur im denkerischen Nachvollzug ihres Begründens, Stützens und Tragens des gegenständlichen Seins- und Sprachbereichs (6). Dionysios spricht über die Gottheit nur „änigmatisch" (XX) und nennt sie umschreibend THEARCHIA (Gott – Ursprung). Die Thearchie tritt aus sich heraus und aktuiert das Sein der Seienden, verweilt aber – sich abscheidend von der Wesenheit der Seienden – zugleich in sich und kommt so erst als Thearchie zu sich. – Die Fundamentalrealität der Thearchie vermag nun nach N. (vgl. 60) sich ihres Bei-sich-Bleibens im Hervorgang aus sich nur in Absetzung vom Sein und den Seienden, welche sie aktuiert, gewiß zu sein. Umgekehrt bedarf die Welt zu ihrer Aktuierung der aus sich hervortretenden und zugleich in sich verbleibenden thearchischen Fundamentalrealität. Diese Dialektik scheint unentwirrbar. Die Annahme einer unaufhebbaren Dialektik zwischen Gott und Welt indiziert nach N. (vgl. 62) bei Dionysios die Grundüberzeugung von der Selbstgenügsamkeit der Welt. N. sammelt Hinweise dafür, daß die Gottheit bei Dionysios der Welt in ihrem Seins-Modus nur relativ überlegen ist (vgl. etwa 33,107,300f, 365f). Die Lehre des Areopagiten vom Hervorgang (PROHODOS) der Thearchie ist dann nur „ein spekulativer Erklärungsversuch des immerwährenden Hervorgangs eines ewigen Gottes in eine ewige Welt, wodurch die Aktualität des ewigen Wesens-Modus des Kosmos kausal von diesem Gott vollzogen wird, ohne daß es ihm aber dabei selbst jemals gelänge, eine absolute Kosmos-Jenseitigkeit zu erlangen" (186). – Dionysios konditioniert, wie N. überzeugend darlegt (55ff, 155, 264, 287f, 292), die christliche Trinitätslehre. Sie dient ihm dazu, die proontische Substruktur der thearchischen Fundamentalrealität spekulativ zu analysieren und seine Spekulation zugleich als christlich auszuweisen. Hierzu identifiziert Dionysios die Selbstentäußerung der Thearchie, in welcher diese das Sein des Kosmos als HYPOSTATES (Begründer) aktuiert, einfach mit der in der Kirchenlehre formulierten Zeugung des ewigen Logos durch Gott Vater und den Rückgang der Thearchie in sich selbst, wodurch diese den Kosmos auf sich bezieht, ohne Bedenken mit der Hauchung des Geistes im Dogma. – Die Thearchie konstituiert in ihrem Hervorgang als HYPOSTATIS (Begründerin) aktuierend einen ontisch wie logisch kategorialen Raum als Vermittlungsstruktur für das Sein der Seienden. Dionysios nennt ihn das „Sein an ihm selbst" (AUT-OYSIA). Das „Sein an ihm selbst" ist, wie N. herausstellt (vgl. 190), zwar verschieden von der vor dem Sein subsistierenden (proontischen) Fundamentalrealität der Thearchie und zugleich doch der Schauplatz, auf dem sie sich zu sich selbst vermittelt, indem sie den Seienden den Seinsakt ermöglicht. Der Vermittlungs-Struktur-Raum erscheint bei Dionysios als in sich hierarchisch gegliedert. – Der Engel ist, was er ist, nur als Reflexions-Spiegel der thearchischen Selbstbewegung (vgl. 242–244). So wird er zum ursprünglichen Konkretisierungsträger des Subsistenz-Existenz-Modus, den das „Sein an ihm selbst" besitzt. Weigert sich der Engel, zur bloßen Chiffre des thearchischen Selbstvollzugs zu werden, so konstituiert er das Böse – das Dissonante ‚par excellence' (PLEM-MELES) – und entartet zum Dämon. Die thearchische Selbstartikulation, in deren Dienst der Engel sein Sein findet, und die sich diesem Dienste verweigernde Verkrampfung des Dämons in sich selbst sind nun die beiden Pole, zwischen denen die Seinsmöglichkeit des Menschen oszilliert. – Die Inkarnationslehre erschöpft sich für Dionysios darin darzutun, daß in der Vereinigung des thearchischen Hypostates mit der Wesenheit des Menschen, „die zur Erscheinung des konkreten Jesus führt", „im Modell das geglückte Menschsein überhaupt erreicht" ist (264). Jesus ist einerseits der thearchische Hypostates, der sich in der Weise, in der er sich mit dem Menschsein konkret eint und es zugleich aktuiert, seiner selbst als der Sohn Gottes gewiß wird. In Jesus vollendet sich anderer-

seits das Menschsein überhaupt, indem der Mensch zum Reflexionsschirm der Rückwendung im thearchischen Selbstvollzug wird. – Vor dem Hintergrund solcher Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Fundamentalrealität und dem Menschsein werden nach N. auch die Aussagen des Dionysios über die Gotteserkenntnis des Menschen verständlich. Die Selbstschau der Gottheit des Dionysios ereignet sich nämlich durch den Begriff engelhaften Geistes und durch den menschlichen Sprachlogos hindurch (vgl. 70, 74). Diesen – dem Begriff wie der Sprache – wird nämlich ein über die Bejahung und die Verneinung hinausführender Verweis auf ein Nicht-Wissen zugemutet, das in das positive – besser vielleicht noch: affirmative – „Nichts" umschlägt, welches „in der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung" bei der thearchischen Vereinigung mit sich selbst erreicht wird (70). Damit ist das wissende Nichtwissen umschrieben – so N. – das nach Dionysios „negative Theologie" heißt (vgl. 74, 400, 413, 415, 426f).

Die Dionysiosinterpretation N.s kommt zu Einsichten, die bisher so noch nicht gewonnen worden sind. Die Schrift „Über göttliche Namen" weist auf: (1) eine dialektische Mischform aus neuplatonischer Philosophie und biblischer Theologie, (2) eine Dialektik der Modi und Konzepte des Seins von Gott und Welt, (3) eine Dialektik der Verwandlung des Menschen in Gott und Gottes in den Menschen, (4) eine Dialektik von Glaube und Gnosis.

Thomas läßt sich in seinem Dionysioskommentar deutlich von der Grundintention leiten, das Gott-Welt-Verhältnis zu entdialektisieren. Es geht ihm um die Befreiung der Gottesidee aus einer dialektischen Kosmosabhängigkeit. In seiner Grundabsicht weiß Thomas sich getragen von der biblischen Schöpfungslehre. Der Standpunkt der onto-theologischen Spekulation des Dionysios war derjenige, den die Gottheit in ihrem Selbstvollzug selber einnimmt, und zwar so, daß sich der Onto-Theologe mystisch in diesen Standpunkt erheben kann. Thomas denkt onto-theologisch vom Standort geschöpflicher Erkenntnis aus.

Thomas ersetzt die dionysische Idee von der pro-ontischen Quasi-Essentialität der Thearchie durch sein Konzept von der „essentia Dei". Der Selbstvollzug Gottes „ereignet" sich dann in der Wesenheit Gottes selber. Gott bedarf nicht der Welt. Die Transzendenz Gottes, die bei Dionysios relativ schien, erweist sich bei Thomas eindeutig als absolut. – Für Thomas besteht zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein ein Verhältnis wie zwischen Ursache und Wirkung. Dionysios sprach die Schöpfung als Abbild (EIKON) der Gottheit an, Thomas läßt zwischen Schöpfer und Geschöpf nur eine Ähnlichkeit (similitudo) gelten. – Für Thomas haben die dogmatischen Sätze der Dreifaltigkeits-, der Schöpfungs- und der Erlösungslehre keine nur abgeleitete Bedeutung. Aufgrund einer realen Unterscheidung zwischen dem einen Wesen Gottes und den drei Personen in Gott kann ein Selbstvollzug Gottes für möglich gehalten werden, der sich personal spontan ereignet und nicht naturnotwendig vor sich gehen muß. Aufgrund einer realen Unterscheidung zwischen den innertrinitarisch personalen „Hervorgängen" Gottes – der Zeugung und Hauchung – „nach innen" und seinem Hervortreten nach außen in Schöpfung und Erlösung kann eine Selbstmitteilung Gottes konzipiert werden, die absolut souverän bleibt und nicht schon zum Selbstvollzug Gottes an und für sich gehört. Gott ist von innerem Drängen und von äußeren Zwängen frei. – Die Geschöpfe haben nicht mehr nur wie bei Dionysios zum Ziel, Spiegel der Selbstverwirklichung Gottes zu sein. Sie verfolgen in sich und zueinander eigene Zielsetzungen (finis proprius), die freilich hingeordnet sind auf ein letztes Ziel (finis ultimus): die Vollendung im Einklang mit Gott. Engel und Menschen können sich in geschöpflich personalem Selbstand auf die Dinge, aufeinander und letztlich auf Gott beziehen. – Die Gotteserkenntnis des Geschöpfes ist bei Thomas nicht mehr dialektisch verschränkt mit der göttlichen Selbstschau. Gott subsistiert für Thomas in seinem Wesen jenseits der Reichweite geschöpflicher Erkenntnis. Gott zu erkennen vermag der geschöpfliche Geist nur indirekt aufgrund der Ordnung in der geschaffenen Welt und aus Gnade. Gott wird darum am besten benannt durch ‚Wegstreichen' (per remotionem) geschöpflicher Prädikate. „Negative Theologie" hat bei Thomas grundlegend radikaleren Sinn als bei Dionysios. Eine mystische Vereinigung mit Gott wird uns Menschen nur durch übernatürliche Begnadigung geschenkt: in diesem Leben durch den Glauben, in jenem durch die Gottesschau. Aber selbst in dieser Vereinigung bleibt Gott für uns Geheimnis.

Man wird N. im großen und ganzen bei seiner Thomasinterpretation folgen können. Vorsicht ist höchstens überall da geboten, wo N. etwas ungeschichtlich suggeriert, Thomas habe geradezu mit taktischer Strategie Aussagen des Dionysios bewußt systematisch umgedeutet (z. B. 92f, 101, 237, 255, 299, 319).

N.s Vergleich zwischen den Onto-Theologien des Dionysios und des Thomas informiert, regt zum Nachdenken an, reizt aber auch zu kritischer Auseinandersetzung. – N. stellt dionysische unvermittelt neben thomasische Aussagen. So entsteht der Eindruck, als lasse sich das Denken des Thomas holzschnittartig von dem des Dionysios abheben. Bei solchem Vorgehen läßt sich die Gefahr ungeschichtlicher Schwarzweißmalerei nur schwer vermeiden. Sie wird der Denkleistung des Areopagiten beim Versuch, den Neuplatonismus ins christliche Theologisieren einzubringen, nicht ganz gerecht und überfordert die Dionysiosinterpretation des Thomas in der offenkundigen Erwartung auf eine endgültige Klärung strittiger Fragen. N. sieht hinter der thomasischen Gotteslehre die jüdisch-christliche Gottesoffenbarung. Offenbarung in dem von Thomas gedeuteten Sinne scheint er unvermittelt als Instanz bei der Entscheidung über die Wahrheit onto-theologischer Aussagen zuzulassen (vgl. 92f, 100). Auch vermeidet er nicht ganz den Eindruck, als sei die absolute Transzendenz des Gottes der Offenbarung nur onto-theologisch zu sichern, und zwar gerade auf die Weise, in der Thomas von Aquin es versucht hat. Dabei begibt sich N. der Möglichkeit, thomasisches Denken nun auch seinerseits von Denkansätzen des Dionysios aus in Frage zu stellen.

Wenn nach N. die areopagitische Theorie von den drei Stadien der thearchischen Selbstfindung – Insich-Verweilen/Hervorgang/Rückstieg – nur eine spekulative Arbeitshypothese ist (vgl. 310), wieso ist dann die Ontotheologie des Aquinaten von vornherein anders und mehr? Thomas hat nach N. die Gottesidee aus ihrer ontotheologisch dialektischen Verflechtung mit dem Kosmos und sich selbst vom kategorialen Bann der neuplatonischen Emanationslehre befreit. Dann aber könnte man auch fragen: Ist nicht auch das kategoriale Schema der Seinsanalyse bei Thomas ideengeschichtlich doch noch abgesichert durch eine nachwirkende Faszinationskraft der dionysianischen Gott-Welt-Dialektik? Muß nicht auch Thomas in der Welt von Gott weltlich reden? Garantiert die Voraussetzung eines personalen Gottes bei Thomas denkerisch allein schon die absolute Weltunabhängigkeit Gottes. „Person" ist doch nicht minder eine geschöpfliche Kategorie als „Sein". Und zeigt sich nicht auch ein Nachwirken der Emanationslehre bei Thomas, wenn dieser Hierarchie als Kategorie für die Seinsordnung durchaus anerkennt? Interessant wäre auch, der Frage nachzugehen, wie sich bei Dionysios und bei Thomas die Engellehre zur Christologie verhält. Bei Dionysios hat die Christologie neben der Engellehre keinen unabhängigen systematischen Stellenwert. Bei Thomas verhält es sich gerade umgekehrt. Welche Bedeutung hat bei ihm dann noch die Engellehre?

N. geht auch nicht auf das Problem ein, wie der Seinssinn Gottes heute zu vermitteln wäre. Er scheint zu unterstellen, daß man mit Thomas Dionysios kritisieren kann und dann die Aussagen des Thomas als in sich verständlich einfach stehen lassen darf. N. denkt wenig an eine hermeneutische Vermittlung zwischen den Aussagen der beiden klassischen Autoren und noch weniger an die Vermittlung ihres Denkens mit modernem Verstehen. – Dazu müßte er wohl nicht nur die in ihrem Sinn zu erschließenden Aussagen, sondern auch die Strukturen der diesen Sinn konstituierenden Denkakte miteinander vergleichen. Es sieht nicht so aus, daß Ontotheologie, wie N. sie versteht, damit sehr weit kommen könnte. N. scheint sich übrigens schon nicht über die philosophie- bzw. theologiehistorsche Problematik seiner von ihm so benannten onto-theologischen Fragestellung im klaren zu sein. Viel spricht nämlich für die These, daß die Theologisierung ontologischer, metaphysischer bzw. gnoseologischer Aussagen nicht schon in der klassischen griechischen Philosophie, sondern erst im Mittelplatonismus – wahrscheinlich erstmalig bei Philon – erfolgt ist[1]. Dann aber muß die Frage nach dem Sinn der neuplatonischen Idee vom Prinzip schon gestellt werden, bevor seiner theologischen Bedeutung oder der Problematik seiner Identifizierung mit der jüdisch-christlichen Gottesidee nachgesonnen werden kann. – Der Rezensent ist an anderer Stelle[2] der Frage nach dem Sinn des mittel- und neuplatonischen Prinzips auf andere Weise nachgegangen als N. Danach scheint die neuplatonische Idee der Fundamentalrealität bei einer transzendentalen Rückfrage nach der letzten Bedingung der Möglichkeit mystischer Erfahrungen entsprungen zu sein. Erst wenn der ideengeschichtlich zeitbedingte, transzendental-reflexiv entdeckte Sinn der Fun-

[1] Vgl. hierzu: H. Dörrie: Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus. Les sources de Plotin. Vand oeuvres – Genève 1960, 203. Ferner: H. Theill-Wunder: Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie. München 1970, 64.

[2] Vgl. J. Hochstaffl: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München 1976, 65–81.

damentalrealität als solcher berücksichtigt wird, geht auch der Sinn ihrer – vermeintlich relativen – Jenseitigkeit auf: Jenseitigkeit der Fundamentalrealität wird denkerisch erfaßt als die unüberbrückbare Kluft zwischen dem in mystischer Einigung berührten und dem transzendental-reflexiv postulierten Prinzip.

Die theologische Bedeutung der neuplatonischen Idee vom Prinzip und ihrer Identifizierung mit der biblischen Gottesidee bei Dionysios wird dann ursprünglicher als in einem ontotheologischen Vergleich mit dem Denken des Thomas in einem Zusammenspiel zwischen transzendentaler Rekonstruktion und glaubenstheologischer Analyse des dionysianischen Denkens selber erfaßt.

Paderborn Josef Hochstaffl

Aktualität der Scholastik? Hrsg. von Joseph Ratzinger. – Regensburg: Pustet (1975). 127 S. kart. DM 16.80.

Unter den vielen Beiträgen zum Gedenkjahr 1974, der 7. Centenarfeier des Todes des Thomas von Aquino (7. März 1274) und des Bonaventura (14. Juli 1274) und des 14. Allgemeinen Konzils in Lyon (7. Mai – 17. Juli 1274), nimmt dieses Bändchen einen besonderen Rang ein, und zwar nicht so sehr wegen seines Umfangs als vielmehr wegen seines weitgespannten Horizontes: Thomas und Bonaventura, die Kirchenlehrer des Trecento, waren zu würdigen und das 2. Konzil von Lyon war zu analysieren. Die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg hat mit in- und ausländischen Mediävisten und in gemeinsamer kirchlicher Feier mit dem Bischof Dr. R. Graber dieses dreifache Gedenken gewürdigt. Auch dieser äußere europäisch-kirchliche Rahmen verdient Beachtung; er entspricht der mittelalterlichen Geisteswelt.

Zwei Predigten von Bischof Graber eröffnen die Reihe der Beiträge. In ihnen stellt der Bischof den hl. Thomas als katholischen und ökumenischen Lehrer der Kirche heraus, der die „veritas catholica", das will heißen, die Glaubenswahrheit in ihrer Gottes-Weisheit und Welt-Wissen umspannenden Bedeutungsfülle ergründete und (nach innen und außen) darlegte. Die katholische Theologie des Thomas ist ökumenische Theologie oder sie ist auch nicht thomasisch. Die Schwierigkeiten, welche Thomas von seiten der Universität und Kirche erfahren mußte, gehören allerdings auch in diese Würdigung; diese Widerstände veranlaßten ihn weniger zur Fremdkritik als zur Überprüfung seiner Positionen. – J. H. Walgrave OP (Löwen) entwickelt (im 2. Beitrag) die thomasischen Grundgedanken der Metaphysik der Erkenntnis und kennzeichnet so Thomas als Denker der Einheit (von Subjekt und Objekt, Glauben und Denken, Spiritualität und Realität). – A. Gerken OFM (Münster) stellt Bonaventura als entschiedenen Denker der Einheit und Identität vor und entwickelt von diesem Grundansatz her Wesen und Weisen bonaventurianischen Erkennens. – M. Schmaus (München) verdeutlicht sachkundig und geschichtsbewußt das Gemeinsame und Unterscheidende der beiden Denker, deren Denkansätze bis in die (theologischen, anthropologischen, ethischen) Grundbegriffe hinein differrieren. Je tiefer diese Differenz gesehen wird, desto tiefer muß auch die Identität der Aussagen gesucht werden. – Diese Trilogie zeigt überzeugend, was plurale Theologie im Sinne der mittelalterlichen Überlieferung ist: aus grundverschiedenen Denkansätzen streben beide Theologen auf das eine Ziel, die Einsicht im Glauben der in der Kirche an Christus Glaubenden. – A. Walz OP, der bekannte Biograph des Thomas, würdigt den (scholastischen) Magister Thomas, in dessen konstruktivem Denken der intelligible Gegenstand (der Metaphysik, Ethik, Anthropologie usw.) ganz unter die Form des Begriffes kommt. – Die Aktualität der Scholastik heute weist der Thomasinterpret J. Pieper (Münster) von den drei Wesenskonstitutiven der mittelalterlichen Scholastik her auf: von deren Methode, kirchlichem Raum und theologischer Anspannung und Inanspruchnahme. – Mit der ökumenischen Problematik des 2. Konzils von Lyon befaßt sich der Augsburger Kirchengeschichtler W. Brandmüller.

Die beiden letztgenannten Beiträge (aber nicht nur diese!) betreffen Gegenwartsfragen der Theologie und der Kirche. – Jede echte Renaissance in der Philosophie und Theologie hebt an, wie J. Pieper zutreffend ausführt – mit dem Erlernen der Tradition. Auswahl aus der Fülle, Übersetzung des Fremdsprachigen und Vermittlung des Singulären waren und bleiben die gültigen Schritte zur Renaissance des Geistes. Das Pochen auf die ipsissima vox, littera und auctoritas der Tradition verfehlt allemal den Geist der Überlieferung. Dieser Prozeß des Wachsens und Erlernens braucht jenen akademischen Freiheitsraum, den im Mittelalter die Kirche eingeräumt hat und der gegenwärtig durch keine gesellschaftliche, politische oder wirtschaftliche Einflußnahme beeinträchtigt werden darf. Den beiden „Rand"-Fakultäten, der philosophischen und theologischen Fakultät, kommt in diesem Prozeß die besondere Bedeutung zu, jenen Freiheitsraum des Wachsens offen zu halten. Die Philosophie, die mittelalterlichen „artes"-Disziplinen, verantworten das belehrte, disziplinierte Denken, Sprechen und Disputieren. Die Theologie verantwortet die Offenheit der Fragen des Lebens. Die Randfakultäten dürfen sich auch in der heutigen Universität nicht an den Rand drängen lassen!

Das 2. Konzil von Lyon verdeutlicht in der Tat die Problematik jeder Unionssynode. W. Brandmüller kommt in seinem Beitrag mit Recht zu dem Schluß, daß das Lugdunense II kein Unionskonzil war, weil die vom (griech.) Kaiser Michael VIII. Palaiologos erstrebte und erreichte Union diese Bezeichnung nicht rechtfertigt. Warum wurde aber das Konzil keine wirkliche Unionssynode? Zu den noch nicht gebührend gewürdigten, ja, noch nicht einmal restlos geklärten Tatsachen zählt diese, daß jene Synode ein „monarchisches" Konzil war, auf dem auch die Bischöfe nur die Ratgeber des Papstes waren. Aus der (unbestreitbaren) Stellung und Funktion der „Ecclesia Romana" und ihres Bischofs, des Papstes, kann nicht gefolgert werden, daß ein Unionskonzil ein „monarchisches Konzil" sein müßte. Diese Konsequenz intendiert wohl auch W. Brandmüller nicht mit dem Schlußsatz seines Beitrages. Überdies war das 2. Konzil von Lyon ein „scholastisches Konzil", das sich in Sprache und Lehre zu eng an die Schultheologie anschloß.

Regensburg ist ökumenisches Forum (der katholischen und der orthodoxen Theologie). Die Erforschung der Geschichte der Theologie und der Kirche ist ein wesentlicher Beitrag dieses ökumenischen Gesprächs. Durch die mittelalterliche, scholastische Theologie und Kirche hindurch – nicht an ihr vorbei – holen wir die griechische Theologie und Kirche ein und heim. Die vorliegenden Beiträge dienen dieser Aufgabe. Den gelehrten Autoren, der Regensburger Theol. Fakultät und dem Herausgeber gebührt darum der Dank.

Bochum Ludwig Hödl

Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion. Bearbeitet von Hans Pfeifer. – (München): Chr. Kaiser (1976). 189 S. (Internationales Bonhoeffer Forum – Forschung und Praxis, Nr. 1) kart. DM 19.80

Der Band enthält die Hauptvorträge, zwei Gruppenreferate, Zusammenfassungen der Plenumsdiskussionen sowie Grußworte und Voten eines Bonhoeffer-Gedenkens im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 4. Februar 1976 – an diesem Tag wäre Bonhoeffer 70 Jahre alt geworden – bzw. eines daran anschließenden Seminars über „Werk und Wirkung Dietrich Bonhoeffers", veranstaltet vom Internationalen Bonhoeffer-Komitee. Da der Sammelband eine relativ komplette Dokumentation bietet, schließt eine Stellungnahme dazu in gewissem Maß auch eine solche zur genannten Veranstaltung ein, deren Teilnehmer aus 13 Ländern kamen; der Rezensent war unter ihnen.

Hans Pfeifer, der den Band bearbeitet hat, gibt zwei Schwerpunkte der Hauptvorträge an: 1. „die Frage nach der Religion", 2. „die kritische Spannung zwischen Verifikation des Zeugnisses und Privilegien der Kirche" (13). Eberhard Bethge, Bonhoeffers vertrautester Freund und kompetentester Interpret, hatte kein Referat übernommen, sondern sich mit einem kurzen Grußwort begnügt (16–18). Seine Feststellung, daß Bonhoeffer „der Ökumene gehört, und nicht nur einer Konfession, nicht mehr nur einem Land" (16), wurde in der Tagung greifbar.

Den Festvortrag im Ökumenischen Rat der Kirchen hielt Carl Friedrich von Weizsäcker: „Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers" (29–50).

In brillanter Formulierung und präziser Gedankenführung – beides in Weizsäckers Antworten in der Diskussion des Referates (51–67) fast noch beeindruckender – analysiert er (I.) „Bonhoeffers Voraussetzungen" (Elternhaus, Harnack, Barth, Ökumene; 30ff.) und stellt sie (II.) je als „ein Gegenüber christlicher Überzeugungen und modernen Bewußtseins" dar (34ff). Der „harte Kern des neuzeitlichen Denkens" ist jedoch die Naturwissenschaft; sie ist „gleichsam das widerstandsfähigste gedankliche Produkt der Neuzeit, ihr härtestes Gestein" (34). Weizsäcker beschreibt dann (III.) Bonhoeffers Weg als „eine Reise zur Wirklichkeit" (37). Treffend sagt er, Bonhoeffers Leben „sollte die Erfahrung durchmessen, daß christliches Leben nur weltlicher werden kann, wenn es geistlicher wird, nur geistlicher, wenn es weltlicher wird" (41). Ein (letzter) Durchbruch auf Bonhoeffers Reise zur Wirklichkeit vollzieht sich „mit der Evidenz eines Erdrutsches" (43) nach einem Jahr der Haft, dokumentiert in den Briefen an Bethge ab dem 30. 4. 1944. Weizsäcker zitiert daraus bekannte Stellen, die von einer „völlig religionslosen Zeit", von der „Mündigkeit der Welt" und davon reden, daß Gott „mitten

in unserem Leben jenseits" ist. Hier kann Weizsäcker auch anfügen: „Es bewegt mich, daß er meinem Buch ‚Zum Weltbild der Physik' die These entnahm, ‚daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf'" (44). Weizsäcker qualifiziert Bonhoeffers späte Aussagen so: „Bonhoeffers letzte Wendung ist für die Kirche wichtig als die Sprengung eines Defensivgürtels, nicht als die Grundlage einer Theologie" (44, vgl. 65).

Letzter (IV) Schritt des Vortrages von Weizsäcker ist die Frage: „Was bedeutet Religion für uns?" (44). Er erörtert kurz das Anliegen der abendländischen Religionskritik. „Nicht der Unglaube, die Moral ist der entschiedene Gegner der Religion. Wer das nicht ernst nimmt, versteht die Geschichte der Aufklärung nicht" (46), auch nicht deren „marxistische Phase" (vgl. ebd.). Dementsprechend wandelt Weizsäcker seine Ausgangsfrage, was Religion für uns bedeute, in die Frage um: „Wo stehen wir selbst zwischen Religion und Moral?" (47). Im wesentlichen weist hier Weizsäcker darauf hin, daß autonome Ethik, will sie wahrhaftig sein, radikal wird, als autonome aber scheitert. Er spricht von der „Kette von Katastrophen, die man politische Geschichte nennt" (47). Solches geht nicht so sehr auf ein Scheitern des Verstandes zurück als vielmehr auf das Ausgeliefertsein in eine „affektive Verstrickung", stabilisiert durch die gegenseitige Angst. „Sie wird nicht durch rationale Überlegung, sondern nur durch einen reineren Affekt aufgelöst, durch die Liebe" (47). Diese ist jedoch ein Geschehen, das letztlich „nur in Gott" wirklich wird (vgl. 48). So legt Weizsäcker eine Gedankenkette dar, die „auf das Tor zur religiösen Erfahrung weisen" kann, ohne diese auszubreiten (48). Es ist nur konsequent, daß er von daher zu einer Kritik des verengten Religionsverständnisses Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers kommt, das diese moderne Problematik anscheinend nicht zu bewältigen vermag, auch nicht die damit zusammenhängende eines positiven Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen (vgl. 48–50). Weizsäcker meint allerdings, Bonhoeffer habe solches, ehe er starb, noch als „offenen Weg vor sich" gesehen. „Hätte er leben dürfen, er wäre den Weg mit uns gegangen" (50). Am Ende der anschließenden Diskussion, nachdem Weizsäcker noch von einer anderen Seite, nämlich von der „neuzeitliche(n) Wissenschaft" her, aufgezeigt hat, wie wir an eine Schwelle geführt sind, wo „sich ein staunendes Verständnis erschließen (kann) für das, was in der Sprache der Religion seit 3000 Jahren (– also nicht erst oder nur im Christentum –) vorhanden ist" (66), meint er noch kritischer: „Eine Theologie, die das mitdenkt, ist noch nicht geleistet, und sie ist auch mit den Ansätzen Bonhoeffers nicht zu leisten" (67). Damit will Weizsäcker zwar nicht Gott neuerdings als „Lückenbüßer" einsetzen, er will vielmehr „wie Barth oder Bonhoeffer von Gott her anfangen und nicht von den Problemen her", ist freilich trotzdem der Meinung, daß die Religion „die Wahrheit ist, die sich im Auftreten der Lücke zeigt und in der Möglichkeit, daß die Lücke sich schließt" (vgl. 65f).

Betreffs dieser brisanten und aktuellen Thematik, auf die Weizsäckers Vortrag zugeht, kann man mit der Diskussion und mit der Tagung als Ganzes nicht zufrieden sein: sie wurde nie ausdiskutiert, sondern wie ein Tabu zur Seite geschoben. Auch die ausführliche Zusammenfassung der Diskussion (E. Feil, 51–67), die allem Anschein nach eine nahezu umfassende und wortgetreue Wiedergabe der verschiedenen Stellungnahmen darstellt, hat genau jene Wortmeldung, die dies zur Sprache bringen wollte und dabei die in dieser Hinsicht naheliegende theologische Position Paul Tillichs erwähnte, spurlos getilgt. Dabei ließen sich bei Bonhoeffer, dessen streng theologisch-christozentrischer Ansatz (Hanfried Müller weist fundiert auf ihn hin, vgl. 59f und 63f) den Eindruck einer Engführung erwecken mag, z. B. von daher, daß er in seiner Haftzeit „fast" glaubt, (nichtchristlich) Religiöses, das nicht den Sorgen und Sehnsüchten, sondern dem Reichtum und der Tiefe des Daseins entstiegen ist, „für Christus in Anspruch nehmen zu können" (vgl. Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1970, S. 365), immerhin Aspekte aufzeigen, die in gewissem Maße ein „Mitdenken" der von Weizsäcker dargestellten Problematik ermöglichen. Sogar Bonhoeffers Weigerung, menschliche Grenzsituationen theologisch zu interpretieren, wird von ihm selbst (nur) als „ein verantwortlicher Anfang" gekennzeichnet (vgl. ebd. 228), der falsche Interpretationen der Tröstung ausschließen will, nicht aber notwendig einen prinzipiellen theologischen Abschluß bedeutet. Es ist nicht Weizsäcker anzukreiden, daß er solchem nicht nachging, sein Verdienst ist vielmehr, im Hinblick auf Bonhoeffer eine Grundfrage unserer Zeit aufgedeckt zu haben, deren Diskussion ansteht. In gewissem Sinn gegen Weizsäcker, zumindest über ihn hinaus, ist der Rezensent jedoch der Ansicht, daß eine Auslegung von Bonhoeffers späten christologischen Aussagen, vor allem der im „Entwurf einer Arbeit", im Sinne positiv theologiegefüllter, auch auf ein gewisses „Ganzes" tendierender Aussagen – und nicht nur im Sinne der Sprengung eines Defensivgürtels – durchaus geboten ist und daß erst so der ursprüngliche Zusammenhang von Glaube und Weltlichkeit erhellt wird (vgl. dazu und zur vorher angerissenen Problematik: J. W. Mödlhammer, Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, Salzburg 1976).

Der weitere Inhalt des Bandes (68–188) ist Wiedergabe des Seminars. Die immanente Gliederung ist dabei nicht so sehr Bonhoeffers Werk einerseits, Wirkung andererseits, sondern zunächst die Frage nach der Religion bzw. nach der ganzen Wirklichkeit (Referate von H. Mottu und H. E. Tödt), dann die Frage nach dem christlichen Zeugnis in spezifischen Situationen unserer Welt und Zeit (Referate von J. Smolik, J. de Santa Ana, J. de Gruchy; die Textzusammenstellung von G. Rein nimmt eine Sonderstellung ein, könnte jedoch auch zur zweiten Gruppe gerechnet werden).

Henri Mottu, Leiter des Centre de Rencontres in Cartigny bei Genf, handelt über „Theologische Kritik der Religion und Religion des Volkes" (68ff). Mit Hilfe des Einsatzes der Religionsanalyse des italienischen marxistischen Theoretikers und Kämpfers Antonio Gramsci (gestorben 1937) sucht er „der konkreten, praktischen und kämpferischen Seite der Religionskritik Bonhoeffers auf die Spur zu kommen" (68). Mottus Referat ist ein Plädoyer gegen eine elitäre, wirklichkeitsfremde Bonhoefferinterpretation bzw. -rezeption. Mottu trifft Richtiges: Bonhoeffer wollte keine wirklichkeitsverachtende intellektuelle oder klerikale Superstruktur, sondern die „Weltlichkeit" des Glaubens. Der Analyse Mottus fehlt allerdings der Aufweis, daß diese im wesentlichsten Kern das Aufleuchten des Für-Seins Gottes in Jesus Christus und das am Sein Jesu teilnehmende Dasein-für-andere der Kirche als Ganzer und jedes Christen als einzelnen ist. (Man lese das zweite und dritte Kapitel in Bonhoeffers „Entwurf einer Arbeit" in „Widerstand und Ergebung", Neuausgabe München 1970, S. 414ff.)

Heinz Eduard Tödt befaßt sich mit „Glauben in einer religionslosen Welt" (98ff). Das kurze Gruppenreferat bietet eine theologisch fundierte Perspektive. Indem Tödt den Streit zwischen Bonhoeffer und Karl Barth aus Bonhoeffers Blickwinkel aufrollt, zieht er als Schlüsselsatz aus dessen „Ethik" heran: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor" (99). Von daher wird „die Frage nach der Bewahrheitung und Bewährung des Glaubens in der heutigen Welt" zu prüfen sein (vgl. 107 mit 105 und vorher).

Die zweite Gruppe von Beiträgen bietet Beispiele dafür, wie Bonhoeffers Person und Theologie – beides gehört zusammen – Anstoß zu verantwortlichem christlichen Handeln in der jeweiligen geschichtlichen Situation geworden ist. Bonhoeffer ist besonders in jenen Ländern Gesprächspartner geworden, wo die äußeren Umstände dazu nötigen, vom Schlafe aufzustehen: Die Vf. der nachgenannten Beiträge kommen aus dem Ostblock, aus Lateinamerika und aus Südafrika.

Josef Smolik, Professor für Praktische Theologie an der Comenius-Fakultät in Prag, hat als Thema „Kirche ohne Privilegien" (129ff). Ausgehend von dem Hinweis auf Bonhoeffers Suche nach einer Kirche ohne Privilegien (132f) und von der Feststellung, daß der „Weg der Kirche in den sozialistischen Ländern in den letzten 30 Jahren ... als der Weg zur Kirche ohne Privilegien bezeichnet werden" kann (133), fragt Smolik: „Sind die Kirchen fähig, sich vom Evangelium her mit dieser Situation auseinanderzusetzen, oder leben sie in einem Gefühl der zu Unrecht verlorenen Privilegiertheit?" (134). In der anschließenden Diskussion (Zusammenfassung von Ulrich Duchrow) stellt Smolik klar, daß man die Frage rechtlicher Regelungen mit dem Staat nicht mit Privilegien identifizieren dürfe (148). „Die rechtliche Existenz und Öffentlichkeit der Kirche ist für Bonhoeffer etwas völlig Legitimes" (148). Der kritische Punkt – auch im Westen, so kommt in der Diskussion heraus – wäre aber, wenn die Kirche (mit Hilfe von Privilegien) „nur ängstlich für ihre eigene Macht und Selbsterhaltung" kämpfte (vgl. 149).

Julio de Santa Ana aus Montevideo, dz. Genf, bezieht sich in seinem Vortrag über den „Einfluß Bonhoeffers auf die Theologie der Befreiung" (151ff) nicht auf diese Theologie insgesamt, „sondern auf ihre protestantische Version und noch allgemeiner auf die Arbeit der Bewegung ISAL" (151; ISAL = Iglesia y Sociedad en America Latina, 1961 bis 1973). Dafür kann Bonhoeffer zwar nicht als Vorläufer bezeichnet werden, aber es ist so, „daß der protestantische Beitrag zu dieser Theologie ohne seinen Einfluß nicht erklärt werden kann" (151). Etwas später nennt Santa Ana Bonhoeffers Einfluß auf die Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika „mäeutisch" (152) und stellt fest: „Kein anderer westlicher Theologe hat die Diskussion so tief beeinflußt wie Bonhoeffer" (153). Dabei geht es um „Prozesse, die noch in Bewegung und bei weitem noch nicht abgeschlossen und geklärt sind" (153). Zu beachten ist, daß die Anhänger dieser Theologie der Befreiung zwar – von Bonhoeffer angeregt – die christliche Verantwortung im Weltlichen entdeckten, aber „Säkularisation niemals mit Säkularismus verwechselt haben, so daß die Dimension eines Zeugnisses, das im Namen Christi ergehen muß, immer berücksichtigt wurde" (154).

In der Diskussion (163–170) macht Santa Ana die Aussage, daß in der gegenwärtigen lateinamerikanischen Situation nicht mehr eine Theo-

logie der Befreiung, sondern „eine Theologie des Überlebens" (167) entspreche, denn heute gehe es dort darum, „wieweit die Gemeinden ein Frei-Raum menschlichen Zusammenlebens sein können, wo auch Arbeiter und Bauern sprechen oder etwas tun können, nachdem viele Formen politischen Handelns, z. B. in den Gewerkschaften, nicht mehr möglich sind. Gerade so wird es auch einen Frei-Raum geben, um das Evangelium zu predigen" (168).

Alle jene, die in den letzten Jahren, zumindest bis zur Vollversammlung in Nairobi, die Schlagseite des Ökumenischen Rates der Kirchen für sozial-politisches Engagement unter Vernachlässigung der theologischen Tiefe und des missionarischen Zeugnisses mit zunehmender Sorge verfolgt haben, ebenso auch jene, die hier keinen Anlaß zu Bedenken sahen, sollte es nicht unbeeindruckt lassen, daß Santa Ana, der ja Mitarbeiter im Weltkirchenrat in Genf ist, „Selbstkritik" im Hinblick auf die Anwendung der marxistischen Analyse bzw. auf die Frage der Gewalt übt (vgl. 167). Noch deutlicher als es aus dem Diskussionsbericht (H. Pfeifer) hervorgeht, der gleichwohl insgesamt als gut zu bezeichnen ist, sprach Santa Ana meines Wissens von einem „Schuldbekenntnis" und drückte die Erkenntnis aus, daß eine nicht christliche Bewältigung der Frage der Gewalt nur zu „billiger Gnade" führen könne.

John de Gruchy, Dozent in Kapstadt, reflektiert „Vorsehung, Säkularisation und Hoffnung. Bonhoeffer als Dialogpartner im Vollzug des theologischen Denkens im gegenwärtigen Südafrika" (171ff). Die Abhandlung ist die gekürzte Fassung eines Gruppenreferates. Gruchy arbeitet den dialogischen Charakter der Vorsehung und die christusgebundene Verantwortlichkeit der Kirche heraus.

Einen Beitrag sui generis liefert Gerhard Rein, der unter dem Stichwort „Fragmentarisches Leben" mit einem Minimum an Kommentar Texte von Dietrich Bonhoeffer und Ernst Lange gegenüberstellt (111ff). Mitten unter die Referate gesetzt, bewirkt die Zusammenstellung eine anregende Auflockerung. Gerade auch Langes Worte sind eindrucksvoll, packend. Zweifellos absichtlich hat Rein auf Quellenangaben verzichtet. Das mag der Versuchung entgegenwirken, dem Wort auszuweichen. Zweischneidig wird das Verfahren, wenn ohne Vermerk und mitten im Text Auslassungen vorgenommen werden, über deren Rechtmäßigkeit man streiten könnte (so auf Seite 122, wo Teile aus Bonhoeffers Brief vom 16. 7. 1944 zitiert werden).

Die Autoren der nicht abgedruckten, sondern nur in knappen Zusammenfassungen wiedergegebenen Gruppenreferate (185–188) sind: John D. Godsey, José J. Alemany, J. Sperna Weiland, Larry Rasmussen, S. Burton Nelson, Geffrey B. Kelly, Thomas Day, Ruth Zerner. Es fällt die starke Präsenz von Forschern aus den USA auf; aber auch Spanien und Holland sind vertreten.

Man kann das Urteil übernehmen, das die Herausgeber der mit dem vorliegenden Symposium-Band begonnenen Reihe (E. Bethge, E. Feil, H. Pfeifer, F. Schlingensiepen) selbst fällen: „daß Wirkung Bonhoeffers und Bonhoeffer-Forschung der Gegenwart in einem Band nicht ausreichend zur Geltung kommen" (14). Wer die Erweiterung des Spektrums der Analysen in den letzten Jahren zur Kenntnis genommen hat, wird gespannt sein, inwieweit die Fortsetzung der Reihe für solche Wirkung und Forschung repräsentativ sein wird. Was im Symposium-Band Ausdruck erhält, ist vor allem, wie weltweit Bonhoeffers Person und Schaffen christliche Verantwortung und Neubesinnung angeregt hat und daß seine Impulse nicht nur den Theologen, sondern den Kirchen gelten. Daß in der Bonhoeffer-Rezeption nicht immer die Bonhoeffer – und zwar, darauf ist zu insistieren, auch dem Bonhoeffer der letzten Haftzeit – selbst eigene theologische Tiefe gewahrt blieb, steht auf einem anderen Blatt. Die diesbezüglich erforderliche Korrektur kam auf dem Genfer Symposium punktuell zum Ausdruck und wird im vorliegenden Berichtband, dem ja die Atmosphäre, wie manches gesagt, aufgenommen oder abgeschoben wurde, fehlt, um eine Spur deutlicher. Aber Bonhoeffers Gottesverständnis war im allgemeinen Bewußtsein, so scheint es mir, noch zu wenig durchdacht, um nicht bei der Tagung selbst die Versuchung aufkommen zu lassen, gegeneinander auszuspielen, was bei Bonhoeffer theologisch und praktisch, in der Person und im Werk untrennbar zusammengehört: Anbetung und Freiheit, theologisch-christologische Konzentration und der Bereich des Gesellschaftlichen, Politischen und Geschichtlichen, das Sich-in-Anspruch-nehmen-lassen Gottes durch die Welt und die Inanspruchnahme auch und gerade der „mündigen", „religionslosen" Welt durch Gott – beides im gekreuzigten und auferstandenen Christus.

Abschließend sei noch einmal an Bethges Grußwort erinnert: „Dietrich Bonhoeffer heute als Siebzigjähriger unter uns, das kann ich mir nicht vorstellen. Vielleicht wäre er mit uns nicht einverstanden – oder wir nicht mit ihm –, das könnte ich mir schon denken. Bestimmt aber wäre er einverstanden, wenn wir uns nun redlich streiten um das, worum er sich sorgte" (16). Formal gesehen, meine ich, betrifft diese Sorge die Dimension verantwortlichen Redens und Handelns vor Gott und den Menschen, wobei solche Verantwortlichkeit am Für-Sein Gottes in Jesus Christus Gestalt und Maß nehmen muß. Trotz der Mängel war das Bonhoeffer-Symposium und ist die vorliegende Dokumentation als repräsentative Vergegenwärtigung der Plenumsveranstaltungen des Symposiums dafür doch ein erfreulicher dankenswerter Anstoß.

Einige Druckfehler: Seite 12 ist die 4. Zeile v. u. auf den 11. Rang v. u. hinaufgerutscht; S. 86, Z. 3 muß es heißen: Deus ex machina; S. 102, Z. 7 ist die sinnstörende Hinzufügung „Gottes" zu streichen. (S. 19, Z. 12 nehme ich an, daß nicht „beruhigend" zu lesen ist, sondern „beunruhigend").

Salzburg Johann W. Mödlhammer

Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. Hrsg. von Karl-Heinz Weger. – München: Johannes-Berchmans-Verlag 1976. 159 S. kart. DM 22.–

Titel und Untertitel des vorliegenden Sammelbandes könnten falsche Erwartungen wecken. Die Vff. betreiben nicht Religionskritik, leisten auch keine „Beiträge" zu ihr, sondern versuchen, deren Argumente zu entkräften. Unter dieser Programmstellung vereinigt der Band zwei Erstveröffentlichungen von M. Marlet und K.-H. Weger mit vier Wiederveröffentlichungen von Beiträgen anderer Autoren, die 1974 und 1975 in den „Stimmen der Zeit" und in „Theologie und Philosophie" erschienen sind. Insgesamt spiegeln die Beiträge auf lehrreiche Weise den Stand philosophischer Religions-Apologetik, wie diese von katholischen Autoren heute betrieben wird. Die „klassischen Argumente" der Religionskritik (wie sie von Positivisten und Rationalisten, von Feuerbach und Marx, von Anhängern Darwins und Freuds vorgetragen werden) gelten als hinlänglich bekannt – und als hinlänglich widerlegt. Sie können daher in außerordentlicher Raffung wiedergegeben und durch stichwortartige Benennung der Widerlegungsgründe beantwortet werden („Verabsolutierung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse; Endprodukte eines Säkularisierungsvorgangs").

Dies zeigt sich insbesondere in den Beiträgen von Michael F. J. Marlet „Grundzüge und Phasen der Religionskritik", Ernst Pfeil „Der Glaube im Horizont des Unglaubens" (zuerst erschienen in: Stimmen der Zeit 192 [1974] 723–739) und Guntram Knapp „Darwin-Marx-Freud" (zuerst erschienen in: Stimmen der Zeit 192 [1974] 463–473). Die Möglichkeit eines Dialoges, der sich auf die Argumente der Religionskritik einläßt, weil diese „ein Interesse zeigt, das auch von der immanenten Glaubenskritik vertreten werden müßte" (Marlet 24), wird zwar im Vorübergehen genannt, aber nicht weiter verfolgt. Anders steht es dort, wo neue Formen der Religionskritik entstanden sind, so daß Angriff und Verteidigung sich nicht damit begnügen können, bekannte Formeln zu wiederholen. Das gilt vor allem für die sprachanalytische Religionskritik, die der Beitrag von Friedo Ricken „Sind Sätze über Gott sinnlos?" (zuerst erschienen in: Stimmen der Zeit 193 [1975] 435–452) beschreibt. Hier wird einerseits der Diskussionsstand sorgfältig referiert, andererseits die Bemühung unternommen, sich von der Position des Glaubens aus an der noch offenen Entwicklung einer neuen Forschungsrichtung aktiv zu beteiligen.

Im übrigen liegt die Stärke der katholischen Autoren nicht so sehr in der Zurückweisung der religionskritischen Argumente (die, soweit es sich um „klassische" Argumentationsfiguren handelt, recht summarisch behandelt werden), sondern vielmehr in der Entwicklung positiver Ansätze für eine philosophische Religionsbegründung. Der Beitrag von Karl-Heinz Weger „Der Mensch ist ein Versprechen, das er nicht einlösen kann" enthält eine Neufassung des zwar altbekannten, darum aber nicht weniger fruchtbaren Arguments „e desiderio naturali", dessen Nerv in der Erwägung liegt, eine Sehnsucht, die mit der Natur des Menschen unausweichlich verknüpft sei, lasse sich nur aus der Realität des Ersehnten erklären. Aber dieses bekannte Argument gewinnt eine neue Gestalt durch eine bestimmte Interpretation der Erfahrung zwischenmenschlicher Kommunikation. Hier nämlich werde die Sehnsucht nach unbedingter Sinnerfüllung immer neu bestätigt, zugleich aber nie endgültig erfüllt. (Dabei wird freilich auf die Vergänglichkeit aller innerweltlichen Sinnerfüllungen in einer Weise abgehoben, die den gegnerischen Standpunkt kaum zu Worte kommen läßt, wonach „intensive Absolutheit" dieser Sinnerfüllung nicht nach „extensiver Dauer" in der Zeit verlange.)

Der Beitrag von Jörg Splett „Dionysos gegen den Gekreuzigten? Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches" (zuerst erschienen in: Theologie und Philosophie 50 [1975] 161–182) versucht, jüngere philosophische Ansätze für die Begründung eines christlichen Glaubensverständnisses fruchtbar zu machen. Der Beitrag bietet eine zwar nur in Ansätzen ent-

wickelte, aber allem Anschein nach erfolgversprechende Vermittlung zwischen transzendentaler Philosophie und einer Theologie der Verkündigung. Verkündigung ist in ihrem Zentrum Zuspruch des Versöhnungswortes; dieses aber eröffnet zugleich eine neue Möglichkeit von Intersubjektivität und Wirklichkeitsbezug. Hier scheint sich ein Weg zu öffnen, um zwischen der transzendentalen Rückfrage in die Möglichkeitsbedingung jeglichen Worts und dem kategorialen Zuspruch eines bestimmten Wortes (der Versöhnungsbotschaft) methodisch zu vermitteln.

So bezeugt der Sammelband zwar nicht in erster Linie die Bemühung, auf die Argumente der Religionskritik verstehend einzugehen; der Gedanke, daß die „Verborgenheit Gottes" auch vom Glaubenden schmerzlich erfahren wird und ihm ein Verständnis für die Position des Ungläubigen vermittelt, fehlt fast völlig. Wohl aber enthalten einige Beiträge – und darin scheint der Band repräsentativ für die philosophische Religionsapologetik katholischer Autoren zu sein – wichtige Ansätze einer philosophischen Religionsbegründung, mit der sich philosophische Religionskritiker künftig auseinanderzusetzen haben.

Bochum Richard Schaeffler

Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge aus den theologischen Disziplinen. Hrsg. v. Friedrich Wilhelm Kantzenbach. – Stuttgart: Calwer (1976). 189 S. kart. DM 24.–

Mit diesem Buch stellt sich die neu eröffnete Reihe „Studien der Augustana-Hochschule" vor, nachdem bereits fünf Sammelbände dieser Hochschule herausgegeben wurden. Der neue Sammelband enthält sechs Aufsätze aus einer Ringvorlesung der Dozenten der Evangelisch-Theologischen Hochschule Neuendettelsau bei Nürnberg. Alle Beiträge gruppieren sich locker um das Stichwort „Hermeneutik" und sind aus dem Bewußtsein konzipiert, „Forschung und Praxis in lebendigem Kontakt zu halten und so kirchlicher Arbeit in ihrer ganzen Breite zu dienen" (S. 8).

Der erste Beitrag des Alttestamentlers Horst Dietrich Preuß behandelt mit großer Sachkenntnis und Belesenheit in sprachwissenschaftlicher Fachliteratur „Die Gattungsforschung als Beispiel für die Bedeutung der Linguistik für die Theologie" (S. 9–23; Lit. verz. S. 24–27).

P. bedauert das in Deutschland gespannte und gestörte Verhältnis zwischen Theologie und Linguistik, das sich in unsachlicher Polemik und in wenig informierten Pauschalurteilen mancher Theologen äußert. Dieses Fehlurteil will er durch einen Vermittlungsversuch, durch didaktisch gezielte Information und Einführung in die Bedeutung der Sprach- und Textwissenschaft für die theologische Exegese abbauen. Ein Vermittlungsversuch also aus der Initiative eines evangelischen Alttestamentlers, der sich aber nur kritisch abwägend in die Spuren seines katholischen Kollegen Wolfgang Richter einläßt. Grenzen wie Nutzen der Linguistik für die Theologie zeichnen sich inzwischen klarer ab als vor sechs Jahren und die bilderstürmerische Euphorie der ersten Stunde, als manche noch meinten, E. Güttgemanns Generative Poetik leite eine neue theologiegeschichtliche Phase ein, ist ebenso vorbei wie der aus Unkenntnis der Materie aufkommende Verdacht, die Linguistik verderbe die Theologie. Daher ist eine besonnene Bestandsaufnahme, wie sie P. vorlegt, hilfreich und zeitgerecht. Er differenziert zunächst den Begriff „Linguistik" und warnt davor, Textlinguistik, Strukturalismus, Textpragmatik und Kommunikationsanalyse in einen Topf zu werfen. Daher trifft auch der Vorwurf nicht, die Linguistik als solche sei ahistorisch, formalistisch, sprachentleerend. Die Theologie wird vielmehr an die fundamentale Tatsache erinnert, daß sie Sprache und Geschichte Israels oder Jesu und des Urchristentums nur als Text hat, und zwar nur als schriftlicher Text toter Sprachen. Auch der Vorwurf der unverständlichen Geheimsprache und der monströsen Terminologie ist nicht mehr annehmbar gegenüber der Linguistik, weil es gute Nachschlagewerke und Einführungswerke gibt, die der Theologe studieren kann. Es gibt „die Linguistik" so wenig wie „die Theologie", sondern immer nur Schulrichtungen derselben; freilich hat sich die Linguistik in den letzten zehn Jahren so geklärt, daß sich jeder Theologe heute anhand neuerer Literatur einen Überblick verschaffen sollte, sofern er noch die heilsame Fähigkeit des Umlernens besitzt, denn linguistische Textanalysen zwingen den Theologen in vielem zum Umdenken und zur Revision eingefahrener Methoden.

P. bietet dann in einem zweiten Schritt eine inhaltliche Entwicklungsgeschichte der Linguistik in den letzten zehn Jahren; er behandelt die linguistischen Probleme der Kohärenz, der Isotopie, der Tiefenstruktur, der Sprechsituation, des Textanfangs und -endes, der Textsituation. Im dritten Teil geht P. auf die Textpragmatik ein, die die sprachlich-kommunikativen Handlungsspiele beobachtet, aus denen ein Text hervorgeht. Dann untersucht er den „Text in Funktion", der soziale Bedeutung hervorbringt, indem er in kommunikative Situationen hineingesprochen wird und sich somit selbst in sozial-konventioneller Interaktion vollzieht. Die außersprachlichen Komponenten sind für das Erfassen sprachlicher Interaktionen sehr wichtig. Die Wende der neuesten Linguistik hin zur Kommunikationswissenschaft und Textpragmatik sieht P. positiv, wodurch er sich von der Generativen Poetik E. Güttgemanns distanziert. Um die literarisch realisierte Theologie der Bibel zu erheben, bedarf es der Vertrautheit mit Literaturtheorie und Linguistik, die neue Problemlösungen und Methoden anbieten, um alte exegetische Fragen nach dem „Sitz im Leben" oder nach den „Gattungen" besser in den Griff zu bekommen. So gesprochen, hat „die verdächtige Linguistik jetzt eigentlich nur zu dem gefunden, was der Bibelexegese längst geläufig war" (S. 21). Daher kommt P. im vierten Teil auf die Klassifizierung der Einzelgattungen atl Literatur aus der Sicht der linguistischen Textsortentheorie zu sprechen. Er führt eine Fülle Kriterien an, nach denen Texttypen anhand ihrer Merkmalskombinationen besser umschrieben werden können, betont zugleich, daß eine Typologie textlicher Kommunikationsakte der atl Literatur noch ein Desiderat ist, daß aber der Blick der ganzen Theologie stärker auf die Kommunikationsanalyse zu richten ist. „Linguistische Textanalyse ist dann zwar niemals die ganze Exegese, liefert aber bessere Basis und eine in vielem überprüfbare Methodik" (S. 23).

Dieser kurze Aufsatz von P. ist das fundierteste und komprimierteste Plädoyer für eine Öffnung der Exegese hin auf die Linguistik, das bisher in Deutschland gehalten wurde. Die Ausführungen verdienen von allen Theologen, nicht nur von Exegeten, gelesen zu werden. Der vermittelnde, kritisch abwägende Ton wird auch geharnischte Gegner der Linguistik versöhnlich stimmen und einladen, ihren heiligen Zorn durch bessere Information zu ersetzen. P. fügt zu diesem Zweck eine wertvolle Übersicht neuester Literatur zur linguistischen Methode in der Exegese an.

Der zweite Aufsatz des Sammelbandes bietet einen großangelegten Durchblick der Entwicklung theologischer Hermeneutik in den letzten beiden Jahrzehnten unter der Überschrift: „Wohin geht der Weg? Wendepunkte und Tendenzen der hermeneutischen Arbeit" aus der gewandten Feder des Neutestamentlers August Strobel (S. 28–74). Die Stimmen mehren sich, die von einer Krise der Exegese sprechen, was zugleich Krise der christlichen Theologie und der christlichen Kirche bedeutet, denn zwischen Bibel und Kirche besteht ein direkter Lebenszusammenhang.

Dieser Situationsbeschreibung als „Krise" geht St. in elf Schritten auf den Grund. Er untersucht 1. Das Erbe der Aufklärung, 2. Karl Barths theologisches Vermächtnis, 3. Das neue Kriterium: der „historische" Jesus, 4. Ausgleichsversuche, 5. Die geschichtstheologische Konkurrenzbewegung, 6. Die katholische Exegese: Verstehen und Offenbarung, 7. K. G. Gadamers Theorie der „Horizontenverschmelzung", 8. Das „soziologische" Defizit: Glaube und Weltgestaltung, 9. Der Beitrag der „linguistischen" Theologie, 10. Zur Situation, 11. Christologische Orientierung.

St. sichtet und verarbeitet eine beeindruckende Fülle wichtiger Hermeneutikliteratur der letzten zwei Jahrzehnte. Er zeichnet sich als protestantischer Theologe auch dadurch aus, daß er die katholische Literatur zum Thema wahrgenommen und auch gelesen hat, so daß er sie ständig in seine Analysen miteinbeziehen kann. Es gelingt St., in der Wirrnis disparater und kontroverser Entwürfe Leitlinien überepochaler Entwicklung aufzuzeigen und damit Orientierungsschwerpunkte für zukünftiges Weiterarbeiten aufzuzeigen. Sehr erfreulich ist, daß St. die Entwicklung der katholischen Hermeneutik nach dem II. Vatikanischen Konzil würdigt und ihr einen hohen Rang im theologischen Gespräch einräumt. Nicht immer findet man bei evangelischen Neutestamentlern eine solche Offenheit und ökumenische Grundhaltung, wie sie etwa in folgendem Satz zum Ausdruck kommt: „Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Aufrechterhaltung des Gesprächs mit der katholischen Exegese, die ein in jeder Hinsicht ebenbürtiger Gesprächspartner geworden ist. Durch das Vatikanum II sind die Möglichkeiten eines fruchtbaren exegetisch-hermeneutischen Gesprächs entscheidend erweitert" (S. 68), wobei er vor allem die Arbeit von Franz Mußner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Freiburg ^{2}1975 auswertet. Es gelang St., eine vorzügliche Bilanz neuerer Hermeneutik zu schreiben, durch die jeder Theologe Übersicht und Klärung gewinnt, zumal eine solche Kurz-Summe bisher fehlte.

Eine kleine Bemerkung am Rand sei zu folgendem Satz von St. erlaubt: „... daß wir uns – im Unterschied etwa zum römischen Katholizismus – ausschließlich auf die Schrift ... berufen" (S. 29). Als Ergebnis hermeneutischer Betrachtung der „Schrift" sollte auch auf protestantisch-evangelischer Seite akzeptiert werden, daß diese Größe „die Schrift" selbst weiter nichts als der von Kirche kanonisch abgegrenzte Text-Bestand eines ausschließlich in und durch Kirche produzierten Sprechens über Jesus Christus ist, daß also Schrift und Tradition unter keinen Umständen mehr in Opposition, Isolation oder gar in Konkurrenz verstanden werden dürfen, daß auch das „sola scriptura" Luthers heute im Rahmen eines neuen Scriptura-traditio-Verständnisses modifiziert interpretiert werden muß. Diesem Problemkreis habe ich meine Habilitationsschrift „Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunika-

tionsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens im Neuen Testament" (Regensburg 1976, masch.) gewidmet. Der Grundsatz Luthers „Die Schrift legt sich selbst aus" muß erneut auf seine sprach- und kommunikationstheoretischen Implikationen hin untersucht werden, weil der Prozeß des Sich-Auslegens von Text in Verstehen in sich komplizierter ist, als es Luther sagen konnte. In der hermeneutischen Explikation muß daher auch Luther mit seinen Einsichten weitergeführt werden, wie Luther selbst in hohem Maß die Kraft besaß, die Bewegung des Verstehens mitzugehen und Umdenkprozesse durchzustehen.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, der Herausgeber des Sammelbandes, steuerte den dritten Aufsatz bei mit dem Titel: „Analogie, Revolution, Evolution. Zur Funktion der neuzeitlichen Christentumsgeschichte in der Kirchengeschichtsschreibung" (S. 75 bis 119). Die Frage nach dem „Wesen des Christentums" wurde in der Aufklärungstheologie nach 1750 in immer neuen Ansätzen behandelt. In Weiterführung der Arbeit von Manfred Baumotte, Theologie als politische Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen Kategorie des Christentums, Gütersloh 1973, charakterisiert K. nacheinander die Begriffe von „Christentum" bei dem Leipziger H. G. Tzschirner (1778–1828), K. G. Bretschneider (1776–1848) und Friedrich Nippold (1838–1918). Dann wird die Auffassung von Kirchengeschichte bei Johann Gottfried Herder vorgestellt und die Geschichtstheologie des Heidelberger Theologen Richard Rothe (1799–1866) beschrieben.

Es zeigt sich in aller Schärfe, wie sehr die Theologen des vorigen Jahrhunderts die Entwicklungsgeschichte unserer zeitgenössischen Theologie in die Wege geleitet haben und wie die neuere „Politische Theologie" undenkbar wäre, wenn ihr nicht die Thesen zu einer soziologischen Theorie des Christentums aus dem vorigen Jahrhundert mitgegeben worden wären. Das gegenwärtige Phänomen der Entkirchlichung und der provozierende Ruf „Jesus ja – Kirche nein" haben auch Wurzeln in der kritischen Christentumstheorie dieser vergangenen Theologengeneration. Das problembewußte Ringen um die Kategorie „Christentum" führte manche Geschichts- und Kulturanalyse dieser Theologen auf Irrwege, die heute vermieden werden sollten.

An vierter Stelle erscheint in diesem Sammelband die überarbeitete letzte akademische Festvorlesung von Wilhelm Andersen über „Autorität – Auftrag und Versuchung. Eine theologische Besinnung" (S. 120–140).

Angesichts der tiefgreifenden Autoritätskrise in Gesellschaft und Kirche rückt er das Problem recht ins Bewußtsein, bestimmt den Begriff selbst und faßt drittens die Frage nach der Autorität in der Kirche und damit der Kirche kritisch ins Auge. Die von der Kirche zu vertretende Autorität gründet in der Erwählung-Bund-Schöpfung–auctoritas Gottes. Gott mutet dem Menschen den Bewegraum der Freiheit zu, Gott ist mit seiner entschiedenen Zuwendung zum Menschen der Urheber der Freiheit, er geht das Risiko der Freiheit mit dem Menschen ein, indem er ihm die Möglichkeit zum Glauben anbietet. Die von Gott ausgehende Autorität ist also auf Befreiung und Freiheit aus. Daher soll auch die Kirche Mut zur Autorität haben, gleichzeitig aber vom Angebot der Freiheit Gebrauch machen und nicht der Versuchung zum Autoritären zum Opfer fallen. Seit Luther und der Reformation hat der Protest gegen autoritäres Verhalten in der Kirche seinen notwendigen Ort in ihr. Die Kirchenleitungen sollen daher weite Bewegräume der Freiheit gewähren und die Hoffnung auf die Geist-Führung der Glaubenden wachhalten.

Der wohlgelungene Essai über die Autorität ist in seinem Ansatz, seinen Ergebnissen und seinen Apellen zu bejahen.

Im fünften Beitrag behandelt Helmut Angermeyer „Die Kategorie der Erfahrung und der Religionsunterricht" (S. 141–171). Leben heißt Erfahrungen machen und welche hermeneutisch-didaktische Funktion dieser Vorgang für die religiöse Bewußtseinsbildung hat, wird hier untersucht. Es geht also um die „Erfahrung" als pädagogische Kategorie, um die Erschließung von Grunderlebnissen, in denen sich dem Menschen Wirklichkeit auslegt.

Die Verbindung von Glaubensinhalt und Lebenssituation, dann das Verhältnis von Eigen- und Fremderfahrung (Tradition), dann von Fremderfahrung und Fremdbestimmung wird behandelt, schließlich der Vorrang des „Narrativen" im Religionsunterricht gefordert. Beachtenswert vor allem die These: „Eine breite Information über die Tradition ist eine prinzipielle Notwendigkeit, und zwar in der Weise der Erzählung von Lebens- und Erfahrensmustern aus der Tradition des Alten und Neuen Testaments" (S. 152). Denn der Mensch kann seine Identität nicht allein finden, sondern braucht den Hilfsdienst der Erfahrung aus Tradition. Je mehr eigene und fremde Erfahrung aufgearbeitet wird, desto mehr wächst der Mut zum Handeln.

Diese Untersuchungen von A. über die Integration von Lebenserfahrungen in Glaubensexistenz bei Kindern und Jugendlichen sind von höchster aktueller Brisanz und müssen von allen Predigern und Katecheten durchdacht werden, wenn sie nicht an ihren Hörern vorbeiverkünden wollen.

Den letzten und sechsten Beitrag widmet Herwig Wagner dem Andenken eines bedeutenden Missionstheologen: „Die Weite der Missio Dei. In memoriam Georg Friedrich Vicedom" (S. 172–189).

Als Schüler Christian Keysers im Missionsseminar Neuendettelsau gründete Vicedom 1929 bis 1939 zwei Missionsstationen auf Neuguinea und kehrte dann als Dozent für Missionslehre in Neuendettelsau und Erlangen zurück. Der Schlüsselbegriff seiner trinitarisch-eschatologisch begründeten Missionstheologie ist „Missio Dei": Die Mission der Kirche ist eigentlich Gottes Werk zur Rettung von Menschen. Die Sendung des Sohnes begründet die Sendung der Kirche, die durch ihr Zeugnis Menschen in die Nachfolge Jesu ziehen soll. Im Dialog mit Theologen der Kirchen aus der Dritten Welt sah Vicedom die Aufgabe der christlichen Kirche darin, sich auf eine tolerante und zeugnisstarke Begegnung mit den großen Weltreligionen vorzubereiten. Vicedoms Auffassung von der „Actio Dei" und vom „Social Gospel" innerhalb der Mission kommt etwa in folgendem Satz zum Ausdruck: „Die Kirche muß tatsächlich um ihrer selbst willen die kapitalistischen Dämonen bekämpfen, denn die jetzigen Wirtschaftssysteme machen es weithin den Menschen unmöglich, Jesus nachzufolgen" (S. 189). Dem kann ich nur ganz und gar zustimmen.

Dieser instruktive Sammelband bietet ein faszinierendes Spektrum von Versuchen der Umsetzung des Christlichen in echte Weltbewältigung. Und darum sei dieser Sammelband aufgeschlossenen Christen in Praxis und Forschung zur orientierenden Lektüre empfohlen. Vor allem wird der anspruchsvolle Leser bei diesem Buch mit Genugtuung feststellen, daß hier akademisch-theologisches Forschen als „Hilfe für die Kirchen" angeboten wird und dadurch der oft beklagte Riß zwischen Theologie und Kirche gelungen überbrückt wurde.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Naturwissenschaft und Theologie. Texte und Kommentare. Hrsg. von Helmut Aichelin und Gerhard Liedke. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1974, 3. Aufl., 303 S. (Grenzgespräche Bd 6) br. DM 10.–

Als Handreichung für Gespräche stellten die Hg. eine Reihe „klassischer" Texte zusammen und fügten daran Kommentare verschiedener, in einem Anhang vorgestellter Mitarbeiter (S. 285–292).

Die Textauswahl ist gut, aber sehr weit, m. E. zu weit gestreut: Von der Atom- bzw. Relativitätstheorie (Raum- bzw. Zeitproblem; Erkenntnistheorie) bis zu modernsten technologischen Fragen (Umweltgefährdung, „Grenzen des Wachstums"). Der Sektor der biologischen Fragestellungen bleibt ausgeklammert (vergl. S. 13). Es wäre wohl besser gewesen, jeweils in einem Band für sich (und dann ausführlicher) theoretische und technisch-wirtschaftliche Fragen zu dokumentieren.

Die Kommentare sind nach Niveau wie Form (paraphrasierend, weiterführend, kritisierend) recht unterschiedlich, nicht in gleicher Weise instruktiv. Vielleicht wäre ein Gespräch der Kommentatoren untereinander für die Glättung mancher Unebenheiten förderlich gewesen; man vergl. z. B. das auf S. 183 und S. 188 über „Säkularisation" Gesagte oder die Behauptung „Wir sehen heute im ‚Kampf ums Dasein' einen Ökonomierungsmechanismus, der älter ist als das Leben selbst: er hat das Leben erst entstehen lassen" (236). Eine kühne These, die wohl einer Verdeutlichung bedarf! Völlig abwegig erscheint die Aussage: „Der nominalistische Individualismus machte es der Kirche möglich, das Individuum ihrer eigenen Autorität zu unterwerfen, indem sie aus Gott einen Tyrannen machte" (31).

Bonn Heimo Dolch

Jetter, Werner: **Homiletische Akupunktur.** Teilnahmsvolle Notizen, die Predigt betreffend. – Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht (1976). 191 S. kart. DM 19.80

Eine umfangreiche Sammlung von Aphorismen, Niederschlag aus etwa zwei Dutzend homiletischen Seminaren, ernst und erheiternd zugleich gedacht, kaum ein Buch zum Lesen – eher zum Blättern. Der Autor sammelt Einfälle rund um die Predigt, bringt sie in mehr oder weniger gelungene Wortspiele und den Leser vielleicht hier und da zum Schmunzeln. Der Verlag verspricht „Nadelstiche, um Schmerzen zu lindern"; der Leser bleibt skeptisch. Zu viele Nadeln verderben die beste Akupunktur!

Würzburg Ewald Berning

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Menendez, Albert J.: Church-State relations: An annotated bibliography. – NY, Lo: Garland Publ. 1976. X, 126 p. = Garland reference library of social science XIV.

Ernst **Troeltsch** and the future of theology. Ed. by John Powell Clayton. – Cambr [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). XIII, 217 p.; $ 18.95; p. 196–214: Bibliography compiled by Jacob Klapwijk; [cont.:] p. 3–32: Drescher, Hans-Georg: Ernst Troeltsch's intellectual development; p. 33–77: Morgan, Robert: Ernst Troeltsch and the dialectical theology; p. 81–99: Dyson, A. O.: Ernst Troeltsch and the possibility of a systematic theology; p. 100–235: Gerrish, B. A.: Ernst Troeltsch and the possibility of a historical theology; p. 139–171: Sykes, S. W.: Ernst Troeltsch and Christianity's essence; p. 172–195: Pye, Michael: Ernst Troeltsch and the end of the problem about 'other' religions.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Herberg, Will: Faith enacted as history. Essays in biblical theology. Ed. with an introduction by Bernhard W. Anderson. – Phil: The Westminster Pr. (1976). 281 p.; $ 10.95.

Scholl, Norbert: Gott begegnen im Aufbruch. Ein Grundmotiv biblischer Gotteserfahrung. – Düs: Patmos Verl. (1977). 143 S.; kart. DM 15,80.

Boer, Harry R.: Above the battle? The Bible and its critics. – (GrR, Mich.): Eerdmans (1977). 109 p.; $ 2.95.

2. Altes Testament

Stigers, Harold G.: A commentary on Genesis. – GrR, Mich.: Zondervan Publ. House (1976). 352 p.; $ 12.95.

Seybold, Klaus: Der aaronitische Segen: Studien zu **Numeri 6,22–27**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1977. 79 S.; kart. DM 12,80.

Craigie, Peter C.: The book of Deuteronomy. – (GrR, Mich.:) Eerdmans (1976). 423 p.; $ 10.95.

Penna, Angelo: Deuteronomio. – (To:) Marietti (1976). XIII, 279 p. = La Sacra Bibbia. Antico Testamento; Lire 9500.

Birch, Bruce C.: The rise of the Israelite monarchy: The growth and development of **1 Samuel 7–15**. – (Missoula/Montana:) Scholars Pr. (1976). XI, 170 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XXVII; $ 2.80.

Roth, Wolfgang: You are the Man! Structural interaction in **2 Samuel 10–12**. – Semeia VIII, 1977, 1–13; p. 15–33: Gros Louis, Kenneth R. R.: The difficulty of ruling well: King David of Israel; p. 35–50: Robertson, David: Literary criticism of the Bible: **Psalm 90** and Shelley's "Hymn to intellectual beauty"; p. 51–74: Williams, James G.: Irony and lament: Clues to prophetic consciousness; p. 75–101: Craven, Toni: Artistry and faith in the Book of **Judith**.

Würthwein, Ernst: Das Erste Buch der **Könige**. Kapitel **1–16**. Übers. und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XV, 204 S. = Das Alte Testament deutsch. Teilband XI, 1; Lw. DM 24,–.

Rose, Martin: Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes in **II Reg 22f.** – ZAW LXXXIX, 1977, 50–63.

Noce, Celestino: Il nome di Dio. Origene e l'interpretazione dell'**Es. 3,14**. – Div XXI, 1977, 23–50.

Millar, William R.: **Isaiah 24–27** and the origin of apocalyptic. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). XXII, 125 p. = Harvard Semitic monograph series XI; $ 6.– [Diss., Harvard]

Te Stroete, G. A.: **Ezekiel 24: 15–27.** The meaning of a symbolic act. – Bijdr XXXVIII, 1977, 163–175.

Levenson, Jon Douglas: Theology of the program of restoration of Ezekiel **40–80**. – (Missoula/Montana:) Scholars Pr. (1976). 176 p. = Harvard Semitic monograph series X; $ 6.–.

Whedbee, J. William: The comedy of **Job**. – Semeia VII, 1977, 1–39; p. 41–44: Robertson, David: The comedy of Job: a response; p. 45–61: Alonso Schökel, Luis: Toward a dramatic reading of the Book of Job; p. 63–69: Crenshaw, James: The twofold search: A response to Luis Alonso Schökel; p. 71–126: Miles, John A., Jr.: Gagging on Job, or the comedy of religious exhaustion; p. 127–133: Polzin, Robert: John A. Miles on the Book of Job: a response; p. 135–145: Williams, James G.: Comedy, irony, intercession: a few notes in response; p. 147–154: Urbrock, William: Reconciliation of opposites in the dramatic ordeal of Job.

Aletti, J. N.: Séduction et parole en **Proverbes I–IX**. – VT XXVII, 1977, 129–144.

Bühlmann, Walter: Vom rechten Reden und Schweigen: Studien zu Proverbien **10–31**. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 371 S. = Orbis biblicus et orientalis XII; Pp. DM 56,– [Diss., Freiburg/S.]

Emerton, J. A.: The textual and linguistic problems of **Habakkuk II. 4–5**. – JThSt, N.S. XXVIII, 1977, 1–18.

Jobling, David: "And have dominion..." The interpretation of **Genesis 1,28** in **Philo Judaeus**. – Journal for the Study of Judaism VIII, 1977, 50–82.

Welten, Peter: Leiden und Leidenserfahrung im Buch **Jeremia**. – ZThK LXXIV, 1977, 123–150.

Neri, Umberto: Il **Cantico dei Cantici**. Antica interpretazione ebraica. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 190 p. = Commenti Ebraici Antichi alla Scrittura; Lire 2800.

Slingerland, H. Dixon: The Testaments of the Twelve Patriarchs. A critical history of research. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1977). 122 p. = Society of biblical literature. Monograph series XXI; $ 6.–. [Diss., New York]

Gunneweg, A. H. J.: Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 220 S. = Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament deutsch. Ergänzungsreihe V; kart. DM 22,–.

Rosenbaum, Irving J.: The **Holocaust** and **Halakhah**. – NY: KTAV Publ. House 1976. X, 177 p. = The Library of Jewish law and ethics.

Bright, John: Covenant and promise. The prophetic understanding of the future in Pre-Exilic Israel. – Phil: The Westminster Pr. (1976). 207 p.; $ 10.–.

Cazeau, Jacques: Critique du **langage** chez les **Prophètes** d'Israel. – P: Éd. du CNRS 1976. 225 p. = Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen Ancien II = Série littéraire et philosophique I; F 115.–.

Culley, Robert C.: Studies in the structure of **Hebrew narrative**. – Phil: Fortress Pr.; Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). VI, 122 p.; $ 3.–.

Stuart, Douglas K.: Studies in early **Hebrew meter**. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). VIII, 245 p. = Harvard semitic monograph series XIII; $ 5.60.

Neusner, Jacob: Form and meaning in Mishnah. – Journal of the American Academy of religion XLV, 1977, 27–54.

Levenson, Jon D.: Who inserted the Book of the **Torah**? – HThR LXVIII, 1975, 203–232.

3. Neues Testament

Nytestamentlige studier. Udgivelse fra Institut for Ny Testamente ved Aarhus Universitet. Redigeret af Sigfred Pedersen i samarbejde med Søren Giversen og Heje Simonsen. – Aarhus: Aros 1976. 360 p. = Teologiske Studier IV; dcr 78.50; [cont.:] p. 9–33: Nielsen, Helge Kjær: Kriterier til bestemmelse af autentiske Jesusord; p. 34–72: Pilgaard, Aage: Troens betydning i Markusevangeliets underfortællinger; p. 73–104: Weinholt, Karin: Om det uløste problem i lignelsestalen i Mark 4 – og om løsningen i den samme tale i Matt 13; p. 105–134: Bilde, Per: Afspejler Mark 13 et jødisk apokalyptisk forlæg fra kriseåret 40; p. 135–146: Seidelin, Paul: Tårnbyggeren og feltherre-kongen i og udenfor Lukasevangeliets regie om en vildledende anvendelse af redactor tape; p. 147–180: Nissen, Johannes: Kongemagt og discipelmenighed i Johannesevangeliet om forholdet mellem kristologi, ekklesiologi og etik; p. 181–214: Simonsen, Hejne: Traditionshistoriske overvejelser til Romerbrevet; p. 215–243: Refshauge, Ebba: Litterærkritiske overvejelser til 2 Korintherbrev; p. 244–261: Giversen, Søren: Peters og de tolv apostles gerninger; p. 262–297: Steensgaard, Peter: Eskatologiske bønner i Roš ha-Šanah liturgien; p. 298–358: Pedersen, Sigfred: Kanon-spørgsmålet som historisk og teologisk problem.

Egelkraut, Helmuth L.: Jesus' mission to Jerusalem: a red. critical study of the travel narrative in the Gospel of Luke, **Lk 9,51–19,48**. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. X, 257 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 80; sfr 44,– [Diss., Princeton]

Richard, Earl: **Acts 7**: an investigation of the Samaritan evidence. – CBQ XXXIX, 1977, 190–208.

Casalegno, Alberto: Il discorso di Mileto ‹Atti **20, 17–38**›. – RBibl XXV, 1977, 29–58.

Schlier, Heinrich: Der **Römerbrief**. Kommentar. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. XX, 455 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament VI; Lw. DM 98,–.

Fiedler, Peter: **Röm 8 31–39** als Brennpunkt paulinischer Frohbotschaft. – ZNW LXVIII, 1977, 23–34.

Sandelin, Karl-Gustav: Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in **1. Korinther 15**. – Åbo: Åbo Akademi 1976. XI, 263 S. = Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation XII; Fm 46.60.

Roon, A. van: De brief van Paulus aan de **Epheziërs**. – Nijkerk: Callenbach 1976. 194 blz. = De prediking van het Nieuwe Testament; hfl 33.50.

Adamson, James B.: The **Epistle** of **James**. – (GrR/Mich:) Eerdmans (1976). 227 p. = The New International Commentary on the New Testament; $ 10.95.

Lambiasi, Francesco: L'autenticità storica dei **Vangeli**. Studio di criteriologia. – Bologna: Ed. Dehoniane 1976. 271 p. = Studi biblici IV; Lire 4500.

Bastin, Marcel: Jésus devant sa passion. – P: Ed. du Cerf 1976. 188 p. = Lectio divina XCII; F 34,–.

Bailey, Kenneth E.: Poet and peasant. A literary cultural approach to the parables in **Luke**. – GrR: Eerdmans (1976). 238 p.; $ 9.95.

Franklin, Eric: Christ the Lord. A study in the purpose and theology of **Luke-Acts**. – Phil: The Westminster Pr. (1975). 241 p.

Collins, Adela Yarbro: The combat myth in the Book of **Revelation**. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). XVI, 292 p. = Harvard dissertations in religion IX; $ 6.–.

La Cristologia in san Paolo. Scritti di Marco Adinofi (e.a.). Atti della XXIII Settimana Biblica. Associazione Biblica Italiana. – Brescia: Paideia (1976). 392 p.; [cont.:] p. 13–35: Marangon, Antonio: Rapporti fra cosmo e storia della salvezza in alcuni momenti della tradizione anticostestamentaria; p. 37–56: Montagn-

ini, Felice: Linee di convergenza fra la sapienza veterotestamentaria e l'inno cristologico di Col. 1; p. 57–79: Lyonnet, Stanislas: Ruolo cosmico di Cristo in Col. 1,15 ss. alla luce del ruolo cosmico della Tora nel Giudaismo; p. 81–95: Grech, Prosper: L'inno cristologico di Col. 1 e la gnosi; p. 97–113: Vanni, Ugo: Immagine di Dio invisibile, primogenito di ogni creazione ‹Col. 1,15›; p. 115–129: Adinolfi, Marco: εἰκών nel «De Iside et Osiride» di Plutarco; p. 131–175: Dacquino, Pietro: Cristo capo del corpo che è la chiesa ‹Col. 1,18›; p. 177–205: Panimolle, Salvatore Alberto: L'inabitazione del πλήρωμα nel Cristo ‹Col. 1,19›; p. 207–219: Bernini, Giuseppe: La pienezza di Cristo alla luce di alcuni testi veterotestamentari ‹Col. 1,19›; p. 221–245: Sacchi, Alessandro: La riconciliazione universale ‹Col. 1,20›; p. 247–256: Di Giovanni, Alberto: Impianto teoretico e struttura dialettica di Col. 1,15–20; 257–267: Giavini, Giovanni: Riflessi della cristologia di Col. 1 sulla lettura di Gen. 1–3; p. 269–287: Cantalamessa, Raniero: Cristo immagine di Dio. Le tradizione patristiche su Col. 1,15; p. 289–299: Penna, Angelo: La lettera ai Colossesi nei dialoghi cristologici di S. Cirillo d'Alessandria; p. 301–340: Antonini, Bernardo: La conoscenza della volontà di Dio in Col. 1,9b; p. 341–360: Cipriani, Settimio: Cristo «potenza di Dio e sapienza di Dio» in 1 Cor 1, 24; p. 361–372: Rossetto, Giovanni: Il senso nella storia ‹invito a tener conto della conoscenza simbolica in Cristologia›; p. 375–377: Rotonda, Tavola – Segalla, Giuseppe: L'inno cristologico di Col. 1,15–20 nel quadro degli altri inni e della cristologia paolina; p. 378–381: Adinolfi, Marco: Ufficio cosmico dell'opera di Cristo; p. 381–384: Rossano, Pietro: Riflessi ecumenici di Cristo secondo Col. 1,15–20.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Hausammann, Susi: Theologie und Geschichte. – ThZ XXXIII, 1977, 100–109.

Karp, H.-J.: Zur Kirchengeschichtsforschung in **Volkspolen**. – Zeitschrift für Ostforschung XXV, 1976, 1–36.

Index scriptorum operumque latino-belgicorum medii aevi. Nouveau répertoire des œuvres médiolatines belges. T. II: XIe siècle. Par P. Fransen et H. Maraise. – Brux: Académie Royale de Belgique 1976. 279 p. 4°.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Steitz, Heinrich: Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und **Nassau**. – Marb: Trauvetter u. Fischer 1977. XVI, S. 617–743; DM 17,90.

Festgabe Hubert **Jedin** zum 75. Geburtstag. II. Hrsg. v. Walter Brandmüller und Remigius Bäumer. – Pad: Schöningh 1976. 699 S. = AHC VIII; DM 90,–; [enth.:] S. 1–14: Stemberger, Günter: Stammt das **synodale** Element der Kirche aus der Synagoge?; S. 15–39: Fischer, Joseph A.: Die Synoden im Osterfeststreit des **2.** Jahrhunderts; S. 40–52: Stockmeier, Peter: Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von **Chalkedon**; S. 53–79: Peri, Vittorio: C'è un concilio ecumenico ottavo?; S. 80–102: Schmale, Franz-Josef: Synodus – synodale concilium – concilium; S. 103–115: Schnith, Karl: Zur Problematik englischer Konzilien im Zeitalter der „Anarchie"; S. 116–125: Reuter, Timothy: A list of bishops attending the council of **Tours** ‹1163›; S. 126–142: Pontal, Odette: Quelques remarques sur l'œuvre canonique de Pierre de **Sampzon**; S. 143–175: Lenzenweger, Josef: Konzilsbestimmungen und Praxis der Kurie von **Avignon**; S. 176–199: Sieben, Hermann-Josef: Die „quaestio de infallibilitate concilii generalis". ‹Ockhamexzerpte› des Pariser Theologen **Jean Courtecuisse** ‹† **1423**›; S. 200–249: Immenkötter, Herbert: Ein avignonesischer Bericht zur Unionspolitik **Benedikt XIII.**; S. 250–293: Meuthen, Erich: Juan González, Bischof von Cádiz, auf dem **Basler** Konzil; S. 294–325: Marschall, Werner: Schlesier auf dem Konzil von Basel; S. 326–345: Winkler, Gerhard: Der Priester bei **Thomas More**; S. 346–364: Stupperich, Robert: **Erasmus** und die kirchlichen Autoritäten; S. 365–391: Leinweber, Josef: Das Reformgutachten des Metropolitankapitels von Sens für die Provinzialsynode in **Paris 1528**; S. 392–406: Fraenkel, Pierre: De Nicée à Ratisbonne; S. 407–428: Pfnür, Vinzenz: Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von **Trient**; S. 429–506: Ulianich, Boris: Il principe Christian von Anhalt e Paolo Sarpi: dalla missione veneziana del Dohna alla relazioni Diodati ‹1608›; S. 507–540: Raab, Heribert: Kirchengeschichte im Schlagwort; S. 541–575: Adriány, Gabriel: Die **ungarischen Synoden**; S. 576–611: Schauf, Heribert: Zur Textgeschichte der Aussagen über den Ehemißbrauch in dem von der Vorbereitenden Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeiteten „Schema Constitutionis Dogmaticae De Castitate, Matrimonio, Familia, Virginitate"; S. 612–637: Samulski, Robert: Bibliographie Hubert **Jedin** 1965–1975.

3. Alte Kirchengeschichte

Dix, Gregory: **Jurisdiction** in the early Church: episcopal and papal. – Lo: Church Literature Association 1975. 124 p.

Mühlsteiger, Joh.: Zum Verfassungsrecht der Frühkirche. – ZkTh XCIX, 1977, 129–155.

Rius-Camps, Josep: Las cartas auténticas de **Ignacio**, el obispo de **Siria**. – Revista Catalana de Teología II, 1977, 31–149.

Downey, Glanville: "Un-Roman activities": the ruling race and the minorities. – AThR LVIII, 1976, 432–443.

Stanton, G. N.: 5 Ezra and Matthean Christianity in the second century. – JThSt N.S. XXVIII, 1977, 67–83.

Morard, Françoise: L'Apocalypse d'Adam du Codex V de Nag Hammadi et sa polémique anti-baptismale. – RevSR LI, 1977, 214–233.

Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft. Eine Aufsatzsammlung hrsg. v. Johannes Irmscher und Kurt Treu. – B: Akademie-Verl. 1977. VIII, 243 S. = TU CXX; M 48,–; [enth.:] S. 1–6: Irmscher, Johannes: Das Korpus der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" – Historie, Gegenwart, Zukunft; S. 7–13: Treu, Kurt: Das Korpus der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" im Rahmen der Gegenwartsentwicklung der Patristik; S. 15–19: Kreissig, Heinz: Das Frühchristentum in der Sozialgeschichte des Altertums; S. 21–27: Günther, Rigobert: Einige Bemerkungen zur Stellung von Klerikern und christlichen Schriftstellern in den Klassenverhältnissen des 4. und 5. Jahrhunderts; S. 29–42: Rudolph, Kurt: Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen; S. 43–63: Berthold, Heinz: Die frühe christliche Literatur als Quelle für die Sozialgeschichte; S. 65–76: Dummer, Jürgen: Die Stellung der griechischen und christlichen Schriften im Rahmen der antiken Literatur; S. 77–89: Ley, Hermann: Patristische Literatur als Quelle für die Geschichte von Aufklärung und Atheismus. Zur paradoxen Funktion des Corpus Areopagiticum; S. 91–101: Coman, Ion: Esprit critique dans la littérature patristique; S. 103–109: Effenberger, Arne: Die Bedeutung des frühchristlichen Schrifttums für die christliche Archäologie. Einige forschungsgeschichtliche und methodische Bemerkungen; S. 129–137: Pätsch, Gertrud: Die Patristik und Georgien; S. 139–145: Strohmaier, Gotthard: Patristische Überlieferungen im Arabischen; S. 147–150: Nagel, Peter: Mani-Forschung und Patristik; S. 151–172: Delling, Gerhard: Das ἀγαθόν der Hebräer bei den griechischen christlichen Schriftstellern; S. 173–177: Walter, Nikolaus: Jüdisch-hellenistische Literatur im Rahmen der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" und der „Texte und Untersuchungen"; S. 179–182: Bešević, Veselin: Probleme der byzantinistischen Epigraphik; S. 183–192: Richard, Marcel: Editions difficiles; S. 195–207: Winkelmann, Friedhelm: Probleme der Zitate in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker; S. 209–218: Schenke, Hans-Martin: Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag-Hammadi-Texte; S. 219–236: Rudolph, Kurt: Die mandäische Literatur – Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben und zur Vorbereitung einer Ginzā-Edition; S. 237–242: Vidman, Ladislav: Isis, Mithras und das Christentum.

Mara, Maria Grazia: Annuncio evangelico e istanze sociali nel IV secolo. – Augustinianum XVII, 1977, 7–24; p. 25–37: Giacchero, M.: Aspetti economici fra III e IV secolo: Prestito ad interesse e commercio nel pensiero dei Padri; p. 39–51: Carletti, Carlo: Aspetti biometrici del matrimonio nelle iscrizioni cristiane di Roma; p. 53–70: Tibiletti, Carlo: Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino; p. 71–100: Peretto, Elio: *Evangelizare pauperibus* ‹Lc 4,18; 7,22–23› nella lettura patristica dei secoli II–III; p. 101–106: Alfonsi, Luigi: Proprietà, lavoro e famiglia nella Didaché. Premessa alla società dei Padri; p. 107–111: Czesz, Bodgan: La parabola del «Ricco epulone» in S. Ireneo; p. 113–131: Mees, Michael: Clemens von Alexandrien über Ehe und Familie; p. 133–143: Messana, V.: L'economia nel Quis dives salvetur. Alunce osservazioni filologiche; p. 145–151: Pizzani, U.: Precetto evangelico dell'amore e divini iuris societas in un passo del De ira Dei di Lattanzio; p. 153–160: Loi, V.: La giustizia sociale nell'etica Lattanziana; p. 161–177: Riggi, Calogero: Lavoro e ricchezza nel Panarion di Epifanio; p. 179–191: Gribomont, J.: Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile; p. 193–199: Rordorf, W.: Le pain quotidien' ‹Matth. 6,11› dans l'exégèse de Grégoire de Nysse; p. 201–207: Salmona, B.: Le due orazioni De pauperibus amandis nell'opera di Gregorio Nisseno; p. 209–219: Zincone, S.: Dio e la disuguaglianza sociale: l'esegesi crisostomiana di Agg. 2,8; Prov. 22,2; Sir. 11,14; p. 221–226: Spidlík, T.: Il matrimonio, sacramento di unità, nel pensiero di Crisostomo; p. 227–236: Bellini, Enzo: L'opera sociale di Teodoreto di Ciro alla luce del suo Epistolario; p. 237–247: Mayer, C. P.: Augustins Auffassung über die Sklaverei: Würdigung und Kritik; p. 249–256: Booth, E.: A marginal comment of St. Augustine on the principle of the division of labour ‹De civ. Dei VII, 4›; p. 257–282: Prete, S.: I temi della proprietà e della famiglia negli scritti di Paolino di Nola.

Orbe, Antonio: **Cristología gnóstica**. Introducción a la soteriología de los siglos II y III. Vol. I–II. – Madr: La Ed. Católica 1976. XVI, 595 p.; VIII, 654 p.= Biblioteca de autores cristianos CCCLXXXIV/CCCLXXXV; pes 1460.

Quacquarelli, Antonio: Spiritualità patristica e San Bonaventura. – Vetera christianorum XIV, 1977, 5–20; p. 21–39: Giordani, Roberto: Riflessi dell'arte figurativa nell'*Octavius* di Minucio Felice; p. 41–49: Mazzoleni, Danielo: Un'iscrizione cristiana inedita da Arezzo; p. 51–67: Pavan, Vincenzo: Battesimo e incorruttibilità nella *II Clementis*, catechesi ai neofiti; p. 69–102: Simonetti, Manlio: Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia; p. 103–113: Vicastillo, Salvador: La naturaleza hostil al hombre según la vision de Tertuliano; p. 123–137: Otranto, Giorgio: Due epistole di papa Gelasio I ‹492–496› sulla comunità cristiana di Lucera; p. 139–152: Pani Ermini, Letizia: Rilievi altomedievali al museo diocesano di Trani (13 fig.).

Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: Die neue Katakombe an der via Latina im Rom. Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien. – Mstr: Aschendorff 1976. 132 S., 28 Tafeln = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg. Bd. IV; kart. DM 90,–. [Diss., Heidelberg]

Vermander, Jean-Marie: De quelques répliques à Celse dans le *Protreptique* de **Clément d'Alexandrie**. – RevÉtAug XXIII, 1977, 3–17.

Rambaux, Claude: La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou la construction de la pensée dans les traités de **Tertullien** sur le remariage. – RevÉtAug XXII, 1976, 1–28. 201–217; XXIII, 1977, 18–55.

Bastiaensen, A. A. R.: **Tertullian**'s argumentation in De praescriptione haereticorum 20, 1ff. – VigChr XXXI, 1977, 35–46.

Origène: Contre Celse (Contra Celsum, griech., franz.) V. Introduction générale, tables et index par Marcel Borret. – P: Ed. du Cerf 1976. 540 p. = SourcesChr CCXXVII.
Marcel Borret. – P: Ed. du Cerf 1976. 540 p. = SourcesChr CCXXVII.

Leanza, Sandro: L'esegesi di Origene al Libro dell'Ecclesiaste. – Reggio Calabria: Ed. Parallelo 1975. 123 p.; Lire 7200.

Abramowski, Luise: Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei **Gregor** von **Nyssa** und das Problem seiner Einheit. – ZKG LXXXVII, 1976, 145–166.

Nicetas de Paphlagonia: The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian (Encomium Gregorii Nazianzensis, griech., engl.). Greek text edited and translated by James John Rizzo. – Brux: Société des Bollandistes 1976. 127 p. = Subsidia hagiographica LVIII; FB 500.

Lienhard, Joseph: Patristic sermons on **Eusebius** of **Vercelli** and their relation to his monasticism. – RBén LXXXVII, 1977, 164–172.

Lemarié, Joseph: Un nouveau témoin important des *Tractatus in Matthaeum* de Chromace d'Aquilée: l'homéliaire de San **Silvestro** de **Fabriano**. – RevÉtAug XXIII, 1977, 124–154.

Étaix, Raymond: Nouvelle collection de sermons rassemblée par saint Césaire. – RBén LXXXVII, 1977, 7–33.

Pépin, Jean: Saint Augustin et la dialectique. – (Villanova: Univ. Pr. 1976). XXI, 272 p. = The Saint Augustin Lecture 1972.

Doignon, Jean: Notes de critique textuelle sur le *De beata vita* de saint Augustin. – RevÉtAug XXIII, 1977, 63–82; p. 83–91: Diesner, Hans-Joachim: Augustinus und die Barbaren der Völkerwanderung; p. 92–112: Madec, Goulven: "nihil" cathare et "nihil" augustinien.

Verheijen, L. M. J.: Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. – Augustiniana XXVII, 1977, 5–25; p. 26–69: Belche, Jean-Pierre: Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Büchlein *De catechizandis rudibus*; p. 70–132: Booth, Edward: St. Augustine's "notitia sui" related to Aristotle and the early neo-Platonists; p. 133–138: Bubacz, Bruce S.: Augustine's "Visio intellectus" and perceptual error; p. 139–150: Ferrari, Leo Charles: Halley's Comet of 374 AD. New light upon Augustine's conversion to Manichaeism; p. 151–165: Rousseau, Philip: Augustine and Ambrose. The loyalty and singlemindedness of a disciple.

Farioli, Raffaella: Pavimenti musivi di Ravenne paleocristiana. – Ravenna: Longo 1975. 226 p., 111 fig.; Lire 8100.

Gauthier, Albert: L'utilisation du droit romain dans la Lettre de **Grégoire** le **Grand** à Jean le Défenseur. – Angelicum LIV, 1977, 417–428.

Sachot, Maurice: Les homélies de **Leónce**, prêtre de Constantinople. – RevSR LI, 1977, 234–245.

Johannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt. Edidit Marcellus Richard, appendicem suppeditante Michaele Aubineau. – Turnhout: Brepols; Leuv: Univ. Pr. 1977. LVIII, 167 p. = CChr Ser. Graeca I; FB 1650.

Schieffer, Rudolf: Zur Beurteilung des norditalienischen Dreikapitel-Schismas. – ZKG LXXXVII, 1976, 167–201.

Evagrius Scholasticus Epiphaniensis: Histoire ecclésiastique (Historiae ecclesiasticae, franz.) Traduction par A.-J. Festugière. – Brux: Fondation Byzantine 1976. p. 187–488. = Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines XLV, 2.

4. Mittelalter und Neuzeit

Vignes, Cl.: L'abbaye de **Fontcaude**. Étude historique. – APraem LII, 1976, 142–156.

Burckhardt-Seebass, Christine: **Konfirmation** in Stadt und Landschaft **Basel**. Volkskundliche Studie zur Geschichte eines kirchlichen Festes. – Bas: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde; Bonn: Habelt 1975. X, 222 S. = Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde LVII; DM 32,–.

Reinhard, Wolfgang: Herkunft und Karriere der **Päpste 1417–1963**. Beiträge zu einer historischen Soziologie der römischen Kurie. – Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome XXXVIII, 1976, 87–108.

5. Mittelalter

Huyghebaert, Nicolas: L'énigme des reliques de saint **Vulfram**, archevêque de Sens. – RBén LXXXVII, 1977, 180–194.

Testimonia orationis christianae antiquiores. Ediderunt Petrus Salmon, Carolus Coebergh, Petrus de Puniet. – Turnhout: Brepols 1977. XXXVII, 217 p. = CChr. Continuatio medievalis XLVII.

Murethach ‹Muridac›: In Donati artem maiorem. Edidit Ludovicus Holtz. – Turnhout: Brepols 1977. LXXXVI, 301 p. = CChr. Continuatio medievalis XL = Grammatici Hibernici Carolini aevi I.

Folliet, Georges: Deux nouveaux témoins du Sermonnaire carolingien récemment reconstitué. – RevÉtAug XXIII, 1977, 155–198.

Devisse, Jean: **Hincmar**, archevêque de Reims 845–882. Avec appendices, bibliographie et index. Tome I–III. – Gen: Droz 1975–1976. 1585 p., illustrations et cartes = Travaux d'histoire ethico-politique XXIX; sfr 220.

Becker, Karl-Josef: **Dogma**. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500. – Gr LVII, 1976, 307–350. 659–702.

Steidle, Basilius: Der Rat der Brüder nach den ältesten Regula Benedicti-Kommentaren des Abtes **Smaragdus** ‹† um 826› und des Magisters **Hildemar** ‹† um 850›. – ErbAuftr LIII, 1977, 181–192.

Jasper, Detlev: Die Rolle der Querimonia Egilmari und der Responsio Stephani V. ‹JL 3464› im Osnabrücker Zehntstreit unter **Heinrich IV.** – ZKG LXXXVII, 1976, 202–220.

Lotter, Friedrich: Ein kanonistisches Handbuch über die Amtspflichten des Pfarrklerus als gemeinsame Vorlage für den Sermo synodalis *Fratres presbyteri* und **Reginos** Werk *De synodalibus causis*. – ZSavRGKan XCIII, 1976, 1–57.

Meyer, Marc Anthony: Women and the tenth century English monastic reform. – RBén LXXXVII, 1977, 34–61.

Willigis und sein Dom. Festschrift zur Jahrtausendfeier des **Mainzer Domes 975–1975.** Hrsg. v. Anton Ph. Brück. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1975. 543 S., 54 Tafeln. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXIV; [enth. u.a.:] S. 1–30: Metz, Wolfgang: Willigis im Rahmen der Beziehungen des Erzstiftes Mainz zum Deutschen Königtum in Ottonischer und Salischer Zeit; S. 31–92: May, Georg: Die Organisation der Erzdiözese Mainz unter Erzbischof Willigis; S. 93–134: Hallinger, Kassius: Willigis von Mainz und die Klöster; S. 135–184: Esser, Karl-Heinz: Der Mainzer Dom des Erzbischofs Willigis; S. 359–391: Liebeherr, Irmtraud: Das Mainzer Domkapitel als Wahlkörperschaft des Erzbischofs; S. 425–435: Jürgensmeier, Friedhelm: Das Fest des hl. Willigis von Mainz; S. 437–438: Duchhardt, Heinz: Ein Dokument zur Mainzer Willigis-Tradition im 18. Jahrhundert.

Sankt Anno und seine viel liebe statt. Beiträge zum 900jährigen Jubiläum. Hrsg. v. Gabriel Busch. – Siegburg: Reckinger 1975. 624 S., 200 Bilder, 16 Drucke; DM 32,–.

Weinfurter, Stefan: Neuere Forschung zu den **Regularkanonikern** im deutschen Reich des **11.** und **12.** Jahrhunderts. – HZ CCXXIV, 1977, 379–397.

Maschke, Erich: Die Brücke im Mittelalter. – HZ CCXXIV, 1977, 265–292.

Symeon Neos Theologos: Hymnen. Prolegomena, kritischer Text, indices. Hrsg. v. Athanasios Kambylis. – B, NY: de Gruyter 1976. CCCLXXXIII, 571 S. = Supplementa Byzantina III; DM 496,–.

Schmidt, Tilmann: **Alexander II.** ‹1061–1073› und die römische Reformgruppe seiner Zeit. – Stu: Hiersemann 1977. IX, 262 S. = Päpste und Papsttum XI; DM 135,–.

Walker Bynum, Caroline: The **Cistercian** conception of community. An aspect of **twelfth**-century **spirituality.** – HThR LXVIII, 1975, 273–286.

Problemi di storia della Chiesa. Il Medioevo dei secoli XII–XIV. – Mil: Vita e Pensiero 1976. 214 p. = Cultura e Storia XVI; Lire 6000; [cont.:] p. 3–20: Fransen, G.: Papes, conciles, évêques du XII au XV siècle; p. 21–72: Da Milano, Ilarino: Vita evangelica e vita apostolica nell'azione dei riformisti sul Papato del XII secolo; p. 73–89: Manselli, R.: La religione popolare nei secoli XII–XIII; p. 90–132: Stiernon, D.: I rapporti ecclesiastici tra Roma e Bisancio. Il patriarcha di Constantinopoli **Giovanni X Kamatèrós** e il primato romano; p. 133–161: Leclercq, J.: Dottrine sulla Chiesa nella secondo parte del Medio Evo; p. 162–214: Fois, Mario: I Concili del secolo XV.

Taylor-Vaisey, Robert D.: The first century of **Cistercian** legislation: Some preliminary investigation. – Cît XXVII, 1976, 203–225.

Scherg, Leonhard: Die Zisterzienserabtei **Bronnbach** im Mittelalter. Studien zur Geschichte der Abtei von der Gründung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. – Wü: Freunde Mainfränkischer Kunst und Geschichte e.V.; Schweinfurt: Historisch. Verein Schweinfurt 1976. XXXI, 325 S., 2 Karten Abb. und Karten im Text = Mainfränkische Studien. XIV; kart. DM 18,–.

Lefèvre, Pl.: Pâques et son octave dans le rite canonical de St-Jean-en-Vallée à Chartres au **XII**e siècle. – RHE LXXII, 1977, 40–53.

Flint, Valerie I. J.: The place and the purpose of the works of **Honorius Augustodunensis**. – RBén LXXXVII, 1977, 97–127.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von **1150–1350**. ‹Ordens-, Bibel-, Pastoral- und Titelpredigten und Prothemata›. – Mstr: Aschendorff (1976). 681 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XLIII, 7; kart. DM 130,–.

Mongelli, Giovanni: I monasteri e le chiese della Congregazione Verginiana. – RBén LXXXVII, 1977, 128–163.

Nauta, D.: **Hugo** de **Groot** als catecheet van Contraremonstrantse zijde ingepalmd. – NAKG LVII, 1976, 16–30; p. 31–61: Jaspers, G. J.: Schets van **Abraham Costerus**' leven en werken.

Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnums. I. Von Franz-Josef Schmale unter der Mitarbeit von Irene Schmale-Ott und Dieter Berg. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. XXV, 474 S.; DM 48,–.

Grundmann, Walter: Ausgewählte Aufsätze. II: **Joachim** von **Fiore**. – Stu: Hiersemann 1977. V, 456 S. = SchrMonGermHist XXV, 2.

Reeves, Marjorie: Joachim of Fiore and the prophetic future. – Lo: SPCK (1976). 212 p.

Renna, Thoma J.: **Abelard** versus **Bernard**: An event in monastic history. – Cît XXVII, 1976, 189–202.

Berger, David: Christian heresy and Jewish polemic in the twelfth and thirteenth centuries. – HThR LXVIII, 1975, 287–303.

Sède, Gérard de: Le sang des cathares. L'Occitanie rebelle du Moyen Âge. – P: Plon 1976. 216 p.

Hallam, Elizabeth M.: **Henry II** as a founder of monasteries. – JEH XXVIII, 1977, 113–132.

O'Reilly, Clare: "Without councils we cannot be saved..." **Giles** of **Viterbo** addresses the **Fifth Lateran Council.** – Augustiniana XXVII, 1977, 166–204; p. 205–237: Secret, F.: Notes sur **Egidio** da **Viterbo.**

Grauwen, W. M.: Was de inquisiteur **Koenraad** van **Marburg** ‹† 1233› een premonstratenzer? – APraem LII, 1976, 212–224.
Kinder, Terryl N.: Blanche of Castile and the Cistercians. An architectural re-evaluation of Maubuisson abbey. – Cît XXVII, 1976, 161–188.
D'Alatri, Mariano: Presenza di San Francesco nella Cronica di Salimbene da Parma. – AFrH LXIX, 1976, 321–335.
Duval-Arnould, Louis: Trois sermons synodaux de la collection attribuée à Jean de la Rochelle. – AFrH LXIX, 1976, 336–400; LXX, 1977, 35–71.
Merks, Karl-Wilhelm: Anthropologische Perspektiven bei **Thomas** von **Aquin**. – Angelicum LIV, 1977, 347–376.
Ebel, Friedrich: Ein Fragment eines kirchlichen Rechtsbuches aus dem **14.** Jh. in deutscher Sprache. – ZSavRGKan XCIII, 1976, 373–382.
Church and government in the Middle Ages. Essays presented to C. R. **Cheney**. Edited by Chr. Brooke [e. a.] – Cambr: University Press 1976. XVI, 312 p.; $ 15,–; [cont. e. a.:] p. 177–204: Sayers, Jane: Monastic Archdeacons; p. 205–222: Luscombe, D.: The Lex divinitatis in the Bull Unam Sanctam of Pope **Boniface VIII**; p. 223–246: Ullmann, W.: **John Baconthorpe** as a canonist; p. 247–274: Denton, J.: Walter **Reynolds** and ecclesiastical politics, 1313–1316: a postscript to Councils and Synods II.
Oexle, Otto Gerhard: Utopisches Denken im Mittelalter: **Pierre Dubois**. – HZ CCXXIV, 1977, 293–339.
Mommsen, Karl: **Olradus** de **Ponte** als Gutachter für das Kloster Allerheiligen in Schaffhausen. – ZSavRGKan XCIII, 1976, 173–193.
Müller-Asshoff, H.: Beobachtungen an den Hauptschriften des **Gregorios Palamas** und **Nikolaos Kabasilas**. – BZ LXX, 1977, 22–41.
Dolezalek, Gero: **Bernardus** de **Bosqueto,** seine *Questiones motae in Rota* ‹1360–1365› und ihr Anteil in den Decisiones Antiquae. – ZSavRGKan XCIII, 1976, 106–172.
Acta Slavica Concilii **Florentini.** Narrationes et documenta. Ad fidem ms. edidit Joannes **Krajcar**. – R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1976. XIV, 170 p. = Concilium Florentinum XI; $ 10,–.
Monasticon Windeshemense. I: Belgien. Hrsg. v. Wilhelm Kohl, Ernest Persoons u. Anton G. Weiler. Bearb. v. der Arbeitsgruppe Geestesleven in de Late Middeleeuwen. – Brux: Selbstverlag 1976. 278 S. = Archives et Bibliothèques de Belgique. Numéro spécial XVI.
Maillard-Luypaert, M.: Une lettre d'**Innocent VII** du 2 octobre 1405 à propos du retour de Liège à l'obédience romaine. – RHE LXXII, 1977, 54–60.
Brosius, Dieter: Päpstlicher Einfluß auf die Besetzung von Bistümern um die Mitte des 15. Jahrhunderts. – QFIAB LV/LVI, 1976, 200–228.
Wacha, G.: **Konrad Celtis** und die Heiligsprechung des Markgrafen Leopold. – Unsere Heimat XLVII, 1976, 1–75.
Stirnimann, Heinrich: Bruder **Klausens** Glaubensrede. Skizze zu acht Äußerungen. – FZPhTh XXIII, 1976, 393–429.

6. Gesamte Neuzeit

Cary, Otis: A history of Christianity in **Japan.** Roman Catholic, Greek Orthodox, and Protestant missions. Three volumes in one. – Rutland, Vermont & Tokyo: Tuttle (1976). XIII, 431, 367 p.; $ 20,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Festschrift für Bernhard **Stasiewski.** Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte. Hrsg. v. Gabriel Adriány und Joseph Gottschalk. – Köln, Wien: Böhlau 1975. XIII, 260 S.; [enth. u. a.:] S. 65–84: Sabisch, Alfred: Die Statuten des Breslauer Domkapitels und ihre Bedeutung im 16. Jahrhundert; S. 85–97: Stupperich, Robert: **Melanchthon** und der deutsche Osten; S. 98–106: Scheib, Otto: Die Breslauer Disputation von 1524 als Beispiel eines frühreformatorischen Religionsgespräches eines Doktors der Theologie.
Yost, John K.: The development of a reformist approach to marriage and celibacy in early English humanism. – NAKG LVII, 1976, 1–15.
Henkel, Willi: Die **Las Casas**-Forschung 1966–1976. – NZM XXXIII, 1977, 81–98.
Bedouelle, Guy: **Lefèvre d'Etaples** et l'intelligence des Ecritures. – Gen: Droz 1976. XIV, 264 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLII; sfr 65,–.
Heitmann, Klaus: Die heutige literarhistorische Definition der französischen Renaissance. (Forschungsbericht zur Literaturgeschichtsschreibung seit 1950). – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIX, 1977, 329–366.
Bibliotheca **Lindesiana** and other collections of German sixteenth-century pamphlets in libraries of Britain and France. Edited by Michael A. Pegg. – Ba-Ba: Koerner 1977. 197 S. = Bibliotheca bibliographica Aureliana LXVI; DM 240,–.
Bynum, Seymour: Guilt and martyrdom. The case of John **Bradford**. – HThR LXVIII, 1975, 305–331.
La Garanderie, Marie-Madeleine de: Christianisme et lettres profanes ‹1515–1535›, essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Guillaume **Budé**. – P: Champion 1976. 545 p.
May, Harry S.: The tragedy of **Erasmus.** A psychohistoric approach. – Saint Charles: Piraeus Publ. 1975. 180 p.
Baylor, Michael G.: Action and person. Conscience in late Scholasticism and the young **Luther**. – Lei: Brill 1977. X, 288 p. = Studies in Medieval and Reformation thought XX; hfl 68,–.
Potter, G. R.: **Zwingli**. – Cambr, Lo, NY: Cambridge University Press 1976. XVI, 432 p.; £ 18,50.
Kraus, Hans-Joachim: **Calvin**'s exegetical principles. – Interpr XXI, 1977, 8–18; p. 19–38: Battles, Ford Lewis: God was accomodating himself to human capacity; p. 39–52: Kehm, George H.: Calvin en defilement and sacrifice.
Monter, E. William: **Witchcraft** in **France** and **Switzerland.** The borderlands during the Reformation. – Ithaca: Cornell University Pr. 1976. 232 p., 2 pl.; $ 15,–.
Landfester, Rüdiger: Frühneuzeitliche Häresien und koloniale Protestkulte: Möglichkeiten eines historisch-komparativen Zugangs. – ARG LXVII, 1976, 117–153; S. 153–178: Goertz, Hans-Jürgen: „Lebendiges Wort" und „totes Ding". Zum Schriftverständnis Thomas **Müntzers** im Prager Manifest; S. 179–202: Wolgast, Eike: Herrschaftsorganisation und Herrschaftskrisen im **Täuferreich** von **Münster** 1534/35.
Stupperich, Robert: Die Reformationsbewegung an der mittleren Weser. – JWestKG LXIX, 1976, 115–132; S. 75–100: Kluge, Dietrich: Die Rechts- und Sittenordnung des Täuferreiches zu **Münster.**
Brecht, Martin: Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers. – ZThK LXXIV, 1977, 179–223.
Rupp, Gordon: Martin Luther and the Jews. – NThT XXXI, 1977, 121–135.
Loewenich, Walther von: Martin Luther und Franz von Assisi. Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit. – Luther XLVIII, 1974, 4–12; S. 12–28: Lienhard, Marc: Luther und die Menschenrechte.
Babel, Henry: **Calvin**, le pour et le contre. – Gen: Kundig 1976. 104 p.
Valdés, Juan de: Las ciento diez divinas consideraciones de **Juan** de **Valdés.** Recensión inédita del manuscrito de Juan Sánchez ‹1558›. Introducción, edición y notas por J. Ignacio Tellechea Idigoras. – Salm: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII" Universidad Pontificia 1975. 317 p. = Bibliotheca oecumenica I.
Schneider, Theodor: Opfer Jesu Christi und der Kirche zum Verständnis der Aussage des Konzils von Trient. – Cath XXXI, 1977, 51–65.
Schütz, Werner: Jacob **Andreae** als Prediger. – ZKG LXXXVII, 1976, 221–243.
Tellechea Idigoras, J. Ignacio: El final de un proceso. Sentencia original de **Gregorio XIII** y abjuración del Arzobispo **Carranza** ‹14 abril 1576›. – ScriptVict XXIII, 1976, 202–232.
Dickerman, Edmund H.: The conversion of Henry IV: "Paris is well worth a mass" in psychological perspective. – CHR LXIII, 1977, 1–13.
Clark, Peter: Josias **Nicholls** and religious radicalism 1553–1639. – JEH XXVIII, 1977, 133–150.

8. Neuere Zeit

Dumont, Bruno: La population de l'abbaye du Val-Dieu sous l'Ancien Régime. – Cît XXVII, 1976, 226–266.
Dedieu, Hugues: Les Visiteurs canoniques du couvent des Récollets de Toulouse aux XVII–XVIIIe siècles ‹1649–1743›. – AFrH LXIX, 1976, 444–468.
Blaufuß, Dietrich: Beziehungen Friedrich **Brecklings** nach Süddeutschland. Ein Beitrag zum Einfluß des radikalen Pietismus im 17. Jahrhundert. – ZKG LXXXVII, 1976, 244–279.
Stella, Pietro: Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento. – Aug XVI, 1976, 173–203.
Kubalek, Peter: Der Wiener Augustiner-Eremit P. Ferdinand **Hartisch** ‹1642/43–1699›. – Augustiniana XXV, 1975, 143–180. 353–387; XXVII, 1977, 283–310.
Jacques, Emile: Les années d'exil d'Antoine **Arnauld** ‹**1679–1694**›. – Lv: Publ. Universitaires de Louvain – Ed. Nauwelaerts 1976. XIII, 812 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LXIII.
Protokolle der Konvente des Ministeriums der lutherischen Kirche in der Reichsherrschaft **Gimborn-Neustadt** von **1698–1813.** Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte des Schwarzenberger Landes bearb. von Hermann Kelm. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1977. VIII, 434 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte.
Plancke, Chantal van der: Une conscience d'Eglise à travers la catéchèse janséniste du XVIIIe siecle. – RHE LXXII, 1977, 5–39.
Saugnieux, Joël: Le **jansénisme** espagnol du **XVIII**e siècle. Ses composantes et ses sources. Pról. de José Miguel Caso Gonzáles. – Oviedo: Catedra Feijoo. Fac. de Filosofía y Letras 1975. X, 306 p. = Textos y estudios del siglo XVIII VI.
Schmitt, Clément: Lettres des Ministres Généraux conservées aux Archives franciscaines de Saint-Trond. – AFrH LXIX, 1976, 401–422.
Der aufgeklärte Reformkatholizismus in **Österreich** bearb. v. Peter Hersche. – Bern, Ffm: Lang 1976. 106 S. = Quellen zur neueren Geschichte XXXIII; sfr 19,–.
Menke, Karl-Heinz: Definition und spekulative Grundlegung des Begriffes „Dogma" im Werke Johann Sebastian von **Dreys** ‹**1777–1853**›. – ThPh LII, 1977, 23–56. 182–214.
Agonito, Joseph: Ecumenical stirrings: Catholic-Protestant relations during the episcopacy of John **Carrol**. – ChH XLV, 1976, 358–373.
Piolanti, Antonio: L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo. Ricerca d'Archivio. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1977. XI, 541 p. = Biblioteca per la Storia del Tomismo IX.
Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in **Bayern.** Hrsg. v. Karl Bosl. Abt. III: Bayern im 19. und 20. Jahrhundert. II: Die bayerische Staatlichkeit. Unter Mitw. v. Werner K. Blessing bearb. v. Rolf Kiessling u. Anton Schmid. – Mchn: Beck 1976. 400 S.
Schiefen, Richard J.: "Anglo-Gallicanism" in nineteenth-century England. – CHR LXIII, 1977, 14–44.
Aschoff, Hans-Georg: Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich **Hannover** ‹**1813–1866**›. – Hild: Lax 1976. X, 310 S. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens LXXXVI; kart. DM 54,–. [Diss., Hannover]
Hogue, William M.: The religious conspiracy theory of the American Revolution: Anglican motive. – ChH XLV, 1976, 277–292; p. 316–328:

Raymond, Allan: "I fear God and honour the King": John **Wesley** and the American Revolution.

Schmitz, Karl Josef: Die Bartholomäuskapelle in Paderborn erstes Objekt der Denkmalspflege in Westfalen 1825. – WZ CXXIV/V, 115–118; S. 149–154: Honselmann, Klemens: Wilhelm Engelbert **Giefers** ‹1817–1880› im Kampf gegen eine Mystifikation; S. 155–166: ~ August **Potthast** ‹1824–1898›. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke; S. 179–205: Mütter, Bernd: Wilhelm **Diekamp** ‹1854–1885›. Zum Verhältnis von Katholizismus und Historizismus nach dem Kulturkampf; S. 207–218: Hengst, Karl: Franz Xaver **Schrader** ‹1848–1911›. Ein Paderborner Landpfarrer als Freund und Förderer der Geschichte.

Revuelta González, Manuel: La exclaustración 1833–1840. – Madr: Ed. Católica 1976. XXII, 503 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXXIII; pes 550.

Rivinius, Karl Josef: **Kettelers** Kirchenverständnis auf dem Ersten Vatikanischen Konzil im Kontext der Unfehlbarkeitsdiskussion. – ZKG LXXXVII, 1976, 280–297.

Brandmüller, Walter: Damals geschehen, heute diskutiert. Das **1. Vatikanische Konzil** 1869/70. Katholische Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert. – Sankt Ottilien: EOS-Verlag 1977. 114 S.; DM 6,80.

Reymond, Bernard: Auguste **Sabatier** et le procès théologique de l'autorité. Préface d'Emile Poulat. – (Lausanne:) Symbolon/L'Age d'Homme (1976). 334 p.; sfr 35,–.

Fey, W.: Philosophy and theology in Cardinal **Newman.** – Laurentianum XVII, 1976, 60–81.

9. Neueste Zeit

Thalmann, Rita: **Protestantisme** et **Nationalisme** en Allemagne ‹de **1900** à **1945**›. D'après les itinéraires spirituels de Gustav Frenssen, Walter Flex, Jochen Klepper, Dietrich Bonhoeffer. – (P:) Klincksieck 1976. 482 p., 22 cartes = Dialogues de Nations I; F 96,–.

Zunino, Pier Giorgio: La questione cattolica nella sinistra italiana ‹1919–1939›. – Bol: Il Mulino 1975. 503 p. = Saggi CXLIX.

Miccoli, Giovanni: Kirche und Faschismus in Italien. Das Problem einer Allianz. – Wiesb: Steiner 1977. 46 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXII; DM 5,80.

Schönhoven, Klaus: Zwischen Anpassung und Ausschaltung. Die **Bayerische Volkspartei** in der Endphase der Weimarer Republik **1923/33**. – HZ CCXXIV, 1977, 340–378.

Zabel, James A.: **Nazism** and the pastors. A study of the ideas of three Deutsche Christen groups. – Missoula, Montana: Scholars Press (1976). XV, 243 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XIV; $ 4,50.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Kirchlich-theologischer Liberalismus und Kirchenkampf. Erwägungen zu einer Forschungsaufgabe. – ZKG LXXXVII, 1976, 298–320.

Flynn, George Q.: **Roosevelt** and Romanism. Catholics and American diplomacy, **1937–1945**. – Westport, Connecticut/Lo: Greenwood Pr. (1976). XX, 268 p. = Contributions in American history XLVII; $ 13,95.

Chadwick, Owen: **Weizsäcker,** the Vatican, and the Jews of Rome. – JEH XXVIII, 1977, 179–199.

Burns, Robert: Paul **Tillich** and the world religions. – Angelicum LIV, 1977, 394–416.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Protestantism in Latin America. A bibliographical guide, edited by John H. Sinclair. – Pasadena, Calif.: Carey Libr. 1976. 422 p.

Sleddens, W.: Nairobi '75. The Fifth Assembly of the World Council of Churches. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature n. XV, 1976. 40 p.

La nueva China y el Reino de Dios. – Misiones Extranjeras (Madrid) 1976, 519–636.

Gensichen, Hans-Werner: Missionsgeschichte der neueren Zeit. 3., verbesserte u. ergänzte Auflage. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 66 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, T; DM 19,80.

Löffler, Paul: Arabische Christen im Nahostkonflikt. – Ffm: Lembeck 1976. 98 S.; DM 9,80.

Storni, Hugo, SJ: Documentación y bibliografía sobre los beatos mártires rioplatenses. – AHSJ XLV, 1976, 318–348.

Merino, Manuel, OSA: En torno al autor y «Conquistas de las **Islas Filipinas**». – MissHisp XXXIII, 1976, 43–91.

Verstraelen, F.J.: Church and society in conflict: manipulation and movement in **Colombia**. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature n. XV, 1976. 27 p.

Wetzel, Herbert, SJ: A escravatura e os Jesuítas no **Brasil** colonial. – Perspectiva Teológica VIII, Dez. 1976, 5–26.

Willeke, Venantius, OFM: Klostersklaven in Brasilien. – ArchFranc-Hist LXIX, 1976, 423–443.

Bruder aller Menschen. Der missionarische Aufbruch in Franziskus von Assisi. Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1976. 182 S.; DM 13,50.

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

Pöhl, Rudolf, SVD: Der Missionar zwischen Ordensleben und missionarischem Auftrag. Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 488 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XVIII; DM 68,–. [Diss., Roma. Gregoriana]

Richardson, Neville: The World Council of Churches and race relations: 1960 to 1969. – Ffm/Bern: Lang 1977. 78 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums IX; DM 27,–.

Rosenkranz, Gerhard: Die christliche Mission. Geschichte und Theologie. – Mchn: Kaiser 1977. 513 S.; DM 56,–.

Spindler, Marc R.: Church finance in **Madagascar.** Between theology and politics. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature, n. XVI, April 1977, 1–25.

Hebga, Meinrad P.: Emancipation d'Eglises sous tutelle. – P: Présence Africaine 1976. 174 p. = Collection Culture et Religion; F 37,–.

López Gay, Jesús, SJ: Aspects théologiques de l'exhortation apostolique «Evangelii nuntiandi». – Documents Omnis Terra XVI, 1976/77, 327–340.

Third World theologies. Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, CSP. – NY: Paulist Pr. 1976. 254 p. = Mission trends III; $ 3,45.

Borrmans, Maurice: Le Séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli (1–6 fév. 1976). – Islamochristiana n. II, 1976, 135–170.

Catholic charismatic renewal in India. – Word and Worship (Bangalore) X, 1977, 54–120.

Schiffers, Norbert: Identidade na América Latina. Presupostos e fundamentos na práxis pastoral. – REBras XXXVI, 1976, 871–898.

Schoen, Ulrich: Determination und Freiheit im arabischen Denken. Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 256 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXIII; DM 46,–.

Pecorari, Giorgio: **Perú**: una Chiesa nella rivoluzione. – Mondo e Missione CVI, 1977, 92–118.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Trutwin, Werner: Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt. – (Düs:) Patmos Verl. (1976). 336 S., Abb. im Text; kart. DM 38,–.

Dupré, Wilhelm: Zur grundsätzlichen Bedeutung der Religion in Primitivkulturen. – NZSTh XIX, 1977, 1–31.

Motzki, Harald: **Schamanismus** als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie. Eine Untersuchung. Als Ms. veröff. – Bonn: Religionswissenschaftliches Seminar d. Univ. Bonn; Köln: Brill [in Komm.] 1977. VIII, 143 S., 5 graph. Darst.

Bouman, Johan: Gott und Mensch im **Koran.** Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellsch. 1977. X, 256 S. = Impulse der Forschung XXIII; Lw. DM 102,–.

Boyle, J.A.: Mher in the carved rock. – Journal of Mithraic Studies I, 1976, 107–118; p. 119–165: Gordon, R.L.: The sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere; p. 166–186: Gordon, R.L.: A new Mithraic relief from Rome; p. 187–192: Kotwal, F.M. and J.W. Boyd: Some notes on the Parsī *Bāj of Mihragān*; p. 210–221: Gordon, R.L.: A note on the 'mithraeum' at Cyrene (3 fig., 3 tabl.).

Sontheimer, Günther-Dietz: Birobā, Mhaskobā und Khaṇḍobā: Ursprung, Geschichten und Umwelt von pastoralen Gottheiten in Mahārāṣṭra. – Wiesb: Steiner 1976. VII, 279, XVI S., Ill., 1 Kt. = Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg XXI; kart. DM 68,–. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Deppert, Joachim: Rudras Geburt: systemat. Untersuchung zum **Inzest** in der Mythologie d. **Brāhmaṇas**. – Wiesb: Steiner 1977. LX, 396 S. = Beiträge zur Südasien-Forschung XXVIII; kart. DM 46,–. [Diss., Heidelberg]

Hiltebeitel, Alf: The ritual of battle. **Krishna** in the Mahābhārata. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. (1976). 368 p. = Symbol, myth and ritual series.

Fatemi, Nasrollah S. – F.S. Fatemi: **Sufism**. Message of brotherhood, harmony, and hope. – South Brunswick, NY: Barnes; Lo: Yoseloff (1976). 243 p.; $ 12,–.

Wytzes, J.: Der letzte Kampf des Heidentums in **Rom.** – Lei: Brill 1976. XIV, 376 S., 34 Abb. auf 23 Taf. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LVI; hfl 212,–.

Brisson, Luc: Le mythe de **Tirésias**. Essai d'analyse structurale. – Lei: Brill 1976. X, 169 p., 9 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LV; hfl 96,–.

Albanese, Catherine L.: The multi-dimensional **Mandala.** A study in the interiorization of sacred space. – Numen XXIV, 1977, 1–25.

Luckert, Karl W.: **Olmec** religion. A key to Middle American and beyond. – Norman: Univ. of Oklahoma Pr. (1976). XIV, 185 p., 60 fig. = The Civilization of the American Indian series; $ 9,95.

VI. Religionsphilosophie

Albert, Karl: Meister **Eckharts** These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. – Ratingen, Kastellaun: Henn 1976. 275 S.; kart. DM 38,–.

Zac, Sylvaino: **Spinoza** et l'Etat des Hébreux. – Revue philosophique de la France et de l'étranger A. CII, 1977, 202–232; p. 233–268: Misrahi, Robert: Spinoza face au christianisme.

Toole, Robert: **Shaftesbury** on God and his relationship to the world. – International studies in philosophy VIII, 1976, 81–100.

Nonis, Pietro G.: Daniele e Niccolò Concina: Filosofia e religione attorno a una cattedra patavina del settecento. – Studia Patavina XXXIII, 1976, 520–569.

Spera, Salvatore: Moses **Mendelssohn**: esistenza di Dio e suoi attributi. – Aquinas XX, 1977, 77–91.

Goedert, Georges: **Nietzsche** critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion. – P: Éd. Beauchesne (1977). 426 p.; F 48,–.

Penzo, Giorgio: Il **nichilismo** da Nietzsche a Sartre. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 264 p. = Idee XII; Lire 2800.

Velocci, Giovanni: Filosofia e fede in **Kierkegaard**. – (R:) Città Nuova Ed. (1976). 278 p. = Idee XVII; Lire 3500.
Evans, C. Stephen: Kierkegaard on subjective truth: Is God an ethical fiction? – Internat. Journal for philosophy of religion VII, 1976, 288–299.
Fadner, Donald Edward: The responsible God: A study of the Christian philosophy of H. Richard **Niebuhr**. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1975). XVI, 276 p. = American Academy of religion. Dissertation series XIII; $ 4,23.
Petit, Jean-Claude: **Tillichs** Religionsphilosophie und der Anspruch der neuen Politischen Theologie. – NZSTh XIX, 1977, 150–171.
Bradley, Denis J.M.: **Rahner's** "Spirit in the World": Aquinas or Hegel? – Thomist XLI, 1977, 167–199.
Homem de Sousa, M.C.: O problema de filosofia cristã. I: Sobre a essência da filosofia. – Porto: Livracia Tavares Martino (1976). 343 p.
Kuhlmann, Jürgen: Gott – Du unser Ich. Ein Gespräch über Christentum und Atheismus. – Düs: Patmos Verl. (1977). 183 S.; DM 19,80.
Flew, Antony: The presumption of atheism and other philosophical essays on God, freedom and immortality. – NY: Barnes & Nobles; Harper & Row 1976. 183 p.; $ 20,–.

VII. Fundamentaltheologie

Stirnimann, Heinrich: Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept. – FZPhTh XXIV, 1977, 291–365.
Wagner, Harald: Evangelische Fundamentaltheologie. – Catholica XXXI, 1977, 17–28.
Le retour du **sacré**. [Par] M. Simon [e. a.]. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. – P: Beauchesne (1977). 143 p. = Le point théologique XXII; F 18,–; [cont.:] p. 7–25: Vergote, Henri-Bernard: Présentation; p. 27–38: Lavoinne, Yves: La presse et le sacré ou la sacralisation métaphorique; p. 39–49: Folscheid, Dominique: Feuerbach et la religion de la culture; p. 51–65: Bée, Michel: Vers la mort contemporaine. Déchristianisation et retour du sacré; p. 67–83: Vieillard-Baron, Jean-Louis: De l'intériorité comme lieu du sacré p. 85–94: Sever, Damian: La démarche psychanalytique et la démarche mystique; p. 95–106: Besnier, Patrick: Contre toute raison. Sur l'unique Semence de Roger Bésus; p. 107–128: Michel, Yves: Le retour des «clercs» et la religion prométhéenne.
Roberts, Robert Campbell: Rudolf **Bultmann's** theology: a critical interpretation. – GrR: Eerdmans (1976). 333 p.; $ 4,95.
Rendtorff, Trutz: Universalität oder Kontextualität der Theologie. Eine europäische Stellungnahme. – ZThK LXXIV, 1977, 238–254.
Kaufman, Gordon D.: An essay on theological method. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1975). XIII, 72 p. = American Academy of Religion. Studies in religion XI; $ 4.20.
Cobb, John B., Jr. and David Ray Griffin: **Process** theology. An introductory exposition. – Phil: Westminster Pr. (1976). 192 p.; $ 6,95.
Jones, Hugh: The concept of story and theological discourse. – SJTh XXIX, 1976, 415–433.
Zasche, Gregor: Bemerkungen zum Verhältnis von religiöser Erfahrung und religiöser Sprache. – ZkTh XCIX, 1977, 183–194.
Pousset, Edouard, SJ: Sur la **Révélation**. – NRTh, A. CIX = T. XCIX, 1977, 340–359.
Burgess, Andrew J.: Passion, "knowing how", and understanding. An essay on the concept of **faith**. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1975). XVII, 148 p. = American Academy of Religion. Dissertation series IX; $ 4,20.
Schüler, Gerhard: Kritischer Glaube und die Konsequenzen. – B: Evang. Verlagsanstalt (1976). 141 S.; DM 4,–.
Germain, Elisabeth: En quel Dieu croyons-nous? Le Dieu lointain et le Dieu présent. Le "Maître de l'univers" source de l'athéisme. Les racines du malaise de la foi. – P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmin (1975). 109 p. = Croire aujourd'hui.
Glardon, Marie-Josèphe: Entre le sel de la terre et la statue de sel: une étude de phénoménologie religieuse de l'**Église**, portant sur les eglises de langue française en Suisse alémanique. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 318 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 75; sfr 57,– [Diss., Lausanne]

VIII. Dogmatik

Ommen, Thomas B.: The hermeneutic of **dogma**. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1975). XII, 250 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XI; $ 4,20.
Pannenberg, Wolfhart: Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte. – KuD XXIII, 1977, 76–92.
Theis, Robert: Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes bei Karl **Barth**. – FZPhTh XXIV, 1977, 251–290.
Taylor, John V.: Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt (The go-between God, dt.) – Düs: Patmos Verl. (1977). 279 S.; DM 20,80.
Bürklin, Helmut: Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen **Anthropologie** nach Blaise **Pascal**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 332 S. = Freiburger theologische Studien CIV; kart. DM 56,–. [Diss., Würzburg]
Myre, André: Prolégomènes christologiques. – ScE XXIX, 1977, 195–208.
Bowker, John: The son of Man. – JThSt N. S. XXVIII, 1977, 19–48.
Bureau, René: La venue du Christ au regard des civilisations. – RSR LXV, 1977, 173–189; p. 191–206: Large, Claude: Et vous, Chinois, qui direz-vous que je suis?; p. 207–226: Lavalette, Henri de: Son Royaume est aussi de ce monde. Christologie et théologie politique; p. 227–238: Dumas, André: La prédication de Jésus-Christ; p. 241–277: Beauchamp, Paul: Jésus-Christ n'est pas seul. L'accomplissement des Ecritures dans la Croix; p. 279–304: Doré, Joseph: La résurrection de Jésus dans le discours théologique: p. 305–337: Moingt, Joseph: «Montre-nous le Père». Le question de Dieu en christologie.
Bergeron, Richard: Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation. – Montr: Fides (1976). 230 p. = Héritage et Projet XV.
Lucas, J.R.: Freedom and grace. Essays. – GrR/Mich: Eerdmans (1976). XIV, 138 p.; $ 7,95.
Valasco, Rufino: La eclesiología en su historia. ‹Síntesis teológica para no iniciados›. – Valencia: EDICEP – Comercial Ed. de Publicaciones (1976). 374 p. = Las ideas y la vida IV; pes 450.
Lomoro, M. Enrichetta: Attualità ecclesiologica di Francisco di Sales. Le "Controverses" e la "Lumen Gentium". – Mil: Istituto Propaganda Libreria (1976). 287 p.; Lire 4000.
Javierre, Antonio M.: Colegialidad de las Conferencias episcopales a la luz de la teología. – Salm XXIII, 1976, 329–363; p. 571–621: Jiménez Urresti, Teodoro: Naturaleza precanónica de las Conferencias episcopales. Del Colegio Apostólico a las Conferencias episcopales; p. 623–634: Nicolau, Miguel: Algunos puntos básicos en la teología de las Conferencias episcopales.
Gozzelino, Giorgio: **L'unzione** degli **infermi**. Sacramento della vittoria sulla malattia. – (To:) Marietti (1976). 204 p. = Teologia attualizzata XIIb; Lire 3000.
Ziegenaus, Anton: Auferstehung der Toten: Das geeignetere Denkmodell? – MThZ XXVIII, 1977, 109–132.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Carter, Martin, S.A.: Dignitatis humanae: Declaration on religious freedom. – Jurist XXXVI, 1976, 338–352.
Potter, Philipp: Le rôle joué par les Eglises des Etats signataires de l'Acte final de la **Conférence** d'**Helsinki**. – Istina XXII, 1977, 7–17; p. 17–19: Potter, Ph.: Lettre aux Églises membres du C.Œ.E.; p. 20–25: Dupuy, B., OP: La portée des accords d'Helsinki dans le domaine de la protection des Droits de l'Homme.
Dunn, Dennis J.: Religious renaissance in the U.S.S.R. – Journal of Church and State XIX, 1977, 21–36; p. 37–52: Steeves, Paul D.: Amendment of Soviet law concerning religious groups; p. 53–73: Ferrero, Mathew John: Social Gospelers and Soviets, 1921–1926; p. 75–82: Clardy, Jesse V.: Autocracy and the Vatican on the eve of the "Imperialist War": A Russian foreign ministry document in translation; p. 83–93: Edwards, David W.: Russian ecclesiastical censorship during the reign of Tsar Nicholas I.
Atti della prima Conferenza Panortodossa Preconciliare, 21–30 nov. 1976. – Oikoumenikon XVII, 1977, 235–278.
Schmemann, Alexander: The problem of the church's presence in the world in Orthodox consciousness. – VlSQ XXI, 1977, 3–17.
Constantelos, Demetrios J.: Greek Orthodox-Jewish relations in historical perspective. – JESt XIII, 1976, 522–532; p. 533–573: Ankori, Zvi: Greek Orthodox-Jewish relations in historical perspective – The Jewish view; p. 574–578: Harakas, Stanley: Ethics in the Greek Orthodox tradition; p. 579–585: Siegel, Seymour: Judaism and Eastern Orthodoxy: Theological reflections; p. 586–595: Stylianopoulos, Theodore: New Testament issues in Jewish-Christian relations; p. 596–613: Agus, Jacob B.: Judaism and the New Testament; p. 614–632: Geanakoplos, Deno J.: Religion and nationalism in the Byzantine empire and after: conformity or pluralism; p. 633–651: Baron, Salo Wittmayer: Nationalism and religion in the contemporary world; p. 652–658: Bebis, George S.: The influence of Jewish worship on Orthodox Christian worship; p. 659–670: Werner, Eric: Tribus Agathas ‹The good way›.
Disputation and dialogue. Readings in the Jewish-Christian encounter. Ed. by Frank Ephraim Talmage. Foreword by Edward S. Synan. – NY: KTAV Publ. House; NY: Anti-Defamation League of B'nai B'rith (1975). XIX, 411 p.; paper $ 5,95.
Riplinger, Thomas: An American vision of the church: the church in American protestant theology 1937–1967. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. VI, 320 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 76; sfr 52,– [Diss., Tübingen]
Cezzi, Fernando: Il metodo teologico nel dialogo ecumenico. Uno studio su Nicola d'Otranto, abate italo-greco del sec. XIII. – (R:) Città Nuova Ed. (1975). 174 p. = Studi e ricerche. Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 2800.
Mann, Walther: Ekumenik igår och idag. Randanmärkningar till Stockholm ‹1925› och Lausanne ‹1927›. – Kyrkohistorisk årsskrift LXXVI, 1976, Upps 1977, 192–210; p. 210–211: Zus.fassung: Ökumene gestern und heute. Bemerkungen zum Stockholmer- und Lausannertreffen 1925 und 1927.
Steck, Karl Gerhard: Karl **Barths** ökumenisches Testament. – Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche ..., Frb/B, Bas, Wien (1976), 232–246.
Neufeld, Karl H.: Kircheneinigung – soziologisch. – Catholica XXXI, 1977, 39–50.
Grillmeier, Alois, SJ: Auf der Suche nach Einheit. Zum Stand der Gespräche mit den Altorientalischen Kirchen. – ThPh LII, 1977, 242–257.

X. Moraltheologie

Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Hrsg. von Klaus Demmer und Bruno Schüller. Mit Beiträgen von Alfons Auer (u. a.). (Festschrift Josef **Fuchs**). – Düs: Patmos-Verl. (1977). 300 S.; [enth.:] S. 13–30: Hamel, Edouard: Der Wissenschaftscharakter der Moraltheologie;

S. 31–54: Auer, Alfons: Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin. ‹Der Prolog von S. Th. I–II, 90›; S. 55–77: Mongillo, Dalmazio: Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott; S. 78–95: Klingl, Alfons: Nachfolge Christi – ein moraltheologischer Begriff?; S. 96–111: Furger, Franz: ‚Kenosis' und das Christliche einer christlichen Ethik. Eine christologische Rückfrage; S. 112–123: Kerber, Walter: Grenzen der biblischen Moral; S. 124–144: Demmer, Klaus: Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit; S. 147–170: Lotz, Johannes B.: Philosophische Bemerkungen zum Finden und Gelten sittlicher Normen; S. 171–194: Häring, Bernhard: Norm und Freiheit; S. 195–207: Rotter, Hans: Subjektivität und Objektivität des sittlichen Anspruchs; S. 208–222: Schmitz, Philipp: Die Goldene Regel – Schlüssel zum ethischen Kontext; S. 223–242: Weber, Helmut: Historisches zum Utilitarismus; S. 243–260: Scholz, Franz: Objekt und Umstände, Wesenswirkungen und Nebeneffekte. Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit indirekten Handelns; S. 261–286: Schüller, Bruno: Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln; S. 287–298: Vereecke, Louis: Der Wollhandel im Urteil der spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Ein Beispiel für die historische Bedingtheit sittlicher Normen.

Religion und Moral. Hrsg. von Burkhard Gladigow. Mit Beiträgen von Hubert Cancin (u. a.). – Düs: Patmos-Verl. (1976). 232 S. = Patmos Paperback; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 11–26: Marschall, Wolfgang: Stammesreligionen und Moral; S. 27–47: Scharfe, Martin: Pietistische Moral im Industrialisierungsprozeß; S. 48–68: Cancik, Hubert: Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral; S. 69–83: Kehrer, Günter: Der Einfluß von religiöser Zugehörigkeit auf soziales Verhalten; S. 84–98: Röllig, Wolfgang: Über die Moral der Götter; S. 99–117: Gladigow, Burkhard: Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik; S. 118–135: Stietencron, Heinrich von: Moral im zyklischen Denken: Die Auswirkung der Wiedergeburtslehre auf soziale Werte und Normen; S. 136–148: Korff, Wilhelm: Reale Chancen zur Versöhnung. Gesellschaftliche Binnenmoralen und freiheitliche Rechtsordnung; S. 149–164: Grimm, Tilemann: Moralische Religion oder religiöse Moral – der Fall des Konfuzianismus in Ostasien; S. 165–190: Nipkow, Karl Ernst: Moralerziehung heute – erziehungswissenschaftliche und theologische Probleme; S. 191–202: Halm, Heinz: Ethischer Rigorismus im Islam: die Ibaditen des Mzâb; S. 203–220: Hommel, Hildebrecht: Delphisch-sokratische und neutestamentliche Moral.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Nouailhat, René: Le spiritualisme chrétien dans sa constitution. Approche matérialiste des discours d'**Augustin.** Présentation de Stanislas Breton et Pierre Lévêque. – (P:) Desclée (1976). 184 p. = Collection "Théorème"; FB 450.

Cardini, Franco: L'avventura di un cavaliere di Cristo. Appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualità di S. **Francesco**. – StudFranc LXXIII, 1976, 127–198.

Jeffrey, David L.: The early English lyric and Franciscan spirituality. – Lincoln: Univ. of Nebraska Pr. (1975). XIV, 306 p.; 8 tabl.; $ 10,95.

Van minne spreken. Nederlandse mystieke teksten uit de 13e eeuw. Uitgegeven door de projectgroep Hadewijch van de sectie Nederlands-K-U Nijmegen onder begeleiding van H. Vekeman. – Nijm: Dekker & van de Vegt 1976. 259 p., woordenlijst. 22 p.; hfl 29,–.

Pezzella, S.: La vita religiosa nel Quattrocento. – Messina – Fir: D'Anna 1976. 204 p. = Secondo millennio. Problemi di storia VI.

Linage Conde, Antonio: El monacato en España e Hispanoamérica. – Salm: Instituto de Historia de la Teología Española 1977. 776 p. = Instituto de Historia de la Teología Española. Subsidia V; pes 2000.

Bragança, Joaquim O.: Comentário ao Pai-Nosso dum mistico português do séc. XVI. – Didaskalia VI, 1976, 263–298.

Continental pietism and early American Christianity. Ed. by Ernest Stoeffler. – (GrR:) Eerdmans (1976). 276 p.; $ 4,50.

Magsam, Charles: The experience of God. Outlines for a contemporary spirituality. – Maryknoll, New York: Orbis Books (1975). VI, 238 p.

Fox, Matthew: On becoming a musical, mystical bear. Spirituality American style. – NY, Paramus, N. J.: Paulist Pr. – Deus Book (1976). XXXIV, 156 p.; paper $ 2,45.

Dirks, Walter: Alte Wörter. Vier Kapitel zur Sprache der Frömmigkeit. – (Mchn:) Kaiser (1976). 68 S. = Kaiser Traktate XXI.

Aguilar Schreiber, Milton: Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale. – EphCarm XXVIII, 1977, 3–58.

Griéger, Paul, FSC: La communauté formative demain. Participation et animation. – Claretianum XVI, 1976, 97–112.

Lies, Lothar: Unterscheiden im ignatianischen Exerzitienprozeß. Ein Beitrag zu einer Theologie der Gnadenerfahrung. – ZkTh XCIX, 1977, 156–182.

Hertz, Anselm: Die Problematik des Bittgebets. – ThQ CLXII, 1977, 17–22; S. 23–26: Lohfink, Gerhard: Das Bittgebet und die Bibel; S. 27–40: Greshake, Gisbert: Theologische Grundlagen des Bittgebets.

Iturrioz, Jesús: ¿ «Proemio» o «Epílogo» de las Constituciones? – Manresa XLIX, 1977, 99–127.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Pizzorni, Reginaldo: Il **diritto naturale** nella scolastica del secolo XIII prima di S. **Tommaso** D'**Aquino**. – Apollinaris XLIX, 1976, 363–417.

Rivinius, Karl J.: Das Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft. Dargestellt an der Wirksamkeit Wilhelm Emmanuel von **Kettelers**. – JbChrSozWiss XVIII, 1977, 51–100.

Sociología de la religión. Notas críticas. – Madr: Ed. Cuadernos para el Dialogo S. A. – Edicusa 1976. 287 p. = Instituto Fe y Secularidad Divulgación Universitaria Serie sociología XCIII; pes 180.

G. de Cea, Emiterio, OP: La secularización del mundo según la "Gaudium et Spes". – Angelicum LIV, 1977, 289–346.

Adams, James Luther: On being human religiously. Selected essays in religion and society. Ed. and introduced by Max L. Stackhouse. – Boston: Beacon Pr. (1976). XIII, 257 p.; $ 9,95.

Schwarte, Johannes: Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht. Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl. – Pad: Schöningh (1977). 339 S.

Die Kirche und die Menschenrechte (Pontifical Commission "Justitia et Pax", dt.) Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias Grünewald-Verl. (1976). VIII, 62 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen V.

Miguélez, Xosé: La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez. Con un prefacio de Antonio Matabosch. – Barc: Herder 1976. 164 p.; pes 325.

Johns, Roger Dick: Man in the world: The political theology of Johannes Baptist **Metz**. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). XIII, 206 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XVI.

Fallico, Antonio: Gruppi ecclesiali e impegno politico. – (To:) Marietti (1976). 286 p.

Míguez-Bonino, José: Christians and Marxists: The mutual challenge to revolution. – GrR: Eerdmans (1976). 157 p.; $ 8,95.

Brakelmann, Günter: Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Bd. I: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus **1871–1914**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 270 S. = Protestantismus und Sozialismus III; DM 38,–.

Freudenberger, C. Dean – Paul M. Minus, Jr.: Christian responsibility in a hungry world. – Nashv: Abingdon Pr. (1976). 128 p.

Tallen, Hermann: Die Auseinandersetzung über **§ 218 StGB**. Zu einem Konflikt zwischen der SPD und der Katholischen Kirche. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 375 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XV; kart. DM 36,– [Diss., Münster. Überarb.]

XIII. Kirchenrecht

Gordon, Ignacio, SJ: Adnotationes quaedam de valore matrimonii virorum qui ex toto secti sunt a tempore Gratiani usque ad Breve «Cum frequenter». – PerRMCL LXVI, 1977, 171–247.

Sebott, Reinhold: Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag Courtney **Murrays** zu einer modernen Frage. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1977. XXXI, 260 S. = Analecta Gregoriana CCVI = Series Fac. Iur. Can. Sectio B, n. XL; Lire 10 000.

Kräemer, Peter: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans **Barion** und Joseph **Klein** im Licht des II. Vatikanischen Konzils. – Tr: Paulinus-Verl. 1977. XXIX, 162 S. = Trierer theologische Studien XXXIII.

Verduin, Leonard: The anatomy of a hybrid: a study in Church-State relationships. – GrR: Eerdmans (1976). 274 p.; $ 3,95.

Demmer, Klaus, MSC: Ius Ecclesiae – Ius gratiae. Animadversiones ad relationem inter ius canonicum et ethos christianum. – PerRMCL LXVI, 1977, 5–46.

Cabreros de Anta, Marcelino: Iglesia y derecho hoy. Estudios canónicos posconciliares. – Pampl: Ed. Univers. de Navarra 1975. 388 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 900.

Green, Thomas J.: The revision of the code: the first decade. – Jurist XXXVI 1976, 353–441.

Tosato, Angelo: La concezione giudaica del matrimonio al tempo di Gesù. – Lateranum N. S. XLII, 1976, 5–33; p. 34–69: Damizia, Giuseppe: Il fondamento teologico dell'indissolubilità del matrimonio; p. 70–121: Honings, Bonifacio: I Padri latini e l'indissolubilità del matrimonio cristiano. Contributo alla teologia sulla clausola matteana; p. 122–149: Gherardini, Brunero: Appunti per uno studio sulla sacramentalità del matrimonio in sant'Agostino; p. 150–164: Testini, Pasquale: Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane; p. 165–202: Geenen, Godfried: Le traité du mariage chez saint Thomas d'Aquin. Aperçu des sources; p. 203–238: Polc, Jaroslav: Vita coniugale e comunione quotidiana dei laici. Questione disputata a Praga alla fine del sec. XIV; p. 239–259: Sanna, Ignazio: Il documento della Conferenza Episcopale Italiana «Evangelizzazione e sacramento del matrimonio». Note per una teologia del matrimonio; p. 290–312: Stiernon, Daniele: La contemporanea ortodossia greca, russa e rumena di fronte al divorzio.

Serrano-Ruiz, José-María: Le droit à la communauté de vie et d'amour conjugal comme objet du consentement matrimonial: aspects juridiques et évolution de la jurisprudence de la Sacrée Rote Romaine. – Studia canonica X, 1976, 271–301; p. 303–313: Egan, Edward M.: Psychopathy and the positing of an act of matrimonial consent; p. 315–329: Jukes, John, OFMConv: Towards a further description of Christian marriage: An essay of exploration; p. 331–344: Vennes, Gaston: Mariage et discernement; p. 345–362: Humphreys, John: Lack of commitment in consent; p. 363–410: Green, Thomas J.: The revision of marriage law: an exposition and critique; p. 441–443: Rousseau, Joseph, OMI: Le Code fondamental des Constitutions des Instituts religieux.

Ysern, J. Luis: El matrimonio canónico inconscientemente contratado. – Apollinaris XLIX, 1976, 476–490.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Vigneron, Paul: Histoire des crises du **clergé français** contemporain. Préface de J.-B. Duroselle. – P: Téqui (1976). 494 p.; F 69,–.

Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter u. Dienste. Hrsg. von Ferdinand Klostermann. Mit Beitr. von Peter Hünermann [u. a.]. – Düs: Patmos (1977). 172 S. = Patmos Paperback; kart. DM 16,80.

Klostermann, Ferdinand: Müssen die Priester aussterben? Überlegungen zur Überwindung der derzeitigen Amtskrise der kath. Kirche. – Wien, Linz, Passau: Veritas-Verl. (1976). 60 S. = Veritas-Buch-Reihe XXXIII.

Grabner-Haider, Anton: Priester und Orden heute. Aufgaben in unserer Gesellschaft. – Wien, Linz: Veritas-Verl. (1976). 169 S. = Veritas-Reihe XXXI; kart. ÖSch 69,60.

Citrini, Tullia: Prospettive teologiche nella riflessione sui ministeri. – RLit N. S. LXIII, 1976, 579–590; p. 591–628: Brovelli, Franco: Il contributo della riforma liturgica per una rilettura del tema dei ministeri; p. 629–640: Ruspi, Walter: I ministeri istituiti nella interpretazione di alcune Chiese locali; p. 641–651: Sottocornola, Franco, SX: Significato e funzione dei ministeri laici nell'assemblea liturgica; p. 652–673: Gozzelino, Giorgio, SDB: Carattere ministeriale e spiritualità.

Zur Ordnung der pastoralen Dienste. – Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1977. 64 S.

Heimbrock, Hans-Günter: Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen **Theologie** und **Psychoanalyse**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1977). 144 S. = Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche XXII; kart. DM 17,80.

Unterste, Herbert: Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. C. **Jung**. – Düs: Patmos (1977). 256 S. = Patmos-Paperback.

Fischer-Wollpert, Rudolf: Resignation oder Neubeginn? Glaubenserweckung in der Gemeinde. – Rgb: Pustet (1977). 92 S. = Pfarrei heute.

Cruchon, Georges, SI: De praeparatione pastorali ad matrimonium christianum puncta quaedam. – PerRMCL LXVI, 1977, 117–170.

Foundations for Christian education in an era of change. Ed. by Marvin J. Taylor. – Nashv: Abingdon Pr. (1976). 288 p.; $ 5,95.

Müller, Josef: Gemeindekatechese. Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption. Mit einer von Veronika Schoißwohl redigierten Zusammenstellung „Materialien-Modelle-Medien". – Mz: Grünewald-Verl. (1976). 116 S. = Grünewald Praxis.

Bordoni, Marcello: La catechesi nella missione della Chiesa. – Lateranum N. S. XLIII, 1977, 5–30; p. 31–53: Goldie, Rosemary: Laity and catechetics: a convergence; p. 54–77: Grieger, Paul: La catéchèse-pédagogie de la foi; p. 78–111: Riva, Silvio: Il movimento catechistico italiano e la catechesi del nostro tempo; p. 112–130: Tagliaferri, Fiorino: I fanciulli e il problema della catechesi; p. 131–157: Milan, Paolo: La catechesi dei giovani in un mondo in trasformazione; p. 158–174: Rovea, Giuseppe: L'insegnamento della religione nella scuola secondaria superiore in Italia; p. 175–197: Orlandoni, Giuseppe: La predicazione omiletica. Analisi sociologica del processo di comunicazione; p. 198–240: Skalicky, Carlo: La teologia dell'impegno cristiano nel temporale.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Rehle, Sieghild: Lectionarium Plenarium Veronense ‹Bibl. Cap. Cod. LXXXII›. – SEr XXII, 1974/75, 321–370; S. 370–376: Anhang: Gambert, K.: Die Lesungen der Ostervigil in CoV.

Le Martyrologe **Cistercien** (Martyrologium Cisterciense) de **1173–1174** d'après le manuscrit Dijon 114 ‹82› édité avec annotation et index par Henri Rochais. – Rochefort: Ed. Documentation Cistercienne 1976. XIV, 225 p. = Documentation Cistercienne XIX, 1.

Nau, Paul: Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint **Thomas** d'**Aquin**, son rite d'après l'histoire. – Solesmes: (Abbaye Saint-Pierre de Solesmes) 1976. 215 p.; F 33,–.

Cattaneo, Enrico: La riforma liturgica del Vaticano II. Riflessione storica. – (Mil:) Vita e Pensiero (1976). 106 p. = Corsi Universitari.

Pacik, Rudolf: **Volksgesang** im **Gottesdienst**. Der Gesang bei der Messe in der liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. – Klosterneuburg: Österreichisches Kathol. Bibelwerk (1977). 312 S. = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg II; DM 28,80.

Visentin, Pelagio, OSB: **Domenica:** dalla celebrazione pasquale a osservanza legale. – RLit N. S. LXIV, 1977, 18–38; p. 39–50: Mosso, D. – G. Sobrero, SDB – E. Costa Jr., SJ: La Messa della domenica; p. 71–97: Appendino, Filippo Natale: Studi recenti sulla domenica; p. 98–129: Paternoster, Mauro, CSS: Messa con i fanciulli – Dal «Direttorio» agli adattamenti CEI e di altri Episcopati.

Brakmann, Heinzgerd: «Καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Ευχήν». Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegeben byzantinischer Konzelebranten. – OChP XLII, 1976, 319–367.

Denis, Henri: Problèmes pastoraux autour de l'Eucharistie. – MD CXXIX, 1977, 7–37; p. 38–63: Dubarle, Dominique: A propos de la causalité des sacrements; p. 64–72: Denis, Henri – Claude Wiéner: En écho à la réflexion sur «Evangélisation et Sacrements» [à propos d'un livre de A. Turck]; p. 73–92: Séguy, Jean: Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique: un modèle théorique; p. 93–116: Crivelli, Jean-Claude: Le langage de la mort à travers quelques ouvrages récents; p. 117–130: Rousseau, André: Rites et discours religieux comme pratiques sociales.

Schwarz, Klaus: Archäologische Geschichtsforschung in frühen **Regensburg**er Kirchen. – Der Regensburger Dom, Rgb 1976, 13–54 (17 Abb.); S. 55–67: Gamber, Klaus: Der Kastenaltar im „Alten Dom" zu Regensburg eine Confessio des Märtyrer-Bischofs Lupus ‹† um 490›? (6 Abb.); S. 77–109: Altmann, Lothar: Die Baugeschichte des gotischen Domes von der Mitte des 13. bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts; S. 119–134: Strobel, Richard: Der Domkreuzgang mit seinen Kapellen und Anbauten (4 Abb.); S. 229–266: Loers, Veit: Die Barockausstattung des Regensburger Doms und seine Restauration unter König Ludwig I. von Bayern ‹1827–1839›; S. 267–299: Raasch, Susette: Der Ausbau des Regensburger Doms im 19. Jahrhundert; S. 301–334: Hubel, Achim: Die Geschichte des Regensburger Domschatzes; S. 335–364: Hubel, Achim: Funktion und Geschichte des Hochaltars im Regensburger Dom (3 Fig.); S. 365–383: Hausberger, Karl: Die Grablegen der Bischöfe von Regensburg; S. 385–397: Mayerhofer, Josef: Die Bischofsgrabmäler im Regensburger Dom.

Hogg, J.: Surviving English Carthusian remains: Beauvale, Coventry, Mount Grace. Album. – Salzb: Univ., Institut f. Engl. Sprache u. Literatur 1976. 3 p., 135 pl. = Analecta Cartusiana XXXVI.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Werner Beierwaltes, Lerchenstr. 8, 7800 Freiburg i. Br.; Dr. Ewald Berning, Dürerstr. 1, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, Sentmaringer Weg 55, 4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn 1; Prof. DDr. Heimo Dolch, Messbeuel 6, 5340 Bad Honnef; Prof. Jacques Dupont, Monastère Saint-André 1 Allée de Clerlande, B-1340 Ottignies; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Dr. Karl Ch. Felmy, Cadolzburger Straße 8, 8501 Wachendorf; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Straße 11b, 8700 Würzburg; Dr. Wilhelm Geerlings, Neckarhalde 64, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Bengt Hägglund, Galjevängsvägen 3, S-22365 Lund; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mercatorstr. 11, 6501 Marienborn über Mainz; Prof. Dr. Josef Hochstaffl, Delbrücker Weg 45, 4790 Paderborn-Wever; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Doz. Dr. Albert Höfer, Baiernstr. 54, A-8020 Graz; Dr. Medard Kehl SJ, Phil.-Theol. Hochschule, 6000 Frankfurt; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Johann W. Mödlhammer, Dreifaltigkeitsgasse 14, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstr. 26, 3400 Göttingen; Doz. Dr. Paul-Gerd Müller, Kettelerstr. 3, 6603 Sulzbach-Saar; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Auf dem Backenberg 5, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. DDr. Alois Schröer, Horstenberg 15/16, 4400 Münster; Prof. DDr. Eduard Schweizer, Pilgerweg 8, CH-8044 Zürich 44; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Institut für prakt. Theologie, Lehrstuhl für Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte der Universität, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Flurweg 26, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21; DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.