476 F Bu V 220

Verlagsort Münster Westf.

# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 5** **1977** **73. Jahrgang**

Josef Sudbrack: Das unser Beten Erfahrung werde. Aus Anlaß eines Buches . . . . . Spalte 353

Siegfried Wiedenhofer: Einführung in die Theologie . . . . . Spalte 365

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 373

Warszawski Studia Biblijne. Hrsg. von J. Frankowski und B. Widła (J. Scharbert)

Ch. Goldmann: Ursprungssituation biblischen Glaubens (H. Groß)

Zur neueren Psalmenforschung. Hrsg. von P. H. A. Neumann (J. Becker)

D. L. Dungan / D. R. Cartlidge: Sourcebook of Texts for the Comparative Study of the Gospels (R. Pesch)

R. A. Edward: A Condordance to Q (R. Pesch)

H. Schürmann / J. Wanke: Die exegetische Seminararbeit (R. Pesch)

H. Conzelmann / A. Lindemann: Arbeitsbuch zum Neuen Testament (R. Pesch)

G. Adam / O. Kaiser / W. G. Kümmel: Einführung in die exegetischen Methoden (R. Pesch)

K. Berger: Exegese des Neuen Testaments (R. Pesch)

W. Wink: Bibelauslegung als Interaktion (R. Pesch)

R. Pesch / R. Kratz: So liest man synoptisch (A. Sand)

J. Jeremias: Jesus und seine Botschaft (G. Schneider)

H. Schlier: Das Ostergeheimnis (W. Radl)

G. Schneider: Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium (K. Löning)

J. Zmijewski: Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums (K. Löning)

E. Rasco: La Teologia des Lucas (E. Nellessen)

J. Baumgarten: Paulus und die Apokalyptik (M. Rese)

K.-G. Sandelin: Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15 (H. C. C. Cavallin)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . Sp. 391

K. S. Frank: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (H. Bacht)

The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian. Hrsg. von J. J. Rizzo (L. Thunberg)

H. Schneider: Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie (R. Bäumer)

U. Gäbler: Huldrich Zwingli im 20. Jahrhundert (D. Blaufuß)

P. Eisenkopf: Leibniz und die Einigung der Christenheit (A. Heinekamp)

Josef von Hommer, 1760–1836. Hrsg. von A. Thomas (E. Hegel)

E. Iserloh / Ch. Stoll: Bischof Ketteler in seinen Schriften (K. J. Rivinius)

K. Schatz: Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (G. Schwaiger)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik** . . Sp. 405

Gott – Die Frage unserer Zeit. Hrsg. von H. Fries (A. Krömer)

W. Jaeschke: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie (F. Greiner)

C. Engling: Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis (P. Hünermann)

M. Thurian: Die eine Eucharistie (A. Gerken)

**Moraltheologie, Sozialwissenschaften** Sp. 411

B. Stoeckle: Handeln aus dem Glauben (F. Furger)

St. H. Pfürtner: Politik und Gewissen – Gewissen und Politik (G. Ermecke)

**Pastoraltheologie** . . . . . Sp. 413

K. Frielingsdorf / G. Stöcklin: Seelsorge als Sorge um den Menschen (K. Thomas)

Krisenberatung in der Seelsorge. Hrsg. von D. K. Switzer (St. Andreae)

H. Theurich: Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch (K. Delahaye)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . Sp. 418

E. J. Lengeling: Kirchliche Bilanz (H. Reifenberg)

B. Sirch: Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara (K. Richter)

O. Söhngen: Erneuerte Kirchenmusik (H. Hucke)

**Christliche Ikonographie, Hagiographie** Sp. 422

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. v. W. Braunfels (J. Fink)

**Christliche Spiritualität** . . . . . Sp. 423

J. B. Metz: Zeit der Orden? (H. U. von Balthasar)

Th. Merton: Meditation eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit (O. Hagemeyer)

H. Volk: Ihr sollt meine Zeugen sein. Gedanken zur Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben (O. Hagemeyer)

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 425

## „Daß unser Beten Erfahrung werde"

Die Erfahrung des Betens

Von Josef Sudbrack, München

Mit geheimer oder offener (Schaden-) Freude hat man vielerorts die vermeintliche Umkehr zur Kenntnis genommen, die manche Theologen im letzten Jahrzehnt getätigt haben: Von der Aktivität zur Meditation, von der Politik zur Innerlichkeit. Ganz so einfach ist die Sache natürlich nicht. Der Harvard-Theologe, Harvey Cox, hat in „Das Fest der Narren"[1] die „geistliche" Ausweitung seines Konzepts der „politischen Theologie" ausdrücklich analysiert, hat in „Verführung des Geistes"[2] eine noch größere Synthese angezielt; aber er war schon in seinem ersten Bestseller „Stadt ohne Gott?" bei weitem nicht so „ohne Gott"[3] wie manche – die vielleicht nur

* **Bamberg**, Corona: **Wer sich dem An-spruch stellt.** Zum Gebetscharakter des Lebens. – (Würzburg): Echter (1976). 158 S. (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft) br. DM 16.80

[1] Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart, Kreuz-Verlag 1970, Vorwort, 1–9: „Ich stehe noch immer zu meiner grundsätzlichen positiven Bewertung der Möglichkeiten, die uns durch Pluralismus und Urbanität angeboten sind. Dennoch habe ich manche meiner Anschauungen in den fünf Jahren seit der ‚Stadt ohne Gott?' geändert, und nicht alle neuen Einsichten haben sich in meinem Denken völlig versöhnt." Die deutsche Verschiebung, die im Untertitel zum Ausdruck kommt (Englisch: A Theological Essay on Festivity and Fantasy), nimmt dem Buch einiges seiner Seriosität.

[2] Verführung des Geistes, Stuttgart, Kreuz-Verlag 1974; in seinen Reminiszenzen an den Ost-Berlin-Aufenthalt 1962–3, wo manche seiner vermeintlich radikalen theologischen Ansichten geboren wurden (über Bonhoeffer hinaus), kommt er auf das Gebet zu sprechen und endet mit einer Rück-, besser Vorwärts-Wendung zu eben diesen Berliner Erfahrungen.

[3] The Secular City, Secularization and Urbanization in theological Perspective nach der Cheap Edition, SCM Press Ltd. London 1965, 259: „God is not man, and man can

19. NOV. 1977

den mißverständlichen Titel zur Kenntnis nahmen – glaubten. Auch bei Dorothee Sölle findet sich schon in ihren ersten Schriften das Anliegen der „Identität"; während ihr „spirituelles" Buch, „Die Hinreise, Zur religiösen Erfahrung, Texte und Überlegungen" bei allem Insistieren auf Meditation, Selbstfindung, Zusichkommen, doch mit klaren Akzenten der politischen Theologie endet: „Die drei Jünger wurden dargestellt wie die bekannten drei asiatischen Affen ... Nichts hören, nichts sehen, nichts sagen! Das war eine Darstellung der falschen Hinreise, die aus der Religion tatsächlich Opium des Volkes macht. Das Programm des ganzen Tages war eine Proklamation der Rückreise" von der Innerlichkeit zum anderen Pol der von Taizé proklamierten Synthese: „Kontemplation und Kampf", heißt es da.[4]

Trotz allem ist die Umpolung des Interesses von der Aktivität zur Kontemplation weiterhin feststellbar; die Inflation der Meditations-Bücher, -Reihen, -Aufsätze, -Kurse, -Häuser,, -Bilder, -Musik usw. zeigt es. Doch im Gegensatz zu Zeiten, da sich das Interesse der Aktion und Revolution zuneigte, scheint man in theologischen Kreisen die Erfahrungs-Welle[5] nicht allzu ernst zu nehmen. Wissende und Stellung-nehmende Stimmen wie die von Hans Urs von Balthasar[6] vernimmt man zu selten.

In doppelter Weise ist dies zu bedauern. Einerseits hat nämlich G. Ebeling recht, wenn er das „Erfahrungsdefizit in der Theologie anprangert?[7]. Nach dem II. Vatikanischen Konzil schien sich die Kluft zwischen der Theologie und der Alltagserfahrung zu schließen; doch die letzten Auseinandersetzungen (um den Teufel, um die Christologie, um die Schrifthermeneutik, um Marienerscheinungen, um die Liturgie usw.) zeigen, wie wenig von modernen theologischen Einsichten in die breite Schicht der Gläubigen und wie wenig vom Anliegen der Gläubigen in die Reflexion der Theologie eingedrungen ist. Von der Außenseite her gesehen wird die heutige Situation der Kirche oft als Rückkehr zum Konservativismus beschrieben. Dahinter aber steht etwas Zentraleres, die Frage nämlich nach der „Erfahrung". Wie kann die Glaubensüberlieferung in der modernen Zeit zur „Erfahrung" werden? Wie muß das Christentum verkündet werden, damit der moderne Mensch sein Heil in ihm erfährt. „Erfahrung zählt (zwar) zu den rätselhaftesten Begriffen der Philosophie"[8], aber gerade deshalb gehört ihr Anliegen in die Mitte des theologischen Bemühens.

Bevor wir eine Neuerscheinung der Benediktinerin Corona Bamberg, die dieses Anliegen aufgreift, vorstellen, sei die heutige Situation unter den Stichworten Mystik und Meditation dargestellt.

### Wiederkehr der Mystik

Früher wurde die Glaubenserfahrung unter Stichworten wie „Mystik" behandelt. Es ist zeittypisch, daß eine Flut von Schriften über Mystik erscheint. Der Sortiments-Katalog des deutschen Buchhandels gibt etwa 80 Bücher an, wo schon im Titel von „Mystik" die Rede ist[9], bis zur Selbstrechtfertigung in der Art von Adolf Holls: Mystik für Anfänger. Eine Aufzählung oder Analyse von alledem wäre wohl noch unergiebiger, als sie langweilig ist. Fast überall aber wird die Mystik aufgefaßt, wie es in der neuesten Auflage von Bertholets „Wörterbuch der Religionen" geschieht[10]: „Aufgehen des Menschen in Gott oder im Göttlichen, ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt". Personale Ausformungen der Mystik werden dabei nur „der eigenen schöpferischen Kraft des Mystikers" zugeschrieben.

Erstaunlich ist dabei, wie man eine reiche Tradition der Mystikforschung nicht zur Kenntnis nimmt[11], wie man selektiv aus der Geschichte das übernimmt, was in das apriorische Konzept paßt[12], wie man Texte – naiver- oder wissenderweise – verfälscht[13], wie man aus der Diskussion in die Deklamation flieht[14]. Erstaunlich ist auch, daß man in katholischen Kreisen die christliche Tradition zu vergessen scheint. Ein Herder-Taschenbuch, Die Suche nach dem anderen Zustand, Wiederkehr der Mystik?, kann einige Schlaglichter darauf werfen[15]. Fast alle Beiträge sind von einer Theologenschelte durchzogen: „Ein Bekenntnis zur Mystik ist zur Zeit nicht opportun ..., weder in der christlichen Theologie noch bei Atheisten". (Reimar Lenz) „Was

only be really ‚response-able' when he responds. One must be responsible for something before someone. Man, in order to be free and responsible, which means to be man, must answer to that which is not man". Die deutsche Titel-„Verbesserung" in „Stadt ohne Gott?" ist wiederum eine Umakzentuierung des Buches.

[4] Stuttgart, Kreuz-Verlag 1975, 182–5.

[5] In einem beachtenswerten Vortrag (München Juli 1976) hat Dr. med. Werner Huth auf diese Weise die Drogen-, die Meditations-, die Sex-, und die Gruppendynamik-Welle zusammengefaßt. Vgl. den Beitrag, Religiöse Erfahrung und Drogen, StdZ 188, 1971, 291–310; und Religiöse Erfahrung und Gruppendynamik, Meditation 1977, 2, 19–23.

[6] Der antirömische Affekt, Wie läßt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren, Freiburg, Herder 1974, 244–248: Glaube und Erfahrung: „Und wenn (Paulus) anschließend zitiert: ‚Vernichten will ich die Weisheit der Weisen, den Verstand der Verstehenden zuschanden machen', so meint er nicht die rationale Theologie..., sondern die pentekostale Exaltation." „Die Erfahrung, psychologisch betrachtet, ist die je-meinige, von mir bemessene, auf mich bezogene. Der Glaube dagegen die Selbstübersteigung, und dies aufgrund einer ihm je schon vorausgegangenen objektiven Selbstenteignung durch die Tatsache Christi." Christliche und nichtchristliche Meditation, Christliche Innerlichkeit 10, 1975, 47–62 (Zur Meditationsbewegung). Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln, Johannes-Verlag 1974, 298–324.

[7] Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, Wort und Glaube, III Beiträge zur Fundamental-Theologie, Soteriologie und Ekklesiologie, J. C. Mohr, Tübingen 1975, 3–28.

[8] K. Lehmann, Artikel Erfahrung, Herders Theologisches Taschenlexikon II, 1972, 164–168, was aber schon fast wörtlich bei H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1972[3], 329, zu lesen ist.

[9] Verzeichnis lieferbarer Bücher, 1967/77, Bd 2, Verlag der Buchhändlervereinigung, Frankfurt a. Main, Bd 2, 2941.

[10] Begründet von Alfred Bertholet, in Verbindung mit Hans Freiherrn von Campenhausen, 3. Aufl., neu bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Kurt Goldammer. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1976 (Kröners Taschenausgabe, Bd 125) 400–401.

[11] Gregor von Nyssa, den Karl Rahner und Kardinal Jean Daniélou den „Vater der christlichen Mystiker" nennen, wird übersehen; meist beginnt christliche Mystik mit Eckhart, Tauler, Seuse; höchstens, daß man noch Bernhard und Mechthild hinzuzieht. Mit dem Ursprung, den z. B. Louis Bouyer in „Mystisch" – Zur Geschichte eines Wortes", darstellt, beschäftigt man sich überhaupt nicht. Vgl. Das Mysterium und die Mystik, Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung, hrsg. u. eingeleitet von Josef Sudbrack, Echter Verlag, Würzburg 1974, 57–75. Typisch ist es, daß die meisten katholischen Rezensenten dieses Sammelbandes den Beitrag von Joachim Seyppel hervorheben, „Mystik als Grenzphänomen und Existenzial" (111–153), und dabei nicht bemerken, daß er – mit hervorragender Kenntnis und Analyse – bewußt aus einer marxistisch-leninistischen Weltsicht heraus verfaßt wurde.

[12] Das inzwischen auf neun dickleibige Folio-Bände (bis Buchstabe L; man muß mit über zwanzig rechnen!) angewachsene Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire, Beauchesne, Paris, scheint selbst in katholischen Kreisen unbekannt zu sein. Dabei wiegt allein der Artikel „Contemplation" (Bd III, 1643–2193, J. Lebreton, R. Arnou, L. Lemaitre (I. Hausherr), R. Roques, M. Viller, J. Daniélou, M. Olphe-Galliard, J. Leclercq, J.-M. Déchanet, P. Philippe, F. Vandenbroucke, F. de Ros, J.-J. Laumonier, R. Garrigou-Lagrange, G. de Sainte-Marie-Madeleine, E. Longpré, J. Mahieu, P. Pourrat, A. Saudreau, Ch. Baumgartner) fast alles auf, was unter „Mystik" auf dem Markt erscheint. Die vierbändige Histoire de Spiritualité, Paris, Aubier (der letzte Band erschien 1966; z. T. ins Englische übersetzt) könnte manche moderne Einseitigkeit korrigieren.

[13] Die Dynamik des Über-Hinaus, über Erkennen und Erfahren der englischen „Cloud of Unknowing" wird in der deutschen Übersetzung, Kontemplative Meditation, Die Wolke des Nichtwissens, Einführung und Text, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1974, zu einem statischen Sich-Versammeln in der Mitte; dazu J. Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation, Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten, Freiburg, Herder-Taschenbuch, 103–106. Unverständlich ist mir auch, warum man beim Versuch, hesychastische Methoden in das christliche Beten wiederaufleben zu lassen, die grundlegenden Arbeiten von Irenée Hausherr übergeht. Der zurückhaltende Carl Albrecht gehört, ebenso wie Teilhard de Chardin, auch in die Reihe der ausgeschlachteten und entstellten Zeugen der „Mystik". Vgl. oben Anm. 51, 57.

[14] Dazu im genannten Taschenbuch (Anm. 13): Der verweigerte Dialog, 163–170.

[15] Herderbücherei Initiative 15, Herder-München 1976, hrsg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Ein Aufsatz über „Die Zauberflöte" – Psychodrama und Mysterienspiel (Dominik Jost), 109–121, ist uninteressiert daran, daß ein gewisser Mozart den Text von Schikaneder irgendwann mit Musik versehen hat. Das könnte typisch für das Buch sein!

im theologischen Bereich jahrhundertelang geleugnet oder nicht verstanden wurde..." (Klaus Bambauer). „Vielen Theologen erscheint Mystik geradezu als Teufelsgeschenk" (Gerd-Klaus Kaltenbrunner)[16]. Dabei hütet man sich, Namen wichtiger, lebender Theologen zu nennen. Als selbstverständlich gilt, daß „gewisse Bestrebungen und Anschauungen der Mystiker ... gegen religiöse Dogmen" verstoßen (Ilmar Tammelo). Deshalb wurden sie im Bereich der christlichen Kirchen auch höchstens nur toleriert: „Im Grunde scheint deren geistiges Tun doch gewisse Grundsätze der christlichen Religion zu verletzten, besonders insoweit es auf das Einswerden der Seele des Mystikers mit Gott selbst zielt"[17].

Es ist kaum notwendig, solche Behauptungen zu kommentieren, Sie leiten allerdings über zu einem aprioristischen Begriff von Mystik, wonach diese zu einer Art Über-Religion aufsteigt. „Die Mystik ist ein über und in allen Religionen stehendes Phänomen, und zwar jenseits von Ort und Zeit" (Demosthenes Savramis). Den „tradierten Religionen" fehlt noch die Einsicht, „daß die kirchliche Erscheinung der Religion vergänglich ist und einzig und allein ihr mystischer Quell ewig sprudelt" (Hans F. Geyer)[18]. Der Herausgeber zitiert deshalb auch mit Zustimmung ein Wort des Religionsphänomenologen van der Leeuw: „Die Mystik der Kirche ist eine gehemmte Mystik"[19]. Es gehört nicht viel Kenntnis dazu, um den minimalen Wahrheitskern solcher Ausagen (auch und gerade die echten mystischen Erfahrungen stehen im Dialog mit der sie tragenden Umwelt; vgl. die Forschungen von H. Sunden[20]) von den groben Entstellungen zu befreien. Und es gehört nicht viel Einsicht dazu, um den Grund dieser Sachblindheit[21] zu sehen: Wo mystische Erfahrung einzig am Ideal gestaltloser All-Einheit gemessen wird, wo alle Unterschiede, auch die der Liebe, des Dialogs und der Begegnung, aufhören, muß es zur Ablehnung der vermeintlich isolierenden religiösen Überzeugungen kommen.

Doch genau das widerspricht dem, was die Mystiker selbst, wenigstens die christlichen, von ihrer Erfahrung berichten. Um es in der Mitte zu ergreifen: In der christlichen Mystik ist Gott nicht das „ozeanische Fühlen" (S. Freud[21a]), in das der Mensch wie in den Mutterschoß zurücksinkt, sondern der, auf den hin der bereite Mensch sich übersteigt: „Über mir", „über dem Haupt meiner Seele" beschreibt es Augustinus[22].

In geradezu klassischer Weise hat dies Richard von St. Viktor, der von Hugo Makibi Enomiya Lassalle als Zeuge seiner Interpretation der mystischen Erleuchtung angeführt wird[23], gezeigt. In Benjamin Minor und Maior wird Joseph als Typus der Selbstfindung, der cognitio sui, Benjamin aber als der des Überstiegs (excessus mentis) zur Schau Gottes angeführt, wobei die „Josephs-Erfahrung" der Selbsterkenntnis genau der All-Eins-Mystik entspricht. Gerade die etwas schulmeisterlich genaue Unterteilung läßt das Anliegen der christlichen Mystik deutlich werden: „Erst lerne der Mensch, seine eigene unsichtbare Welt zu erkennen; dann erst darf er sich erkühnen, zur Erkenntnis der Unsichtbarkeit Gottes aufzusteigen. Das erste ist: erkenne die unsichtbare Welt deines Geistes, dann magst du vorbereitet sein, die Unsichtbarkeit Gottes zu erkennen ... Aus der Schau des Lichtes, das die Seele in sich selbst bewundert, wird sie entflammt und zur Schau des Lichts hingerissen, das über ihr ist..."[24].

Dieser Weg von außen nach innen, über sich selbst hinaus (extra-intra-supra[25]) ist der klassische Weg der christlichen Mystik. Aber es gehört zu den großen Geschehnissen menschlicher Geistesgeschichte, daß auch außerhalb der biblischen Offenbarung der Mensch in seinen höchsten Erfahrungen den gleichen Ausblick erspäht oder wenigstens erahnt hat. Der kürzlich verstorbene Oxforder Religionswissenschaftler, R. C. Zaehner, ist dem in seinen Gifford, Lextures, Concordant Discord, The interdependence of faiths[26], nachgegangen. Auf dem Höhepunkt seiner Vorlesungen stellt er die Bhagavadgîtâ vor, die Wilhelm von Humboldt „das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhafte philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben", nannte.

Hier berührt der indische Genius die mystische Erfahrung, worin die alles vereinende oder auch verneinende Natur-Erfahrung (cosmic consciousness) noch einmal überstiegen wird zur personalen Liebe. Es muß genügen, einige Verse des letzten Gesangs – im Kommentar von S. Radhakrishnan mit „Die höchste Hingabe"[27] überschrieben – dieses Liedes aufzuführen. Die Stufe der Aszese, von Außen nach Innen, lautet:

> Wer mit dem Geist an nichts mehr hängt, sich selbst besiegt und nichts begehrt,
> zur Vollendung der Tatfreiheit kommt er durch der Entsagung Kraft.

Das Innesein, die Weite des kosmischen Bewußtseins wird erfahren:

> Selbstbewußtsein, Gewaltsamkeit, Stolz, Zorn, Begierde und Besitz. Aufgebend, selbstlos, friedvoll – so wird er reif zum Brahman-Sein.

Doch daraus wächst die Ahnung von noch mehr, noch Höherem, von der eigentlichen Spitze der mystischen Erfahrung, die in dem Gedicht nur noch mit Liebe und Gnade ausgedrückt werden kann, die personal wird:

> Brahman-geworden, heiteren Geists, trauert er nicht und wünscht nicht,
> Gegen alle Geschöpfe gleich, faßt höchste Liebe er zu mir. Durch die Liebe erkennt er mich in Wahrheit, wer und wie ich bin; Hat er in Wahrheit mich erkannt, kommt er zu mir ohn' Aufenthalt..[28].

Man mag die Unterschiede dieser hier berührten Bhakti-Liebe zur christlichen Liebe betonen[29], aber man kann nur bewundernd vor der Höhe stehen, die menschliche Erfahrung erreicht. Diese Liebe, die nach dem Text personale Begegnung meint, wie der Gîtâ-Kommentar von Zaehner zeigt[30], ist der Maßstab, nach dem der christliche Mystiker seine Erfahrung und sein Leben mißt. Im Phänomen kann sie der All-Einheits-Erfahrung recht ähnlich sehen. Von innen her aber ist sie eher das Gegenteil, wie Martin Buber oder August Brunner[31] gezeigt haben, ist sie die sich selbst und alles andere vergessende Hingabe an das Gegenüber des Geliebten, aber nicht das alles Gegenständliche hinter sich lassende Versinken in die Tiefe des Selbst. Am Leben des Zisterzienser-Mönches Thomas Merton kann man das Ringen um diesen Unterschied zwischen der Unendlichkeitserfahrung im Du und der Unendlichkeitserfahrung im Selbst ablesen[32].

[16] Ebd. 17, 138; 10. Vgl. 7.69.77.132. 144 u. ö.

[17] Ebd. 68; vgl. den Titel eines Beitrages: „Weltverfallene Theologen – weltbefreiende Mystiker" (133–141), wo zu Beginn auf „zwei bedeutsame Buchveröffentlichungen des Jahres 1975" hingewiesen wird: die „atheistische Theologin" Dorothee Sölle, Die Hinreise, und der Anthroposoph, Gerhard Vehr, C. G. Jung und das Christentum.

[18] Ebd. 48; 88; vgl. 18; 70.

[19] Ebd. 10: „jener Gegensatz zwischen institutionalisierter Lehre und freischwebender Mystik, zwischen dogmatischem Gesetz und subjektiver Spiritualität, zwischen vorgegebenem Buchstaben und visionärer Erleuchtung, zwischen hierarchischer Ordnung und charismatischer Anarchie."

[20] Die Religion und die Rollen, Alfred Töpelmann, Berlin, 1966; Meditation and Perception, in: Mysticism, (S. S. Hartmann, C.-M. Erdsman) 1970. Alqvist et Wiksoll, Stockholm.

[21] Vgl. TheolRev 72, 1976, 69–72.

[22] Nach H. Kuhn, „Liebe", Geschichte eines Begriffs, Kösel, München, 1975, 82.

[23] In: Meditation als Weg zur Gotteserfahrung, Köln, Bachem 1972[2].

[24] Benjamin minor, Caput LXXI–LXXII, Pl 196, 51–52.

[25] Vgl. im Index meiner Arbeit, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters, Teil II, Münster, Aschendorff 1966, unter Stufen.

[26] Oxford, At the Clarendon Press, 1970; es gibt wohl kein Buch über östliche und westliche Mystik und Erfahrung, das die Übersetzung mehr verdient als dieses.

[27] Die Bhagavadgîtâ, Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar, R. Löwit, Wiesbaden o. D.

[28] Nach Vergleich mit englischen Übersetzungen (neben den genannten noch Franklin Edgerton, Harvard University Press, Cambridge 1972), schien mir die deutsche von Leopold von Schroeder am treffendsten zu sein: Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1972; Achtzehnter Gesang Vers 49.53.54f.

[29] Henri de Lubac hat verschiedenemale den Unterschied der Bhakti zu christlicher Gottesliebe zu zeigen versucht. Vgl. seine grundsätzliche Synthese, Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen, im Sammelband von Anm. 11, 77–110.

[30] The Bhagavad-Gîtâ, wiht a commentary based on the original Sources, Oxford University Press, London, 1973, als Paperback.

[31] Vgl. im genannten (Anm. 13) Taschenbuch, Einigung oder Begegnung mit Gott, 98–108.

[32] Dazu Elisabeth Ott, Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus, Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung, Echter Verlag, Würzburg, 1977.

### Meditatiom als Weg zur Erfahrung

Das moderne Stichwort für Glaubenserfahrung ist „Meditation" geworden. Die Zahl der Buchtitel mit dem Wort Meditation im Sortiments-Katalog verdoppelt sich. Schon das zeigt an, wie sehr dieser Begriff dem heutigen Bewußtsein entspricht. Aber eben dieser Begriff schillert.

Hugo Makibi Enomiya-Lassalle umschreibt ihn folgendermaßen: (a) „Meditation bedeutet heute etwas anderes als in der Vergangenheit ... Sie ist ... in erster Linie passiv ... Sie hat keinen Gegenstand ... An die Stelle der Subjekt-Objekt-Spannung tritt ... die Vereinigung ... Es findet eine Herauslösung aus der Außenwelt, eine Entleerung und Vereinheitlichung des Bewußtseins statt. (b) Der Christ muß seine Sicherheit in der eigenen Erfahrung des Glaubens ... finden ... Wir brauchen heute einen Weg (dazu) ... Ein solcher Weg ist die Meditation ... (c) Die rationale, dreidimensionale Weltsicht ... ist ihrem Ende nahe ... Eine neue Dimension hat ... begonnen, in unser Bewußtsein einzutreten ... Wir müssen den Schritt vom Rationalen zum Arationalen (nicht Irrationalen!) tun ... Dies ist wohl die wichtigste Aufgabe der Meditation in der Gegenwart[33]."

Wie sehr dieser Umschreibungsversuch der Mystik-Auffassung des Bertholetschen Wörterbuchs entspricht, zeigt die Gegenüberstellung zu einer anderen lexikographischen Bestimmung, die Emmanuel von Severus gibt: „Das Wort Meditation (von meditari = üben) wird in der Gegenwart in großer Bedeutungsvielfalt verwendet ... Die pastoraltheologisch bestimmte Verkündigung und Katechese wird sich sinnvoll am biblischen Sprachgebrauch orientieren. Im AT bedeutet Meditation das halblaute Murmeln von Gebeten ... die alttestamentliche Form (wurde) besonders vom frühen Mönchtum übernommen und von ihm als verborgenes, Christus personal ansprechendes Gebet verstanden ... In der nachtridentischen Spiritualität wurde die Meditation als Betrachtung durch Ignatius von Loyola ... zu der bis zur Jahrhundertwende maßgebenden Methode und Gestalt des betrachtenden Gebets entfaltet ... Die Pastoraltheologie wird ... die Meditation als allgemeinmenschliche Grundbefindlichkeit anerkennen, die Erfahrungen der Psychologie übernehmen und die seelischen und geistlichen Hilfen für die Meditation (Schweigen, Sammlung) pflegen ... Meditation sollte dabei nicht nur als Vertiefung des Glaubenslebens gelten, sondern als eine besondere Gestalt der Lebensgemeinschaft mit Christus[34]."

Die Abfolge beider Texte spiegelt die gleiche Stufenordnung mystischer Erfahrung wieder, die sich bei Richard von St. Viktor, als Vertreter der christlichen Tradition, und in der Bhagavadgîtâ findet Eine meditative All-Eins-Erfahrung (kosmisch? metaphysisch? oder nur psychologisch?) wird in dem ersten Versuch der Umschreibung als Heilslehre oder doch Heilsmittel der Zukunft herausgestellt. Bei Emmanuel von Serverus aber gilt dies nur als Hilfe und Stufe zum Eigentlichen zur „Lebensgemeinschaft mit Christus", zu dem „Christus personal ansprechenden Gebet". Die entsprechende Rangordnung war in der christlichen Tradition gelebte Selbstverständlichkeit. Ein Beter wie Teilhard de Chardin, den man zu Unrecht für eine „Einheits-Mystik" in Anspruch nimmt, hat den Unterschied von fern-östlicher „All-Eins-Erfahrung" und christlicher Mystik noch stärker gekennzeichnet[35]. Er spricht von „diametral entgegengesetzten Wegen": „Rausch der Leere", „Mystik ohne Liebe" gegen „evolutive Konvergenz", „Mystik der Personalität"[36].

Die christliche Tradition zeigt aber auch, daß sich diese „vorpersonale" All-Eins-Mystik öffnen kann zur personalen Begegnungs-Mystik; sie vergißt dabei nicht, daß erstere sich auch ein- und verschließen kann gegen den weiteren Aufstieg. Wenn Teresa von Avila in der vierten Wohnung ihrer Seelenburg, dem „Gebet der Sammlung" („Erweiterung oder Gehobensein der Seele, wie wenn das aus einer Quelle strömende und keinen Abfluß findende Wasser die aus einem dehnbaren Stoff gearbeitete Einfassung der Quelle in dem Grade ausdehnt(e), als die Wassermasse zunimmt"), auf Gefahren hinweist, dann meint sie diese „vorpersonale All-Eins-Erfahrung". „Auch hier ist mit dem Übernatürlichen noch das Natürliche vermengt, weshalb der Teufel mehr schaden kann..."[37]. Das entspricht in etwa der von Graf Dürckheim nur berührten Tatsache, daß die Hara-Erfahrung des japanischen Zen zum Bösen gewandt werden kann und wird[38].

Hier, wo nach Teresa das Natürliche eine große Rolle spielt, hat die empirische Wissenschaft der Psychologie ein Wort mitzusprechen. Es muß nüchtern stimmen, wenn das autogene Training nach I. H. Schultz restlos alle sogenannte „mystische" Erfahrung zeitigt, wobei der gewissenhafte Arzt Wert darauf legt, eine psychologische Methode und keine religiöse Heilslehre vorzulegen[39]. Sobald man also von „Bewußtseinserweiterung durch Meditation"[40] spricht, rückt die Meditation in den Bereich des psychologisch Machbaren und Überprüfbaren[41]. Das ist nicht negativ zu bewerten; nur muß der Stellenwert solcher Methoden aufgezeigt und die christliche Verbrämung abgelegt werden; es handelt sich um wichtige Methoden und Erfahrungen, die sich zum Christentum öffnen können, aber aus sich noch nicht christlich sind.

Unter den Vertretern der sogenannten humanistischen Psychologie[42] hat sich besonders A. H. Maslow mit solchen Erfahrungen als „peak experiences" beschäftigt[43]. Das kalifornische Esalen-Institut ist zum Eldorado der Bemühungen geworden, Identitäts- und Bewußtseinserweiternde Erfahrungen zu pflegen[44]. Am sorgfältigsten orientiert über all diese „meditativen" Bemühungen immer noch der wissenschaftliche Sammelband von Charles E. Tart, Altered States of Consciousness[45]. Eine Beschäftigung mit all dem wirkt – besonders wenn sie nicht nur theoretisch geschieht – desillusionierend. So versucht Arthur J. Deikman „meditative Experimente", „mystische Erfahrung", „psychotische Phänomene" und „LSD-Erfahrungen" auf den gemeinsamen Nenner der „Ent-Automatisierung" zu bringen: „Das pragmatische System der automatischen Selektion (des normalen Erkennens und Erfahrens) wird ausgeschaltet oder zerstört, um anderen Bewußtseinszuständen Platz zu machen; der hieraus entstehende Stimulus mag aus der Sicht des biologischen Lebens (das die normale Wahrnehmungs-Ordnung dirigiert) weniger wirkungsvoll sein; aber diese Wirkungslosigkeit kann Welterfahrungen hervorbringen, die vorher unmöglich oder doch unbekannt waren". Ob dies nun kosmisch oder theistisch, als Einheit oder als Dualität zu interpretieren sei, falle nicht unter sein Untersuchungsgebiet, schreibt Deikmann[46]. Walter N. Pahnke berichtet mit William A. Richards über das klassisch gewordene „Harvard-Experiment" mit Drogenerfahrung und zeigt, daß diese gesteuerte und beobachtete Drogen-Erfahrung alle Merkmale der „religionsphänomenologischen" Mystik aufweist: Einheit-erlebend, Realität-erfahrend, Zeit und Raum transzendierend, erhaben, positiv stimmend, paradox, unaussprechlich, im Augenblick und plötzlich sich ereignend, und eben auch, was oft verschwiegen wird, „Positive Changes in Attitude and/or Behaviour", die von Dauer waren[47]. Auch elektroenzephalographische Untersuchungen werden vorgestellt, die allerdings nicht so weit gehen wie eine Untersuchung von Durand Kiefer: „Vielleicht wird es in einem anderen Zeitalter mehr Alpha-Meister, Theta-Meister und Delta-Meister geben (die mit elektronischen Apparaten Meditations- und Mystik-Erfahrung produzieren), als es Zen-Meister, Yoga-Meister und Sufi-Meister zu Beginn des (elektronischen) Zeitalters gab[48]."

[33] Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie, Sorge um den Menschen, Herder-Wien, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1975, 694–697.

[34] Lexikon der Pastoraltheologie, (Handbuch der Pastoraltheologie, Bd V), Herder Freiburg, 1972, 326.

[35] Vgl. das in Anm. 13 genannte Taschenbuch, 22f; 46f; 165f. Dazu J. Sudbrack, Faszination aus dem Osten, GuL 44, 1971, 424–439.

[36] Nach Adolf Haas, Teilhard-Lexikon II, Herder, Freiburg 1971, 178–186.

[37] Die Seelenburg der heiligen Theresia von Jesus (Sämtliche Schriften Bd V), Kösel-Pustet, München 1938, 80. 84 (IV, 3, 10 und 14).

[38] Hara, Die Erdmitte der Menschen, O. W. Barth, München, 75–77, 1. Aufl. 1956.

[39] Anm. 13 genannten Taschenbuch, 147–149, sammelt die Hinweise.

[40] Titel eines Sammelbandes, Herder, Freiburg 1973.

[41] Gerade in seinem letzten Buch betont Balthasar Staehelin, ein Mitarbeiter des genannten Sammelbandes, die Wissenschaftlichkeit seiner Methoden. Der finale Mensch, Therapie für Materialisten, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1976, z. B. 28: „Prinzip der Meditation ... Es kann hier so definiert werden: eine über Jahre dauernde tägliche, spezielle Übung, die sich in den Dienst des Erfahrens und logischen Erkennens des Großen Eins ... stellt."

[42] Charlotte Bühler, Melanie Allen, Einführung in die humanistische Psychologie, Ernst Klett Stuttgart, 1974.

[43] Religions, values, and peak experiences, Ohio State Press, Columbus, 1964.

[44] Eine Situationsanalyse dieser Tendenzen für heute geben George R. Bach, Haja Molter, Psychoboom, Wege und Abwege moderner Psychotherapie, Eugen Diederichs, Düsseldorf 1976.

[45] A Book of Readings, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1969, auch als Paperback.

[46] Deautomatization and the Mystic Experience, 23–43; Experimental Meditation, 199–218.

[47] Implications of LSD and Experimental Mysticism, 399–428.

[48] Meditation and Biofeedback, in einem ähnlichen, weniger hochstehenden Sammelband. The highest State of Consciousness. Doubleday, Garden City, 1972, 322–330.

Dies und vieles andere – fast endlos ließen sich die Hinweise fortsetzen[49] – wird von allzuvielen, die sich mit Meditation beschäftigen und sie lehren, nicht gesehen und noch viel weniger berücksichtigt. Dabei legen sich bei aller Unabgeschlossenheit der Forschungen drei Folgerungen nahe:

a) Die Relativität einer mystischen Erfahrung, die auf der Stufe des All-Eins-Sein stehen bleibt. Sie kann die Absolutheit des wahren Gottes anrühren, sie kann aber auch – wie Teresa mit vielen Traditionszeugen[50] nahelegt – die dämonische Wirklichkeit erschließen; sie kann in einer psychischen Übersteigerung (so warnt J. A. Cuttat vor dem Zen, weil in ihm sich „die übersteigerte Tiefe eines übermentalen, mit nichts mehr konfrontierten Selbst gerade das Attribut der Transzendenz Gottes angeeignet" hat und nach Carl Albrecht gehört die Zen-Erfahrung sogar zur „Pseudo-Mystik"[51]) oder in einer psychischen Gesundung und Festigung die ein empirisch eindeutig festzustellendes Faktum sind, bestehen. Sie kann zur Geistes- und Leibeskrankheit führen[52], sie kann aber auch dem Menschen die Demut eröffnen, die ihn bereit macht für Gott.

b) Daraus ergibt sich einmal die Verantwortung derjenigen, die intensive Meditationsmethoden an andere Menschen heranbringen. Die Warnung vor Massenveranstaltungen dieser Art gehört zum ABC der wahren Meditation[53]. Nur Dummheit oder Verantwortungslosigkeit kann der Grund für Zen-Sitzungen mit 100 oder mehr Anfängern sein.

c) Daraus ergibt sich aber auch die grundsätzlich positive Bewertung von alledem, wenn es in Verantwortung ausgeübt wird. Ob eine „Mystik" Gott und nicht nur ein „erweitertes Bewußtsein" berührt, und ob eine „Meditation" den Weg zu Gott und nicht nur zu sich selbst öffnet, läßt sich auf der Ebene der am Selbst orientierten Erfahrung nicht ermessen – mag sie so erhaben sein wie jnana-(Weisheit) und nirvana-Erfahrung Indiens oder die sunyata-Erfahrung, die D. T. Suzuki im Satori des japanischen Zen findet. Die Kriterien kommen von dem, was die Bhagavadgîtâ bhakti, Liebe und was Richard von St. Viktor „Excessus mentis", Überstieg des Geistes über sich selbst, hin zum Du Gottes nennen[54].

Von dieser Mitte aber erhält die Meditation ihren christlichen Sinn; aus ihrer Kraft kann sie helfen, daß dem Menschen von heute Gott und seine Liebe neu zur Erfahrung werden. Man darf sogar sagen, daß die großen Gott-Erfahrenen der christlichen Tradition, die Mystiker, gewöhnlicherweise – insoweit man hier von „gewöhnlich" sprechen darf – durch Stufen von Meditation und Mystik hindurchgegangen sind, die der All-Einheits-Erfahrung der Naturmystik, des cosmic consciousness (oder der All-Leere-Erfahrung des buddhistischen Anfangs in Indien [R. C. Zaehner]) zumindest sehr ähnlich sehen. Aber seinen christlichen Sinn bekam diese Stufe durch etwas höheres. Teilhard de Chardin hat es in einem Brief von 1935 zu beschreiben versucht: „Das Universum ist eine unermeßliche Sache, wo wir verloren wären, wenn es nicht auf die Person hin konvergiert[55]." Man erkennt darin den Pascalschen Satz wieder: „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich[56]." Ein buddhistisch gewordener, ehemaliger Freund Teilhards, A. Viallet, aber distanziert sich von dem Jesuiten und dreht seine Konzeption um. Er verlangt einen Punkt „Minus Omega", wo Unendlichkeit ohne Personalität, wo Allgemeinheit ohne Individualität erlebt wird. Dies sei der Endpunkt, während der personale Drang Teilhards ein konfessioneller Überbau bedeute[57]. Aber genau darum geht es dem Christentum: daß die Erfahrung – Mystik oder Meditation – gipfele in der Begegnung.

### Meditatives Gebet

Ein Meditieren, das sich auf dieses Du Gottes, auf den „Jemanden", der als Antlitz hinter aller Welterfahrung steht, bezieht, das den hohen Berg der Erfahrung bis in die dunkel-helle Wolke der Begegnung mit Gott emporsteigt, ist mit Fug und Recht Gebet zu nennen. Damit nämlich bekommt die Meditationserfahrung eine typisch christliche, monotheistische Struktur.

Umgekehrt sollte das Bemühen um das christliche Beten dahingehen, es in der Erfahrung, in der Meditation zu verwurzeln[58]. Die Geschichte der Gebetstheologie der letzten zweihundert Jahre kreist recht deutlich um diesen Pol der „Erfahrung"[59]. Und moderne Ansätze – gleich ob transzendental-theologisch wie bei Karl Rahner[60] oder rein empirisch wie bei Werner Bernet[61] – bestätigen das Bemühen. Ohne Schwierigkeit läßt sich um den Erfahrungs-Begriff eine Typologie des Betens legen[62]: Öffnet sich die menschliche Erfahrung auf ein Jenseits dessen, was im Selbst beschlossen liegt, oder muß die Erfahrung so bestimmt sein, daß sie grundsätzlich die eigene Subjektivität – transzendental oder empirisch gefaßt – nicht überschreiten darf. Letzteres will doch wohl Walter Bernet behaupten: „Die Erfahrung findet mehr und mehr mit dem ‚Wegfall der Jenseitigkeiten' (Dilthey) ihr Genügen im Endlichen und darin die Kraft, die sie zur bestimmenden Größe der Moderne gemacht hat." Damit aber bleibt für das Beten nichts übrig als eine „Einübung in eine transzendentale Reflexion die sich ähnliche Analogieschlüsse (wie auf ein Heil oder auf eine Person) in Bezug Transzendenz als regressive und illusionäre Trugschlüsse versagt"[63].

Das Buch der Benediktinerin Corona Bamberg, Herstelle, könnte als ein einziger Protestschrei gegen das „Haltmachen im Diesseits" angesehen werden[64]; doch es will nicht protestieren, sondern auf-

[49] Vgl. in meinem Taschenbuch (Anm. 13) den systematischen Überblick: Der wissenschaftliche Befund, 142–163.

[50] Die monumentale Christliche Mystik von Joseph von Görres behandelt zum großen Teil dämonische und falsche Mystik. Von Augustinus bis Franz von Sales hat man die Ambivalenz der All-Einheits-Erfahrung betont.

[51] Asiatische Gottheit – Christlicher Gott, Johannes-Verlag, Einsiedeln, o. J., 36: ein von H. M. Enomiya als Zustimmung aufgefaßtes Zitat von C. Albrecht, steht im Original unter „Pseudomystik"; Das Wort und der Zen-Weg, Ein Vergleich der Mystik bei C. Albrecht mit dem Zen, Entschluß 19, 1974, 177–180; 226–232.

[52] So schildert z. B. Romain Rolland, Das Leben des Ramakrishna, Rotapfelverlag, Zürich, 1964, 245f den Meditationsweg (nach der Art des Tantra): „Selbstverständlich muß dieser furchtbare kongestive Anstieg einen tödlichen Ausgang haben, wenn er bis ans Ende geht – und auf welcher Stufe man auch innehält, seine Ausübung ist nie ungefährlich, Ramakrishna spricht von dem Blutprickeln, das sich gleich im Anfang vom Kopf bis zu den Füßen einstellt. Er sieht Feuerfunken fliegen, leuchtende Nebel, geschmolzenes Metall... „Zahlreiche solcher Ekstatiker sterben an Gehirnblutung..."

[53] Der Schüler von I. H. Schultz, Klaus Thomas, bringt in Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung, J. F. Steinkopf Verlag 1973, 101–108, ein eigenes Kapitel: Gefahren durch nicht-religiöse Meditation und durch nicht-ärztliche Hypnose, mit den Untertiteln: Die Tatsache der Gefahren; die Arten der Gefahren, Beispiele der Gefahren, Systematische Übersicht über beobachtete Gefahren, Auslösung epileptoider Zustandsbilder mit Anfallserscheinungen verschiedener Art und Dauer, Schrifttums-Beispiele von Schäden. Nach ihm bilden gerade echt-religiöse Leitbilder die besten Absicherungen gegen diese Gefahren.

[54] Vgl. J. Sudbrack, Die Exerzitienerfahrung von heute als Ermutigung und Weisung christlicher Meditation, Ordenskorrespondenz, 1976, 337–348.

[55] A.A.O. 248.

[56] Vgl. J. Sudbrack, Die Botschaft des Schweigens, in Heilkraft des Heiligen, Herder Freiburg, 1975, 7–44; 209–212.

[57] Vgl. Anm. 13 genannte Taschenbuch, 74–82.

[58] Dazu J. Sudbrack, Gotteserfahrung in Meditation und Mystik, Lebendige Seelsorge 27, 1976, 35–42.

[59] In etwa nachzulesen bei Fernand Ménégoz, Le problème de la Prière, Straßburg 1932[2] und dann mit modernerem Material, wenn auch unter anderen Gesichtspunkten geordnet, bei Friedrich W. Bargheer, Gebet und beten lernen, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973; aus geistesgeschichtlichem Blickwinkel ist die Situation beschrieben in J. Sudbrack, Beten ist menschlich, Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen, Herder Freiburg 1973, besonders 31–115. Hermann Schmidt, Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen, Benziger, Einsiedeln, 1972, gibt eine Dokumentation der heutigen Situation.

[60] Vgl. Michael Messner, Die ewige Unruhe zum je größeren Gott. Zur Theologie des Gebetes und ihrem ignatianischen Hintergrund nach Karl Rahner, GuL 47, 1974, 244–256.

[61] Gebet, Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1970.

[62] Vgl. dazu den Versuch in Beten ist menschlich (Anm. 57) 116–139: Beten als Anti-beten; Beten als verbindliches Nachdenken; Beten aus Ausbrechen aus dem Gefängnis; Beten als sprechender Glaube; Beten als Ausdrücklich-Machen der Transzendenzerfahrung; Beten als Urtat menschlicher Freiheit.

[63] A.a.O 15. 116

[64] Wer sich dem An-spruch stellt. Zum Gebetscharakter des Lebens, Echter-Verlag, Würzburg, 1976; die Ziffern im Text bedeuten Seitenangaben des Buches.

weisen und Erfahrungen vermitteln. In ständig neuem Ansatz legt es die Grundsituation des menschlichen Lebens frei, die Offenheit zum Überstieg: „Da ist ein Loch in der Tür" (9). Es ist lohnend, anhand dieses „An-spruchs" der zentralen Frage unseres heutigen Christentums nachzugehen: „daß das Beten zur Erfahrung werde".

Das literarische Genus, daß die promovierte Germanistin meisterhaft beherrscht, ist das der Mystagogie. Meines Wissens hat Irene Behn zum erstenmal diese glückliche Unterscheidung getroffen[65], Mystologie als wissenschaftliche oder reflexe Beschäftigung mit dem Phänomen der Gotteserfahrung; Mystik als die Erfahrung selbst oder der ungebrochene Bericht über die Erfahrung; Mystagogie aber als die „hinführende Einladung zum Nachvollzug". Daß die Genera sich vermischen können (und auch müssen), zeigt vorliegendes Buch recht deutlich. Es hat viele „mystologische" Partien, wo also reflektiert wird über den Zustand des modernen Menschen (z. B. der Beginn 9); an manchen Stellen geht es über in direktes Gebet, wird nach Irene Behn also „mystisch" (z. B. 98), doch der Grundzug ist eindeutig mystagogisch: hinführend zum Vollzug.

Es wäre wichtig, wenn diese dreifache Ebene, über Meditation und Gebet und Mystik zu sprechen, heute im Gespräch ernst genommen würde. Dann kämen Fehlurteile, die Büchern „über" Meditation und Gebet vorwerfen, daß sie nicht „meditierend" und „betend" genug seien, nicht mehr vor[66]. Und dann könnte auch umgekehrt manches hemmungslose, sogenannt „mystisch-meditative" Einherreden, was die oben aufgezeigte Verwirrung hervorbrachte, auf seine innere Struktur befragt werden[67].

Schwester Coronas Buch ist genau aufgebaut, obgleich man am Stil (am griffigsten ist er zu Beginn) und an Zitaten die Perioden des Niederschreibens ablesen kann (z. B. Kaschnitz, 24. 25. 26. 69. 71: Willms 100. 102. 101. 104. 106). Zu Beginn führt der Weg in das Suchen und Ahnen des Menschen hinein. Das reicht tief, bis in eine modern empfundene „dunkle Nacht", bis ins „Ur-Gebet der Verlassenheit"; „Beten heißt dann: die radikale Verlassenheit artikulieren ... aufschreien aus der Heillosigkeit" (73f). In einigen Kapiteln wird dann das Beten als Bekennen, Begegnung, Lieben beschrieben. Das Schlußkapitel nimmt wieder um die nun geläuterte Grundstimmung des Anfangs auf: „Sehnsucht nach Gott spricht sich eigentlich in jeder Art von Gebet aus". „Sehnsucht ist wirklich die hiesige Form der Liebe". „Jede Sehnsucht ist irgendwie Todessehnsucht, Verlangen einer Liebe nach der Aufhebung aller Trennung, an der sie sich wundreibt." Doch der Christ „hat, woran er sich halten kann." (140. 151. 144. 147).

Als erstes fällt die Sprache des Buches auf: Kurze Sätze, die einen oftmals unvermittelt in die Gegenwart stellen: „Doch hie und da merkt einer auf"; „Das gab es und gibt es noch heute". „das reißt einen auf"; „so springt es uns an" (12. 49. 14. 108). Man wird an die expressionistische Sprache E. Blochs erinnert. Nur selten nähert sie sich dem Banalen: Vorflimmern der Röhre, Luken dichtmachen, der schon vergessene Schlager des „fahren mit Theo nach Lodz", oder an einen Truismus grenzend: „entweder man geht ein oder man geht aus sich heraus" (12. 65). Oftmals aber gelingen Formulierungen, die man sich merkt: „Gott fügt die Freundschaft, er verfügt auch die Einsamkeit"; „Glaube an den Anderen will ins Wort"; „Das Gebet wird vom Schweigen aufgeschluckt" (117. 80. 52). Vielleicht sind die Bindestrich-Worte etwas zu häufig (An-spruch, abwesend-nahes Geheimnis, unbekannt-bekannt, Klage-Fragen, Unverfügbar-Untergründige) und man sollte auch die Grammatik nicht ändern („sich von ihm begegnen lassen" 114. 107). Doch das sind nur Randunsicherheiten einer Sprache, die ihren „Sitz im heutigen Leben" hat.

Das gilt noch mehr für die zugrunde liegende Theologie, die natürlich kein theoretisches Weltgebäude, sondern eine Welterfahrung von heute meint. Es ist fast eine in dichterische und mitvollziehende Sprache gebrachte Rahner-Theologie. Vom Kategorialen her tastet sie sich zurück zum Transzendentalen. „Im Fluß des normalen Lebens streckt sich dem, der nicht blind ist, der anrührende Finger entgegen" (14). „Es ist ... der Sinngrund des Daseins insgesamt, der so und so anrührt" (20). Die Oberfläche der machbaren Welt und die Eindimensionalität des rationalisierenden Intellekts werden zur Tiefe durchstoßen. Aber die eigene Tiefe des Menschen gibt keine Antwort: „Wem hilft das alles in einer Wirklichkeit, die kein Gegenüber hat?" (25). In all den Sorgen und Ängsten im Inneren des Menschen scheint das auf, was Karl Rahner das „übernatürliche Existential" nennen würde; eine Wende, wo die Klage zum Gebet, wo die Verlassenheit zur Entscheidung für das Vertrauen, wo die Leere zur Fülle wird. „Es ist die mögliche Hoffnung, die im Unabgeschlossen-Ungeschützten dieser fassungslosen Frage steckt. Es ist das Nein zum endgültigen Nein" (67). „Heiterkeit und Todeslust" treffen sich in „abgründiger Freude" (69). Und dies eröffnet die höchste Möglichkeit des Menschen: „Daß wir zu Gott Du sagen können, macht uns zu Menschen" (59); nur in der Entscheidung entsteht Liebe (die Seiten, die um Ignatius von Loyola kreisen, 119–132); es ist die Personalität des Gottes, der sich mitgeteilt hat (114), es ist das Geschenk der Gnade – „daß das Ersehnte nie erzwungen, sondern nur erwartet werden kann" worauf die christliche Sehnsucht ruht. „Sehnsucht (aber) ist wirklich die hiesige Form der Liebe" (151), „Sehnsucht steht da gleichsam schon auf der Schwelle zur Schau" (144), „Sehnsucht nach Gott spricht sich eigentlich in jeder Art von Gebet aus" (140). Hier wird die „Trennungslinie zwischen Glaubenden und Glaubenslosen" unscharf (72). Vielleicht hat die Gottferne der letzteren „mehr Gewicht und Redlichkeit ... als (die) gängigen Bitten der Frommen ..." (75). Aber hier rückt die Gestalt Jesu stärker als sonst in die Mitte: „Wir müssen wie Christus das irdische Leben bis zur Neige auskosten, was bedeutet: bis zur äußersten Verlassenheit von dem Gott, der gerade und nur so bei uns ist und uns hilft" (74).

Aus alledem ist verständlich, daß der Grundton der Spiritualität dieses Buches ein sehnsüchtiges Ausschauhalten ist und ganz und gar nicht mit dem übereinstimmt, was heute oftmals als „o. K."-Spiritualität mit der Anweisung verkauft wird: „Sei zufrieden in deinem Jetzt". Erst nach dem Schrei von Golgotha (76) folgen die freudigen Kapitel über das „Gebet des Bekennenden, der Versammelten, der Begegnenden, der Liebenden"; und selbst dort bricht immer wieder in Radikalität durch: „Bekenntnis ist da, wo der Beifall aufhört und das Ärgernis beginnt" (79). Diese Kapitel legen eine Kritik an dem Nietzsche-Wort von den Christen, die freudiger aussehen sollten, nahe. Ob diese „Freude" nicht von mancher „Meditations-Literatur" zu billig verkauft wird? Kann nicht die christliche Freude erst dort reif werden, wo sie die christliche Trauer ganz durchlebt? Gibt es ein Ostern ohne Karfreitag? Die wichtigste Mahnung dieses Buches an alle meditative, „mystagogische" Literatur lautet: Je ernster einer die Situation des Menschen nimmt, um so froher kann er die Erlösungsgnade erfahren[68]. Und dieses Buch stimmt froh – gerade weil es so ernst ist.

Allerdings sind seine Seiten unverkennbar von der Individualität der Vf.in geprägt. Man könnte die Grundstimmung „steil" nennen; der Leser ist immer und ganz angefordert (nicht nur in seiner lesenden Aufmerksamkeit, sondern tiefer noch im ethisch-religiösen An-spruch). Es geht um Erfahrung; und doch fällt z. B. die Natur-Erfahrung (nach Bonaventura: das andere Buch Gottes) oder die Leib-Erfahrung (die Grundlage von Symbol, Ritus, Körperhaltung) aus. Kunst wird nur in der dialogisch herausfordernden Gestalt des geschriebenen Wortes hinzugezogen. Und immer wieder spürt man, wie sich Vf.in nach fast elitär zu nennenden Aufschwüngen bewußt – und natürlich in der Logik des Christlichen – zum Einfachen, Schlichten zwingt. Auf Johannes vom Kreuz, Augustinus und Meister Eckhart – „Gibt es das? Die Mystiker stammeln manchmal davon: daß der Geist des Ewigen das Innerste umfängt ..." – folgt das bescheidene: „Was ‚irdische Hand nicht schreiben kann' ist im Handfesten zu suchen, aufzuspüren ..." (118. 120; vgl. 30f). Ist das Geste oder Anliegen?

Am deutlichsten wird es in den spärlichen Zeilen über das „Bittgebet", das stets das Gebet des Volkes war. Hier fallen nur kritische Worte. Aus Distanz wird geschrieben: „Der Betende spricht ja sich aus, wie er als Kind seine kleinen Sorgen und Freuden ausgesprochen hat, arglos und vertrauend, erfolgsgewiß oder auch bettelnd, jedenfalls so, daß die Frage gar nicht aufkommt, ob einer zuhört ..." Selbst

[65] Spanische Mystik. Darstellung und Deutung, Patmos, Düsseldorf 1957, 8. 760–762.

[66] Als Beispiel einer solchen Verkennung der Ebenen kann eine Besprechung (Meditation, Theorie und Praxis) im Theologischen Literaturdienst 72/31, S. 1 (W. Massa) dienen.

[67] Es ist nur zu begrüßen, daß F. Wulf es gewagt hat, weltanschauliche und sogar „theologische" (fast ein Schimpfwort für die entsprechenden Kreise) Fragen in Bezug auf Meditationsmethoden von Graf Dürckheim zu stellen: „Die Wende zum Initiatischen", Meditation als Heilslehre, GuL 49, 1976, 461–468; 50, 1977, 59–68.

[68] Diese Erfahrung entspricht der Karl Rahners. Wann er schon in einem frühen Aufsatz von 1954 „Über die Erfahrung der Gnade" spricht, zeichnet er sie zutiefst aus der Karfreitagssituation der Gegenwart: „Dann ist die scheinbar unheimliche Bodenlosigkeit unserer Existenz, die wir erfahren, die Bodenlosigkeit Gottes, der sich uns mitteilt, das Anheben des Kommens seiner Unendlichkeit, die keine Straßen mehr hat, die wie ein Nichts gekostet wird, weil sie die Unendlichkeit ist." Schriften zur Theologie III, Benziger Einsiedeln 1958, 105–109.

[69] Vgl. J. Sudbrack, Ohne Jesus kein Bittgebet, Lebendige Seelsorge 28, 1977, 83–91.

das „Die Schrift gebietet es doch so ..." wird beantwortet mit „So straft das reale Leben auf vielerlei Weise seinen Kinderglauben Lügen ... wo bleiben nun die Gebetserhörungen?" (49ff). Ich glaube nicht, daß man diese richtig und scharf gestellten Fragen nur mit Hinweisen beantworten kann wie: „Zu leicht wird Beten billig, ein seichtes Wortgeklingel ..." (59), oder: „Gebet auch für den neben mir, den geliebten, oder den kaum erträglichen Mitmenschen, kann sich leicht verkehren in die fromm-dreiste Manipulation des ewigen Willens, in den kindischen Versuch, um jeden Preis den eigenen Willen durchzusetzen" (141). Die christologische Mitte des Betens müßte noch maßgebender sein, um der Tradition der christlichen Bitte gerecht zu werden; die Einschränkung auf die richtige, aber doch nur innerliche Formel genügt nicht: „‚Zeige dich', das will Begegnung nicht erst herbeiführen ... das streckt sich aus nach ihrem Tiefsten" (117)[69]. Bittgebet ist mehr!

Aus dieser Steilheit der Welterfahrung stammt auch das für eine Benediktinerin auffällige Zurücktreten der Kirchlichkeit. Die Kirche des Gebets baut sich im Buch von innen nach außen auf, von der Notwendigkeit des Bekennens: „Wir sehr es dazu aber den unvertauschbaren Einzelnen braucht, aus dessen je eigener Betroffenheit und persönlicher Entscheidung solches Bekenntnis kommt: privat kann es nicht sein" (86). Der Bekennende „brennt nach dem vollen Akkord des gemeinsamen Bekennens". Und so ist es wahr, „daß man nur im Beten mit anderen ein christlich Betender" wird (96–97). Das ist alles richtig; doch die Kirche ist auch der behütende Raum, der vor dem existentiellen Beten, vor dem totalen Engagement schon die Tür geöffnet hat. Das Lied von Péguy über die Schönheit des Kindes, das beim Beten einschläft, paßt nicht ganz in die Welterfahrung der Autorin. Doch diese stimmt in auffälliger Weise mit Karl Rahner zusammen, der noch im letzten Band seiner Schriften schreibt: „Auf jedenfall ist die Kirchlichkeit grundsätzlich nur als partikuläres und in seinem wahren Sinn sekundäres Moment an der Frömmigkeit zu werten[70]." Ob man nicht doch mehr sagen kann über die Kirchlichkeit unseres Betens?

Damit scheint auch zusammenzustimmen, daß der Gegensatz zwischen dem Kategorialen (wohinein Kirche gehört) und dem Transzendentalen (die direkte Offenheit des Menschen auf Gott) zu stark wird. Dies klingt bei Corona Bamberg gleich im ersten Kapitel auf: „Es wird ihm plötzlich bewußt – selbst in einer tiefen menschlichen Liebe –, daß er im letzten mit sich allein ist" (7). Sicher, diese Rücksetzung menschlicher, „kategorialer" Liebe wird in späteren Kapiteln zurecht gerückt; aber ich fand die stillschweigende Kritik auf einer Einladung des Pfälzer Exerzitienhauses Maria Rosenberg berechtigt, wo die entsprechenden Einleitungssätze zitiert werden, aber statt des „selbst in einer tiefen menschlichen Liebe" nur Pünktchen zu finden waren[71]. Hat das christliche Bekenntnis zum menschgewordenen Gott und seiner Lehre von der Nächstenliebe, die der Gottesliebe gleichgeordnet ist, nicht die Sprengkraft, die saubere Trennung von menschlichem-Du-gleich-kategorial und göttlichem-Du-gleich-transzendental zu durchbrechen und die Entgegensetzung von Liebe zum Menschen und Sehnsucht nach Gott zu desavouieren? Hier wohl zeigt sich, daß auch die Transzendental-Theologie (wie jede andere!) ihre Grenzen hat.

Doch all dies sollte weniger als Kritik denn als eine Charakterisierung des beispielhaften Buches gewertet werden, und als eine Aufforderung an Vf.in für eine Fortsetzung, vielleicht mit dem Titel: Der Alltag des Betens.

Denn Beten bleibt unterwegs; es geschieht in der Kraft des Geistes, der uns rufen läßt: „Komm, Herr, komme bald! Und er ist zugleich der ihnen Entgegenkommende, von dem es in der Apokalypse heißt: Und der Geist und die Braut rufen: Kommt!" (151).

[70] Zur geistlichen Woche, Freude am Glauben in unserer Zeit, 2. 11. 1976 – 6. 11. 1976.

[71] Vgl. im XII. und bisher letzten Band der Schriften zur Theologie, Benziger, Zürich 1975, 591: „... wo die Transzendenzbewegung die Endlichkeit des kategorialen Gegenstands als solche erfahren läßt." Und dazu die Anmerkung: „Als kategorialer Gegenstand ist hier zunächst das andere, endliche und unmittelbare Du gemeint, die Mitwelt also und nicht nur die Umwelt."

# Einführung in die Theologie

Von Siegfried Wiedenhofer, Regensburg

„Daß übrigens das Bedürfniß nach methodologischen, zu dem Anfänger und seinen Bedürfnissen heruntersteigenden Encyklopädien noch immer da sei, wird Niemand in Abrede stellen. So las ich noch unlängst in der Vorrede zur zweiten Auflage von Petri's geschätztem Lehrbuche der Religion (S. VIII): ‚Wäre es nicht überhaupt zu wünschen, daß namentlich die Universitätslehrer etwas mehr sich selbst verleugneten und in ihren mündlichen und schriftlichen Unterweisungen die künftigen Pfarrer und deren Gemeinden etwas liebevoller berücksichtigten? Die Wissenschaft brauchte darum nicht in Verfall zu kommen'."[1]

So K. R. Hagenbach, der Verfasser der wahrscheinlich erfolgreichsten theologischen Enzyklopädie des 19. Jh.s, 1845 in der Vorrede zu deren 2. Aufl. Blättert man die Einleitungen solcher theologischen Enzyklopädien des letzten Jahrhunderts durch[2], so erhärtet sich rasch der Eindruck, daß sich die Probleme des Theologiestudiums und daher auch der Aufgabenbereich einer Einführung in die Theologie so wesentlich gar nicht geändert haben. Das Interesse konzentrierte sich damals besonders auf die sogenannte Formalenzyklopädie, d. h. die Belehrung über Wesen, Inhalt, Zweck, Gliederung und Einheit der Theologie, meist verbunden mit wissenschaftstheoretischen, wissenschaftsklassifikatorischen und wissenschaftspolitischen Erörterungen (Theologie als Wissenschaft, Theologie im Rahmen des Wissenschaftskosmos, Theologie an der Universität). Vielfach vereinten sich damit auch Einführungen in die Methoden der Theologie sowie Hinweise zur Technik des wissenschaftlichen Arbeitens und zur Studienpraxis. Bisweilen gab es zusätzlich Versuche einer knappen Stoffübersicht bzw. einer Übersicht über den Forschungsstand. Nicht selten ging man auch auf die subjektiven Voraussetzungen des Theologiestudiums (Charakter, Glaube, Spiritualität) näher ein. Das sind im Grunde auch die Themenbereiche, die in gegenwärtigen Einführungen in die Theologie allenthalben begegnen. Was diesen allgemeinen Rahmen betrifft, ist also durchaus ein Traditionskontinuum vorhanden, wenn es auch während der ersten Hälfte des 20. Jh.s zu einem dünnen Rinnsal zusammengeschmolzen ist[3]. Seit den 60er Jahren änderte sich dann die Situation ziemlich rasch. Eine Reihe von Anstößen – darunter sicher die zunehmende Pluralität expliziter Theorieentwürfe, die verstärkte Forderung nach Interdisziplinarität der Forschung, das Sachbuchinteresse der breiten Öffentlichkeit und vor allem die Studienreformbemühungen – haben in der Zwischenzeit die Einführungsliteratur generell zu einer der prosperierendsten Gattungen auf dem heutigen Buchmarkt gemacht. Im Bereich der Theologie hat die Studienreformdiskussion bald gezeigt, daß die Probleme, die speziell zu Beginn des Studiums entstehen, nicht in einer einzigen einführenden Veranstaltung aufgegriffen werden können, sondern daß entsprechende fachspezifische Veranstaltungen (Einführungen in Methode, Grundprobleme, Situation und Ziel der einzelnen Fächer bzw. Fachgruppen) und fächerübergreifende Lehrveranstaltungen zu einem einheitlichen Kernbereich des Studiums koordiniert werden

[1] K. R. Hagenbach, Encyklopädie und Methodologie der Theologischen Wissenschaften, 12. Aufl. hrsg. von M. Reischle, Leipzig 1889, S. IV.

[2] Vgl. die Übersichten bei G. Heinrici, Encyklopädie, theologische, in: RE V (3. Aufl. 1898) 351–364, bes. 357–364; G. Ebeling, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: ZThK 67 (1970) 479–524, bes. 484–489.

[3] Auf katholischer Seite sind eigentlich als bekanntere deutschsprachige Werke nur zu nennen: Einführung in das Studium der katholischen Theologie, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität München, München 1921; J. Bilz, Einführung in die Theologie. Theologische Enzyklopädie, Freiburg i. Br. 1935; A. Kolping, Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. Mit einem Anhang: Ziele und Wege der Seminararbeit von F. Stegmüller, Münster 2. Aufl. 1963 (1960).

müssen, wobei im einzelnen freilich immer noch ein breiter Raum von Möglichkeiten übrig bleibt[4]. Dementsprechend groß ist auch die Bandbreite heute angebotener Einführungsliteratur. Eine kleine Auswahl davon soll im folgenden etwas ausführlicher vorgestellt werden. Außer acht bleiben müssen die Einführungen in die Technik des wissenschaftlichen Arbeitens[5], die Einführungen in die Methoden der Theologie[6] sowie die Einführungen mit den Schwerpunkten Wissenschaftstheorie und Spiritualität[7].

1. Der traditionellen theologischen Enzyklopädie am nächsten kommt die Einführung in die Theologie, die Gerhard Ebeling 1975 vorgelegt hat[8].

Sie geht zurück auf zwei Lehrveranstaltungen an der Universität Zürich (1972 im Rahmen eines theologischen Grundkurses und 1974 vor einem breiteren Hörerkreis) und dreht sich um die Frage der Einheit und Ganzheit der Theologie im Zusammenhang mit der Totalität der Wirklichkeitserfahrung. Auf die mangelhafte Klärung dieser Hauptfrage wird die Orientierungskrise im Theologiestudium vor allem zurückgeführt. Die enzyklopädische Orientierung, die diesem Mangel abhelfen soll, setzt sich freilich ein begrenztes Ziel. Sie ist weder umfassende Besinnung auf Wesen, Sache, Methode, Sprache und Wahrheit der Theologie im Sinne einer Fundamentaltheologie, noch auch exakt das, was man früher Formalenzyklopädie genannt hat, weil hier auf eine explizite wissenschaftsmethodologische Grundlegung verzichtet wird; noch ist sie einfach eine Realenzyklopädie, die in Methoden, Forschungsstand, Quellen und Literatur einführt. Es handelt sich vielmehr um eine aufeinander erfolgende Darstellung einzelner Disziplinen mit dem leitenden Interesse, zum Nachdenken über ihre Einheit anzuregen (VIIf., 9ff.)[9]. Bei den theologischen Fächern stehen besonders die Fragen im Vordergrund: „Inwiefern repräsentiert die Disziplin einen notwendigen Aspekt der Theologie? Warum muß sie als selbständige Disziplin behandelt werden? Und was macht sie zu einer theologischen Disziplin?" (12).

Nach dem einleitenden 1. Kap. (1–12) setzt die Reflexion sofort bei der Wissenschaft vom NT ein (2. Kap., 13–25), weil dieses den „Quellgrund" christlicher Theologie bildet und die „maßgebende Überlieferung des Christlichen" vermittelt (16). Vom Zusammenhang AT-NT her beleuchtet das 3. Kap. (26–39) die Wissenschaft vom AT. Ihm folgen in historisch und systematisch begründeter Verknüpfung (religionsgeschichtliche und philosophiegeschichtliche Verflechtung christlichen Glaubens und gegenwärtige Konfrontation mit der Welt der Religionen und Philosophien) im 4. Kap. (40–53) die Vorstellung der Religionswissenschaft und im 5. Kap. (54–68) die Vorstellung der Philosophie. Das Stichwort Geschichte wird im 6. Kap. (69–82) in der Behandlung der „umfassendsten theologischen Disziplin", der Kirchengeschichte wieder aufgenommen. Unter dem Titel der Natur- und Geisteswissenschaften weitet sich der Blick im 7. Kap. (83–97) dann in anderer Hinsicht. Hier geht es um Fragen des Wissenschaftsverständnisses überhaupt, um den Ort der Theologie im Rahmen der Wissenschaften und um ihre Stellung an der Universität, Fragen, die im 8. Kap. (98–112) speziell unter dem Thema Humanwissenschaften fortgeführt werden. Die noch folgenden Disziplinen haben ihr Gemeinsames darin, daß es ihnen in erster Linie um den Wirklichkeits- und Gegenwartsbezug der Theologie geht. Eröffnet wird diese Phase – in Abkehr von der üblichen Einordnung am Schluß des Fächerkanons – von der Praktischen Theologie (9. Kap., 113–129), weil sich hier die Grundfrage dieser Fächer in äußerster Schärfe aufdränge (113–115). Geht es in diesem Kapitel um das Leben der Kirche, so im folgenden 10. Kap. (130–145), das die Dogmatik behandelt, um die Wahrheit des Glaubens und im 11. Kap. (146–161), das der Ethik gewidmet ist, um die Angemessenheit sittlichen Verhaltens. Das abschließende 12. Kap. (162–175) trägt den Titel Fundamentaltheologie. Diese im evangelischen Raum noch in Formierung begriffene theologische Disziplin hat stellvertretend für alle theologischen Fächer die Aufgabe der Besinnung auf die Wahrheit, d. h. Einheit, Ganzheit, Notwendigkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie. Es folgen noch ein kurzer Text Luthers über das Theologiestudium als Nachwort (176–178) und ein bibliographischer Anhang (179–190) mit gut ausgewählter Literatur zu den einzelnen Kapiteln.

Eine Würdigung wird streng auf die Intention des Buches achten müssen, das weder eine ausgearbeitete fundamentaltheologische Theorie noch eine umfassende theologische Enzyklopädie sein will, sondern nur den Anspruch einer einführenden Orientierungshilfe, eines Denkanstoßes stellt, dessen experimenteller und fragmentarischer Charakter ausdrücklich unterstrichen wird (VII, 2, 9, 12). So gesehen ist es erstaunlich viel, was hier im äußerst knappen Raum von ca. 12 Vorlesungsstunden an Informationen, Überlegungen und Anstößen geboten wird. Hinzu kommt noch die Übersichtlichkeit und Verständlichkeit der Darstellung, so daß diese enzyklopädische Einführung in die Theologie eigentlich keiner zusätzlichen Empfehlung mehr bedarf.

Andererseits ist auch diese Einführung z. T. offen, z. T. verdeckt von einem in sich konsistenten Theologieverständnis getragen. Theologie ist für den Vf. in einem zweifachen und doch wieder einheitlichen Sinn Hermeneutik: einmal in einer Aktualisierung Lutherischer Theologie als gegenwärtige Verantwortung der reformatorischen Konzentration auf Wort und Glaube[10] und zum anderen in Anknüpfung an Heideggers phänomenologisch-ontologischer Analyse menschlicher Existenz – zugleich aber auch Anregungen aus dem die radikale Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit der Wirklichkeit herausstreichenden Seinsdenken des späteren Heidegger aufnehmend – als Verstehenslehre und Sprachlehre des Glaubens, so daß sich nun ein integrales Verständnis von Theologie ergibt, insofern diese vom Wort- und Sprachgeschehen der Verkündigung ausgeht und wieder in dieses einmündet und so zum rechten Selbstverständnis anleitet[11]. Dieses Verständnis von Theologie liegt auch der enzyklopädischen Orientierung zugrunde. Die Theologie gewinnt ihre Einheit aus der fundamentalen Einheit

[4] Vgl. dazu Studium Katholische Theologie. Berichte, Analysen, Vorschläge, Bd. 5: Rahmenordnung, hrsg. von der Kommission „Curricula in Theologie" des Westdeutschen Fakultätentages durch E. Feifel, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 44–46, 51–56, 79–81, 99–101; bzw. im Entwurf einer revidierten Fassung 45f, 46f, 49–51, 56–62, 66–80, 81–100, 101f; Reform der theologischen Ausbildung, Bd 11: Empfehlungen zum Theologiestudium, hrsg. von T. Rendtorff und H. Reiß im Auftrag der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums, Stuttgart-Berlin 1974, 13–26, 54f, 78–92.

[5] Direkt auf die Theologie bezogen: A. Raffelt, Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde (theologisches seminar), Freiburg-Basel-Wien 1975; die in Anm. 9 genannte Arbeit von J. Wohlmuth - H. G. Koch; M. Greschat u. a., Studium und wissenschaftliches Arbeiten. Eine Anleitung, Gütersloh 1970.

[6] G. Adam - O. Kaiser - W. G. Kümmel, Einführung in die exegetischen Methoden (studium theologie 1), München 5. neubearbeitete Aufl. 1975 (1963); Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, hrsg. von J. Schreiner, Würzburg 1971; G. Fohrer u. a., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik (Uni-Taschenbücher 267), Heidelberg 1973; H. Barth - O. H. Steck, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1971; H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 5. Aufl. 1976 (1967); W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit (Kleine Schriften zur Theologie), München 1967; G. Sauter - A. Stock, Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung (studium theologie 2), München-Mainz 1976; Ch. Bäumler u. a., Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie. Eine Einführung (studium theologie 4), München-Mainz 1976.

[7] Eine ausgesprochene wissenschaftstheoretische Einführung in die Theologie gibt es m. W. nicht. Vgl. einstweilen W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973. Zur Spiritualität: K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 191), Gütersloh 2. Aufl. 1977 (1962); H. Thielicke, Kleines Exercitium für Theologen (Furche Bücherei 231), Hamburg 1965.

[8] **Ebeling,** Gerhard: **Studium der Theologie.** Eine enzyklopädische Orientierung. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975. XVI, 190 S. (Uni-Taschenbücher, 446) kart. DM 15,80.
Zu diesem mehr enzyklopädisch orientierten Typ gehören außerdem: K. Schwarzwäller, Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart-Berlin 1976; J. Wohlmuth - H. G. Koch, Leitfaden Theologie. Eine Einführung in Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie (Arbeits- und Studienbücher Theologie), Zürich-Einsiedeln-Köln 1975; Wissenschaftliche Theologie im Überblick, hrsg. von W. Lohff und F. Hahn (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1402), Göttingen 1974; F. Mildenberger, Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre, Stuttgart 1972; Was ist Theologie? hrsg. von E. Neuhäusler und E. Gössmann, München 1966; Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, hrsg. von R. Bohren, München 1964; G. Otto, Einführung in die Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch (Kohlhammer Urban-Taschenbücher, T-Reihe 621), Stuttgart u. a. 1976; Einführung in die Praktische Theologie, hrsg. von R. Zerfaß und N. Greinacher (studium theologie 3), München-Mainz 1976.

[9] Bereits 1969 ist vom Plan die Rede, eine „Theologische Enzyklopädie als Fundamentaltheologie" zu schreiben (G. Ebeling, Wort und Glaube Bd. II, Tübingen 1969, S. IV). Die vorliegende Arbeit ist als „Vorarbeit" dazu zu verstehen (G. Ebeling, Wort und Glaube Bd. III, Tübingen 1975, S. III).

[10] Vgl. G. Ebeling, Wort und Glaube, Tübingen 3. Aufl. 1967 (1960), S. V.

[11] Vgl. u. a. G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik (1959), in: ders., Wort und Glaube, Tübingen 3. Aufl. 1967, 319–348.

des hermeneutischen Prozesses (11, 118, 172f), dessen Inhalt und Gegenstand das Wortgeschehen ist (127), als die Weise, wie die Wirklichkeit für den Menschen erst „wirklich" wird (123, 172), konkret als geschehene und als zu geschehende Verkündigung und Überlieferung (17f, 80, 122, 127), dessen Vollzugsgestalt deshalb letztlich auch nicht von außen, sondern nur aus seinem eigenen Gegenstand bestimmt werden kann (4f, 171–175). Hier wirkt sich sofort auch das reformatorische Vorverständnis aus, insofern die im hermeneutischen Prozeß wirksame Fundamentalunterscheidung als Verhältnis von Gesetz und Evangelium bestimmt wird (19f, 144f, 171f) und daher Philosophie und Ethik (und ähnliches gilt wohl auch für die Wissenschaften) gerade als „Gesetz" zur Theologie in Differenz und Verbindung stehen (vgl. 59, 157–159). Wo solche mehr oder minder konfessionstypischen Topoi auftauchen (etwa auch noch im Verhältnis Heilige Schrift – Kirche, Dogma, Lehramt; vgl. 135–139, 141) sind sie jedoch im Rahmen dieser introduktorischen Reflexionsstufe nicht exklusiv, sondern inklusiv interpretiert:

„Von der Theologie her gesehen aktualisiert sich am Verhältnis zur Philosophie die im Verständnis des Evangeliums verankerte Unterscheidung zweier ‚Reiche', ob man sie nun mit der Scholastik im Sinne von Natur und Gnade oder mit der reformatorischen Theologie im Sinne von Gesetz und Evangelium interpretiert" (59, vgl. 144f, 172).

Einen weiteren neuen Akzent erhält die Theologie als Hermeneutik durch die Erweiterung um das Verifikationsproblem und das Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie: es wird von der Bewährung des Glaubens gesprochen, seinem Beitrag zur Erhellung gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung, vom Wirklichkeitsbezug der Theologie (4f, 110, 111f, 115, 144, 164, 168, 170, 174f) – eine Fragestellung, die in dieser Form dem hermeneutischen Denken keineswegs selbstverständlich ist und eher eine Reaktion auf die gegenläufigen Interessen des analytischen und dialektischen Denkens sowie auf die jüngste wissenschaftstheoretische Diskussion in der Theologie darstellt. Diese Erweiterung ist freilich mehr angedeutet als ausgeführt, so daß man mit einiger Spannung auf die Fundamentaltheologie des Vf.s wartet, zu der die enzyklopädische Orientierung nur eine „Vorarbeit" darstellt.

2. Zum Typ der mehr inhaltlich orientierten Einführung in die Theologie, einer theologischen Einführung in den christlichen Glauben also[12] gehören die beiden ebenfalls auf Lehrveranstaltungen zurückgehenden Beiträge der evangelischen Theologen Bernhard Maurer[13] (Pädagogische Hochschule Freiburg) und Johannes Wirsching[14] (früher ebenfalls Freiburg, jetzt Kirchliche Hochschule Berlin), die hier zusammen besprochen werden können, weil das Grundkonzept beider Bücher auf gemeinsame Gespräche und Lehrveranstaltungen zurückreicht. Für beide Bücher ist der religionspädagogische Kontext charakteristisch, obgleich sie sich auch an einen weiteren Leserkreis wenden (Maurer 5f; Wirsching 9f). Beide enthalten den gleichen Grundriß.

Der erste Teil (bei Maurer 9–91 mit „Ortsbestimmung: Von der Wirklichkeit des Glaubens", bei Wirsching 11–49 mit „Hinführung. Voraussetzungen des Glaubens" überschrieben) erörtert vorderhand den anthropologischen Ansatzpunkt (bei Wirsching mehr pädagogisch orientiert: der Mensch als lernendes Wesen, Menschsein als eigentliches Lernziel, der christliche Glaube als solches Lernmodell, 11–19, bei Maurer allgemeiner kulturwissenschaftlich und geistesgeschichtlich orientiert: der Mensch heute als entfremdeter Mensch inmitten einer säkularisierten Welt, der wahre Mensch als der Glaubende und Liebende, 9–44); dann wird versucht, das Phänomen der Religionen anthropologisch aufzuschließen (die Religionen als Gesamtdeutungen des Daseins bzw. als Ausdruck menschlichen Selbst- und Weltverständnisses: Maurer 4–73; Wirsching 19–28), um schließlich von da aus, aber zugleich unter Hervorhebung der biblischen Normierung Theologie als kritische Theorie des Glaubens zu bestimmen (Wissenschaftlichkeit, Schriftgemäßheit und Kirchlichkeit der Theologie: Maurer 73–91; Wirsching 29–29), wobei diese Bestimmung mit der sogenannten Kritischen Theorie der Frankfurter Schule der Sozialphilosophie kaum mehr etwas gemein hat.

Auch der zweite Teil (von Wirsching 51–132 mit „Entfaltung. Inhalte des Glaubens", von Maurer 92–208 mit „Grundlegung: Von der Wahrheit des Glaubens" überschrieben) wurde von den beiden Vf.n ähnlich gegliedert. Die drei Kapitel betreffen die Gotteslehre (Wirsching 51–75; Maurer 92–159), die Christologie (Wirsching 75–108; Maurer 160–176) und die Ekklesiologie (Wirsching 109–132; Maurer 176–208). Die entsprechenden Inhalte werden jeweils zuerst biblisch erhoben und z. T. auch in ihrem dogmengeschichtlichen Wandel vorgestellt und dann als Gegenwartsbezug in ihrem anthropologischen Sinn verständlich gemacht. Allerdings ist hier eine gewisse Differenz zwischen den Autoren vorhanden, – sie ist am deutlichsten in der Christologie greifbar. Während für Wirsching (offenbar in der strengen Logik Lutherischer bzw. dialektischer Theologie) Christus der neue Mensch ist, in dem der natürliche Mensch schlechthin zerbrochen und durchkreuzt ist, und gerade so die neue Lebensmöglichkeit bildet (Wirsching 101–108), gibt es bei Maurer (mit Berufung auf K. Rahner) so etwas wie einen transzendentaltheologischen Rahmen des Ganzen (der leider nicht näher entfaltet wird): „Jesus Christus ist der Mensch Gottes, der in seiner Menschlichkeit das ist, was jeder Mensch von der Schöpfung her ist; zugleich ist er der neue Mensch, in dem sich Gottes Selbstmitteilung der Welt und dem Menschen eröffnet, und der diese Zuwendung an sich und durch sich geschehen läßt" (Maurer 172, vgl. 160f, 171ff).

Auch der dritte Teil (von Wirsching 133–183 mit „Anwendung. Bewährung des Glaubens", von Maurer 209–316 mit „Anwendung: Von der Bewährung des Glaubens" überschrieben) befaßt sich jeweils mit den gleichen Problemen, nämlich mit dem Problem einer christlichen Ethik (Wirsching 133–157; Maurer 235–255) und dem Problem einer christlichen Erziehung (Religionspädagogik und Religionsunterricht: Wirsching 157–183; Maurer 255–316). Dazu kommt bei Maurer noch eine Erörterung des theologischen Weltverständnisses im Rahmen der Hoffnungs- und Zukunftsthematik (Maurer 209–235). Die oben angesprochene Differenz setzt sich hier insofern fort, als Ethik und Erziehung bei Wirsching, eingeordnet in die reformatorische Schematik von Glaube und Werke, zum „Werk" werden, das seinen positiven Bestimmungspunkt allein im Glauben hat – charakteristisch dafür dann etwa die Konsequenz: „Darin zeigt sich das ebenso einfache wie außerordentliche Ziel aller humanen Erziehung, und darin liegt auch die Zielbestimmung des christlichen Glaubens: in der Vermittlung jenes Vertrauens, daß der Mensch unter allen gesellschaftlichen Verhältnissen und in jedem politischen und wirtschaftlichem System ‚ein gutes Leben führen und einen sinnvollen Tod sterben' kann" (Wirsching 183), während zwar Maurer auch den Indikativ dem Imperativ streng vorordnet, aber mit Hilfe der Tillichschen Partizipationsidee und Korrelationsidee eine christliche Ethik entwickelt, für die die Zehn Gebote als Leben erschließende Verheißung geradzu zum Modell werden (Maurer 241–252). Wirsching bietet zum Schluß noch ein kurzes Glossar (184f) sowie ein Personen- und Sachregister in Auswahl (187–190). Maurer bringt nach jedem Kapitel eine kurze thesenartige Zusammenfassung, dazu am Schluß zu jedem Kapitel Testaufgaben (insgesamt 270 Fragen, 317–326), sodann Literaturhinweise als Hilfe für das Studium der (evangelischen) Theologie an Pädagogischen Hochschulen und Fachhochschulen (327–348), einen Schlüssel zum Verständnis der Begriffe (349–357), Gesichtspunkte zur Unterrichtsbeobachtung (358), einen Raster zur Erstellung eines Unterrichtskonzepts (359) sowie ein Personenregister (360–367).

Beide Beiträge sind insofern „zeitgemäß" als sie die Frage der Identität des Glaubens entschieden in den Vordergrund stellen und seine gegenwärtige Bedeutsamkeit gerade in seinem Proprium sehen. Das führt auf der einen Seite zu einer scharfen Kritik an der Ethisierung der Theologie (Wirsching 134, 136ff), an der Rezeption der aufklärerischen Emanzipationsidee (aber auch technokratischer Lerntheorien) in Pädagogik, Religionspädagogik und Theologie, wobei Wirsching noch ein ganzes Stück heftiger reagiert als Maurer (Wirsching 171–178, 79 Anm. 9, 105, 106, 144, 145ff, 158; Maurer 264–266, 274f). Das führt auf der anderen Seite umgekehrt zum Eindruck eines gewissen Offenbarungspositivismus. Während nämlich bei den material-theologischen Fragen Wert auf eine anthropologische Interpretation gelegt wird, wird auf formaltheologischer Seite die biblische Normiertheit der Theologie eigentlich ganz unvermittelt eingeführt (vgl. Wirsching 37ff; Maurer 85ff).

So sehr sich die beiden Bücher hinsichtlich ihrer Thematik und Problemstellung und z. T. wenigstens auch hinsichtlich ihres syste-

[12] Dazu zählen außerdem: K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 7. Aufl. 1977 (1976); K. Hemmerle, Vorspiel zur Theologie. Einübungen, Freiburg-Basel-Wien 1976; H. Küng, Christ sein, München 6. Aufl. 1975 (1974); O. H. Pesch, Kleines katholisches Glaubensbuch (Topos-Taschenbücher 29), Mainz 5. Aufl. 1976 (1974); Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, hrsg. von J. Feiner und L. Vischer, Freiburg u. a. 13. Aufl. 1975 (1973); W. Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 4. Aufl. 1975 (1972); W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (Siebenstern Taschenbuch 165), Hamburg 1972; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 12. Aufl. 1977 (1968); H. Thielicke, Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen, Stuttgart 1965. Vgl. auch den Überblick über katechismusartige Bücher in KatBl 101 (1976) 768f.

[13] **Maurer,** Bernhard: **Einführung in die Theologie.** Ortsbestimmung des Glaubens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 367 S.

[14] **Wirsching,** Johannes: **Lernziel Glauben.** Einführung in die Theologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1976. 190 S. (Gütersloher Taschenbücher, 110).

matischen Standortes gleichen, so unterschiedlich sind sie hinsichtlich Ausführung, Form und Stil. Der Beitrag von Wirsching besticht durch Knappheit, Lesbarkeit, Verständlichkeit und Anschaulichkeit – der engagierte Vorlesungsstil ist noch deutlich durchzuhören. Bisweilen gleitet dieser freilich ab in eine schlechte pastorale Rhetorik, die die Probleme eher überredet als präzise reflektiert und sich dazu auch noch absonderlicher Wortbildungen und Metaphern bedient:

„Gotteszuversicht" (19); „in zeitenlos funkelnder Endgültigkeit" (37); „Dort wird Gott schließlich zu einem flimmernden Ideenbild an der Kuppel der Weltordnung..." (69); die neuen unerwarteten Möglichkeiten, „die wie ein Blitz über die Landschaft eines Menschenlebens fahren" (74); „Treuebindungen" (74); „Humanhandeln" (84); „Glaube an Jesus ist kein Sternzeichen über einer heilen Welt, keine Seligkeitsschau in zeitenlos ruhender Endgültigkeit..." (89); „das Treugut einer christlichen Ethik" (149); „Welche Daseinserklärung Jesu gibt es denn, die den lebensklug und bitter gewordenen Zeitgenossen hilfreiche Weisung darböte?" (149); „den Lichtgedanken der Menschlichkeit" (150).

Davon abgesehen dürfte sich also der Beitrag von Wirsching als Einführung in die Theologie im Sinne einer ersten Orientierungshilfe für die Studierenden sicher besser eignen als der ganz anders angelegte Beitrag Maurers, der nicht nur gut den doppelten Umfang hat und eine Menge historischer und systematischer Informationen über theologische und außertheologische Sachverhalte bietet, sondern auch die weithin übliche distanzierte und komplizierte Form wissenschaftlicher Untersuchungen aufweist. Sätze, wie z. B. der folgende, der keineswegs aus dem Rahmen fällt, dürften den Studienanfänger vor erhebliche Probleme stellen:

„Die Kehrseite der Freiheit ist nicht nur die Scham, sondern auch die Angst, und der moderne Pluralismus verstärkt diese Angst und fördert zugleich deren Verdrängung ins Unbewußte; sie wird rationalisiert in der Forderung nach Durchsichtigkeit der politischen und sozialen Systeme. Aber der funktionale Rationalismus fördert keineswegs die ‚substantielle Rationalität'" (Maurer 10).

Als erste Einführung in die Theologie kann man sich dieses Buch schwerlich vorstellen, eher schon als einen studienbegleitenden Grundkurs, der nachträglich eine Synthese zu bieten versucht (vgl. auch Maurer 5).

3. Einen Sonderfall der mehr realenzyklopädisch orientierten Einführung stellen die Übersichten über Situation und Forschungsstand der Theologie dar[15]. Als jüngstes katholisches Beispiel seien die von Gottfried Bitter und Gabriele Miller hrsg. Werkstattberichte „Konturen heutiger Thologie"[16] kurz vorgestellt. Wenn es dort auf dem Klappentext heißt:

„Das Buch gibt Theologen, Religionspädagogen und allen, die in der pastoralen und katechetischen Praxis stehen, in gedrängter Form Einblick in den derzeitigen Stand der theologischen Diskussion. Zugleich verschafft es dem Theologiestudenten und interessierten Laien einen Überblick über die Kernprobleme der heutigen theologischen Forschung und Auseinandersetztung",

so ist das vorderhand eine sekundäre und dazu noch etwas übertreibende Zielbestimmung. Denn zunächst ist das Buch im Zusammenhang mit Vorüberlegungen des Deutschen Katecheten-Vereins zu einem neue Katechismus entstanden, worüber die Einführung von Adolf Exeler (Auf dem Weg zu einem neuen Glaubensbuch, 7–20) Auskunft gibt:

„Um bei der Arbeit in theologischer Hinsicht zuverlässig vorzugehen, entschied man sich dafür, zunächst eine Reihe von Wissenschaftlern aus verschiedenen theologischen Disziplinen um Expertisen zu bitten: Jeder sollte das, was ihm vom Diskussionsstand seines Faches her als Vorüberlegung für ein solches Glaubensbuch wichtig erscheint, in knapper Form zu Papier bringen" (7).

Das Ergebnis dieser Anfragen ist natürlich nicht in jeder Hinsicht repräsentativ. Das hängt zum einen damit zusammen, daß die Wahl der Autoren meist auf der Basis von persönlichen Kontakten erfolgte und diesen auch für die Gestaltung ihrer Beiträge weitgehend freie Hand gelassen wurde, zum anderen damit, daß mit Blick auf die Erstellung eines neuen Glaubensbuches in erster Linie Vertreter der Systematischen Theologie angesprochen wurden. Der Sammelband ist deshalb auch als Gesprächseröffnung gedacht, als Einladung an alle Interessierten, sich an dieser Vorarbeit durch eigene Beiträge zu beteiligen (8–10, 20). Innerhalb dieser Klammer des Fragmentarischen kann aber A. Exeler mit Recht bestimmte einheitliche Konturen heutiger (systematischer) Theologie feststellen: insbesondere die anthropologische Orientierung, die Konzentration auf zentrale Frage von Glauben und Leben (10f) sowie die bibeltheologische und historische Perspektive (8f). Man wird außerdem hinzufügen können, daß mit kleinen Einschränkungen doch auch ein ganz passabler Überblick über den derzeitigen Stand der Diskussion in der Systematischen Theologie geboten wird, so daß die sekundäre Zielbestimmung des Sammelbandes ebenfalls eine Berechtigung hat. Bei der relativen Vollständigkeit, mit der die Hauptthemen der Systematischen Theologie zur Sprache kommen, ist lediglich zu bedauern, daß eine Übersicht über die Trinitätslehre fehlt; der einzige biblische Beitrag (M. Limbeck, Zum Gottesbild der Bibel, 144–160) vermag diese Lücke nur z. T. auszufüllen. Speziell als Einführungen sind diejenigen Beiträge geeigneter, die nicht sofort den Ertrag der gegenwärtigen Diskussion systematisch zu erfassen und darzustellen suchen, sondern zuerst einmal die Grundpositionen und -ansätze benennen und unterscheiden, die miteinander in Streit liegen, um daraus dann erst die sachlichen Konsequenzen zu ziehen.

Diese Richtung beschreiten die Übersichten von P. Eicher über die theologische Anthropologie (21–44) und den Offenbarungsbegriff (108–134), von W. Kasper über Schöpfungslehre (92–107), von A. Schilson über Christologie (161–175) und Sakramentenlehre (279–293), von G. Bitter über Soteriologie (176–191), von G. Greshake über Gnadenlehre (192–202) und Eschatologie (203–212), von F.-J. Nocke über Eschatologie (213–236) und A. Auer über theologische Ethik (308–325).

Der Beitrag von F.-J. Nocke verdient noch in anderer Hinsicht hervorgehoben zu werden. Er demonstriert nämlich sehr schön, wie auch eine solche Thematik didaktisch und methodisch geschickt aufbereitet werden kann.

In dieser Hinsicht erweist sich nämlich fast die gesamte enzyklopädisch oder systematisch-inhaltlich orientierte Einführungsliteratur im Bereich der Theologie als unterentwickelt. Häufig fehlen selbst so fundamentale Überlegungen, wie die nach dem didaktischen Ort im Rahmen des Studiums, ob es sich um eine erste Orientierung in der Eingangsphase, um studienbegleitende oder gar studienabschließende Veranstaltungen handeln soll. Für den Studienanfänger stellen deshalb viele Einführungen eine glatte Überforderung dar. Beispielhaft wäre hier m. E. die didaktische Struktur, die den vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen hrsg. Studienbriefen des Fernstudienlehrgangs für katholische Religionspädagogik zugrundeliegt. Der gerade genannte Beitrag von F.-J. Nocke geht übrigens auf einen solchen Studienbrief zurück.

Zu dieser Gruppe kann man auch noch die neue von Peter Diepold (Göttingen) und Ulrich P. Ritter (Frankfurt) hrsg. Reihe „Taschen-Tutor" zählen. Es handelt sich hier nicht um theologische Lehrbücher im herkömmlichen Sinn, sondern um auf lernpsychologischen Erkenntnissen aufbauende didaktische Instrumente in der Form von DIN A 6 Karteikarten-Sammlungen für die Einzel- und Gruppenarbeit.

Als Beispiel sei hier der vom Erlanger Systematiker Hans-Martin Barth bearbeitete Taschen-Tutor Dogmatik[17] genannt.

Er wendet sich an diejenigen, die sich „einen zusammenfassenden (oder auch einführenden) Überblick" über die in der Dogmatik gestellten Probleme verschaffen wollen (0.1). Sein Ziel ist es, „den umfangreichen Stoff der systematischen Theologie zu erschließen, klassische Problem-Implikationen und Argumentationsfiguren bewußt und vertraut zu machen, eigene theologische Fragen zu klären und zu einem souveränen Umgang mit den Grundfiguren theologischer Argumentation in Unterricht, Predigt, Vortrag, Diskussion, Gutachten- und Ausschußarbeit zu

[15] Vgl. Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, hrsg. von G. Kulicke, K. Matthiae und P.-P. Sänger, Berlin 1971; Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, hrsg. von H. Vorgrimler und R. Van der Gucht, 3 Bde., Freiburg-Basel-Wien 1969 (Bd. I und II), 1970 (Bd. III); E. Hübner, Evangelische Theologie in unserer Zeit, Bremen 3. Aufl. 1969 (1966); H. Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1970 (1966); A. Kolping, Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart, Bremen 1964.

[16] **Konturen heutiger Theologie.** Werkstattberichte von Alfons Auer u. a. Hrsg. von Gottfried Bitter und Gabriele Miller. Einführung von Adolf Exeler. – München: Kösel 1976. 328 S. kart. DM 24,–.

[17] **Barth,** Hans-Martin: **Dogmatik.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977 (Taschen-Tutor) Karteikarten-Sammlung.
Weiter sind erschienen: Taschentutor Altes Testament (vgl. ThRv 73, 1977, Sp. 14–16) und Taschentutor Religionspädagogik.

führen" (Umschlag). Der Stoff ist in 11 Kapitel gegliedert (Theologie, Offenbarung, Heilige Schrift, Gott, Schöpfung, Mensch, Christus, Rechtfertigung, Heilsmittel, Kirche, letzte Dinge). Für jedes Kapitel gibt es vier farblich unterschiedene Arten von Karteikarten: 1. Übersichtskarten mit einführenden Informationen und Lernzielen, 2. Aufgabenkarten mit detaillierten Anweisungen zur Erarbeitung des Stoffes und zur systematischen Wiederholung, 3. ein Frageprogramm, das Teilgebiete strukturiert und systematisch erschließt, 4. dazugehörende Materialkarten (mit Literaturhinweisen). Dazu kommt noch ein Literaturverzeichnis am Schluß. Der Arbeitsaufwand ist nicht unerheblich. Der Autor rechnet für die Erarbeitung eines Kapitels (wenn die Literatur weitgehend unbekannt ist) ca. 15 Stunden.

In didaktischer Hinsicht ist hier zweifellos ein zukunftsweisender Weg beschritten. Als Einführung ist dieser Taschen-Tutor allerdings weniger geeignet. Denn er setzt nicht nur die Fähigkeit selbständiger theologischer Arbeit, sondern auch nicht geringe theologische Basiskenntnisse voraus. Nützlich dürfte er für eine nachträgliche systematische Erarbeitung des Stoffes der Dogmatik sein, obwohl er auch hier noch sehr hohe Ansprüche stellt, weil er in eine Fülle theologiegeschichtlicher und systematischer Einzelheiten hineinführt. Im übrigen konzentriert er sich auf die Tradition protestantischer Dogmatik, die gesamtkirchliche Dogmen- und Theologiegeschichte tritt auffallend zurück, katholische Autoren werden nur in bestimmten Fällen beigezogen.

4. Mehr oder minder in Zusammenhang mit der Einführungsliteratur steht schließlich ein letzter Typ; er scheint in der evangelischen Theologie größere Beachtung gefunden zu haben als in der katholischen: der Reader oder das Textbuch[18]. Dazu gehört der in der Reihe Henn Reader erschienene, von Peter Knauer und Friedhelm Mennekes hrsg. und eingeleitete Band „Katholische Theologie"[19]. Die Einleitung der beiden Herausgeber (7–20) erörtert zuerst auf knappem Raum das Theologieverständnis (7–13) und das Spezifikum katholischer Theologie (13–17) und begründet dann die Auswahl der Texte, deren Bedeutung zugleich kurz beschrieben wird (17–20). Der Reader soll folgenden Forderungen Rechnung tragen:

„Es soll zunächst eine gewisse Vorstellung vom Ganzen der katholischen Theologie vermittelt werden: Grundlagenfragen und Einzelprobleme, inhaltliche und methodische Untersuchungen, überkommene Antworten und neue Fragen. Die verschiedenen Hauptfächer sollen zur Geltung kommen, zugleich aber auch der in der katholischen Theologie legitime Pluralismus von Denkansätzen, die sich nicht adäquat ineinander auflösen lassen. Es muß sich um wichtige Artikel handeln, die jedoch relativ allgemeinverständlich bleiben" (17). „Ein mehr äußeres Kriterium für die Auswahl besteht darin, daß vorwiegend solche Texte zugänglich gemacht werden sollen, die sonst nicht leicht erreichbar sind. Die Anordnung der Artikel soll eine fortlaufende Lektüre ermöglichen" (18). Die Herausgeber selbst betonen das Problematische einer Verbindung so unterschiedlicher Forderungen; sie lasse sich nur in einem Kompromiß verwirklichen (17). „Sucht man diese verschiedenen Anforderungen gegeneinander auszugleichen, so entsteht ein eher uneinheitliches, aber gerade so der Realität der katholischen Theologie entsprechendes Bild" (18).

Besser könnte wahrscheinlich die Aporie dieser Zusammenstellung gar nicht zum Ausdruck gebracht werden: die Uneinheitlichkeit gewissermaßen als das Spezifikum katholischer Theologie. Etwas weniger wäre in diesem Fall mit Sicherheit etwas mehr gewesen. Aber vorerst noch zur Auswahl selbst. Sie ist in sechs Teile gegliedert.

Der I. Teil betrifft theologische Grundaussagen. Hier kommen R. Guardini (Die menschliche Wirklichkeit des Herrn 1958, 23–33) und Y. Congar (Einheit der Menschheit und Berufung der Völker 1958, 34–45) zu Wort. Der II. Teil bezieht sich auf wissenschaftsmethodische Fragen. Dazu wurden ausgewählt: B. Welte (Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft 1965, 49–60), B. J. F. Lonergan (Funktionale Teilvollzüge der Theologie 1969, 61–71) und N. Brox (Kirchengeschichte als „Historische Theologie" 1970, 72–84). Der III. Teil (Zur biblischen Theologie) wird mit einem Grundsatzartikel von N. Lohfink (Die Irrtumslosigkeit 1965, 87–99) eröffnet. In drei weiteren Artikeln werden verschiedene exegetische Methoden vorgeführt: H. Lubsczyk, Wortschöpfung und Tatschöpfung 1965, 100–113; X Léon-Dufour, Gegenwart des auferstandenen Jesus 1970, 114–124; M. Kehl, Eucharistie und Auferstehung 1970, 125–134). Der IV. Teil (Zur systematischen Theologie) enthält sechs Beiträge zu Grundsatzfragen und einzelnen Themen: M. de la Taille, Geschaffene Aktuierung durch den ungeschaffenen Akt 1928, 137–147; J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Dogmatik 1966, 148–160; H. Mühlen, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz 1965, 161–168; H. de Lubac, Die Kirche 1943, 169–175; G. Söhngen, Kultgemeinschaft und Symbolwirklichkeit 1940, 176–183; H. Urs von Balthasar, Eschatologie, die Theologie der letzten Dinge 1959, 184–190. Der V. Teil (Zur praktischen Theologie) enthält: A. Graf, Bestimmungen des Begriffes der praktischen Theologie 1841, 193–201; G. Gutiérrez, Bemerkungen zu einer Theologie der Befreiung 1970, 202–217; R. Panikkar, Das Subjekt der Unfehlbarkeit. Solipsismus und Verifikation 1970, 218–227. Der VI. Teil schließlich bringt als Beispiel aus der Kirchengeschichte: P. de Vooght, Die wirkliche Dimension der päpstlichen Unfehlbarkeit 1970, 231–256.

Die meisten Artikel wurden redaktionell gekürzt und am Schluß durch zusätzliche Literaturangaben (die z. T. einen etwas zufälligen Eindruck machen) ergänzt. Ein solches Konglomerat dürfte im Rahmen des Studiums (und dafür ist der Reader wohl in erster Linie gedacht; vgl. S. 2) nur beschränkt brauchbar sein. Um die Uneinheitlichkeit der Theologie zu demonstrieren bedarf es keines eigenen Textbuches. Auch die schmalen didaktischen Hinweise helfen nicht recht weiter (18–20). Was für den Bereich des Studiums dringend notwendig wäre, wären Textbücher für einen genau begrenzten Problembereich: etwa für Methodenfragen (in der Theologie überhaupt und in den einzelnen Fächern bzw. Fachgruppen, am besten jeweils auf einen Themenbereich bezogen), für theologisch-systematische Ansätze (diachronisch oder synchronisch angeordnet oder auf die Fachgruppen beschränkt), für Theologie in unterschiedlichen kulturellen oder gesellschaftlichen Zusammenhängen, für die Wissenschaftlichkeit der Theologie usw. Solche Textbücher müßten zugleich eine gründliche didaktische Einweisung enthalten. Damit wäre dann nicht nur für einführende Lehrveranstaltungen sehr viel gewonnen.

[18] Vgl. K.-M. Beckmann, Protestantische Theologie, Düsseldorf-Wien 1973; Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen hrsg. und eingeleitet von G. Sauter (Theologische Bücherei 43), München 1971; Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch, hrsg. von H. Zahrnt, München 1968; Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart, hrsg. von G. Otto (Stundenbücher 48), Hamburg 1965; Glauben heute (II). Ein Lesebuch zur katholischen Theologie der Gegenwart, hrsg. von G. Otto (Stundenbücher 79), Hamburg 1968; Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, hrsg. von R. H. Grützmacher und G. G. Muras, Bd I 1530–1934, Bern-Tübingen 4. Aufl. 1961, Bd II 1935–1960, Bern Tübingen 1961. Thematisch begrenzte Reader gibt es bereits in größerer Anzahl. Es sei nur etwa auf die beiden Reihen „Theologische Bücherei" und „Wege der Forschung" verwiesen.

[19] **Katholische Theologie.** Hrsg. und eingeleitet von Peter Knauer und Friedhelm Mennekes. – Ratingen, Kastellaun: Aloys Henn 1975. 256 S. (Henn Reader) kart. DM 29,80.

---

**Warszawskie Studia Biblijne** J. M. Rektorowi ATK Ks. Prof. Janowi Stepniowi na czterdziestolecie jego pracy naukowej. Hg. Janusz Frankowski und Bogusław Widła – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1976. 432 S. Lw. Zł. 100.–

Dieser gut ausgestattete Band ist eine Festschrift für Jan Stepień aus Anlaß des Abschlusses einer 40jährigen Tätigkeit im Dienste der exegetischen Wissenschaft. Er ist zur Zeit Rektor der staatlichen Akademie für Kath. Theologie in Warschau. Die Festschrift besteht aus zwei ungefähr gleichumfangreichen Teilen: Der erste trägt den Titel: Von der Hermeneutik bis zum Gnostizismus. Er enthält Beiträge von Professoren der Akademie und Exegeten aus Polen zum Alten und zum Neuen Testament. Im Vorwort dazu würdigt Janusz Frankowski die Verdienste des Jubilars um die exegetische Wissenschaft und um die Akademie.

Der erste wissenschaftliche Beitrag stammt von Henryk Muszyński und trägt den Titel „O integralny sens Pisma Św" (Der Integrale Sinn der Hl. Schrift: 11–17). Vf. tritt hier für die Anerkennung des „Vollsinns" der Schrift ein, der sich aus der Tatsache des Kanons ergibt. – Ebenfalls mit einer gesamtbiblischen hermeneutischen Frage beschäftigt sich Stanisław Mędala, Rodzaje literackie w. Piśmie Św. w świetle metod strukturalnej analizy tekstu (Die literarischen Arten in der Hl. Schrift im Lichte der Methoden der strukturalen Textanalyse: 18–34). Er fordert die Ergänzung der bisher üblichen Methoden der Form-, Gattungs-, Überlieferungs- und Redaktionskritik durch die strukturale Textanalyse, wie sie die Linguistik und die allgemeine Literatur-

wissenschaft entwickelt und die französischen Exegeten auf die Bibelwissenschaft übertragen haben. Dabei wird man besser die Bedeutung der überlieferten kanonischen Texte erfassen, die bisher in der neueren Exegese zu stark vernachlässigt wurden gegenüber den dem kanonischen Text vorausgehenden Schichten.

Vier Beiträge sind Themen der atl Theologie gewidmet. Józef Homerski, Pojednanie z Bogiem w Księgach Starego Przymierza (Die Versöhnung mit Gott in den Büchern des Alten Bundes: 35–46), skizziert die atl Aussagen über Sünde, Vergebung und Umkehr, wobei er die wichtigsten entsprechenden hebräischen Begriffe erläutert, aber kaum etwas Neues bietet. – Jan Łach, Przymierze Dawidowe w kontekście przymierzy starotestamentalnych (Der Davidbund im Kontext der atl Bundesschlüsse: 47–58), versucht, den Davidbund als eine folgerichtige Ausgestaltung des Sinaibundes und logische Anwendung auf die Verhältnisse der Königszeit zu verstehen. Er geht dabei aber zu wenig auf die doch beträchtlichen Unterschiede in der Struktur und im Inhalt der „Bundes"-Texte ein. – Stanisław Kur, *ʿOlam wa-ʿed* w Psałterzu (59–63), versteht im Anschluß an M. Dahood und unter Auswertung entsprechender Formeln aus Ugarit die beiden Bestandteile der Formel *ʿôlām wā-ʿēd* als Nomina und Hendiadyoin „der Ewige und Immerwährende" und das in vielen Texten davorstehende *lᵉ* an einigen Psalmenstellen als Vokativ-Partikel, so daß statt „für immer und ewig" zu übersetzen wäre „o Immerwährender und Ewiger!", eine Deutung, die nicht allgemeine Zustimmung finden dürfte, aber doch ernstlich erwogen werden sollte. – Stanisław Łach, Terminy w Psalmach na określenie modlitwy (Termini zur Charakterisierung des Gebetes: 64–69) untersucht die verschiedenen hebräischen Begriffe für „beten" und macht dabei wahrscheinlich, daß einige, wie z. B. *tᵉfillāh, śîaḥ, hgh, šîr*, bestimmte Gebetsgattungen bezeichnen. Immer versteht das AT das Gebet als ein wirkliches Zwiegespräch mit Gott.

Da der Jubilar selbst Neutestamentler ist, sind die meisten Beiträge dem NT gewidmet. Michał Czajkowski, Sens antropologiczny czy teologiczny snopticznych cudów Jezusa? (70–87), fragt nach dem anthropologischen oder theologischen Sinn der Wunder Jesu und gibt die Antwort: Sie haben einen theologischen, genauer eschatologischen und christologischen Sinn, insofern sie in der Sicht der nachösterlichen Gemeinde die Person und Sendung Jesu als Garantie für die angebrochene Gottesherrschaft erweisen. – Auch Józef Kudasiewicz, Literacka i teologiczna problematiyka cudów Jezusa (88–98), beschäftigt sich mit der Problematik der Wunder Jesu und versucht eine Synthese der modernen Forschungsergebnisse zu dieser Frage. Er stellt dabei folgende Thesen auf: 1. Die ntl Tradenten kannten keine unverrückbaren Naturgesetze und rechneten darum ganz selbstverständlich mit der Möglichkeit eines Eingreifens Gottes zum Erweis der Messianität Jesu. 2. Die historisch-soteriologische Konzeption des Wunders ist eng verbunden mit dem Glauben, daß Gott sich dem Menschen in Wort und Taten offenbart und so seine Liebe erweist, so daß letzter Grund des Glaubens nicht die Überwältigung oder gar Vergewaltigung des Menschen durch die Wunder, sondern die Liebe Gottes ist. 3. Die Wunder Jesu sind trotz aller literarischen Gestaltung der entsprechenden Berichte geschichtliches Faktum, das als solches im allgemeinen auch von den modernen Exegeten nicht geleugnet wird. 4. Die heutigen Exegeten teilen sich in zwei Gruppen hinsichtlich der Deutung der Wunder als ipsissima facta Jesu: Die einen betrachten als Kriterium der Authentizität der Wunder Jesu ihre antipharisäische Frontstellung, die die Situation Jesu widerspiegelt; die anderen halten sie für authentisch, wenn sie durch Jesu Wort begleitet und erläutert werden. 5. Die Wunder Jesu hatten die Funktion, als Zeichen der Erlösung die Hoffnung auf das eschatologische Heil, auf die Gottesherrschaft zu wecken und zu erhalten sowie die Frage „Wer ist Er?" zu beantworten. 6. Die Synoptiker haben die Wunder nicht nur überliefert, sondern sie jeder auch in seiner Weise interpretiert: Markus gibt ihnen einen Epiphanie-Charakter; Mattäus sieht sie als Taten des „Knechtes Gottes" und als Erfüllung der Schrift und schreibt ihnen einen ekklesiologischen Charakter zu; für Lukas beweisen sie die prophetische Macht Jesu in Tat und Wort.

Mit johanneischer Theologie beschäftigen sich die beiden nächsten Beiträge. Zygmunt Poniatowski, „Eis ta idia ēlthen..." (Joh 1,11: S. 99–110), untersucht die Funktion von Joh 1,11 im Johannesprolog: Der Vers gibt dem Prolog einen psychologisch-dramatischen, d. h. einen emotionalen Sinn. – Lech Stachowiak, Ostatni Dialog Chrystusa z niewierzącym światem (Der letzte Dialog Christi mit der ungläubigen Welt: 111–120), behandelt Joh 12,20–50: Das Thema Licht und Finsternis beschäftigt Jesus besonders am Ende seiner öffentlichen Tätigkeit.

Zum Corpus Paulinum nehmen in diesem ersten Hauptteil nur zwei Exegeten Stellung. Andrzej Suski, Wpływ liturgii na kompozycję Ef 1–3 (Einfluß der Liturgie auf die Abfassung von Eph 1–3: S. 121–137), versucht den bestimmenden Einfluß der urchristlichen Liturgie zu erweisen. Zu den eindeutig liturgischen Stücken in Eph gehören die aus 1,3–10.20–22 und 2,4–7 rekonstruierbare Eulogie, die Homilie 2,11–22, das Fürbittgebet 3,14–19 und die Doxologie 3,20f. Vom liturgischen Charakter des Briefs rührt auch die enge Verwandtschaft mit Kol und 1 Petr her. – Janusz Frankowski, Pełne ramy dziejów zbawienia: Przez Syna i dla Syna (Der volle Rahmen der Heilsgeschichte: durch den Sohn und für den Sohn: 138–147), schließt aus Hebr 1,2b, daß der Autor von Hebr die unendliche Weite der Heilsgeschichte betonen wollte, die die Sphäre Gottes mit dem gesamten Kosmos verbindet; das Bindeglied ist Christus als der Sohn, durch den und für den Gott alles geschaffen hat.

Mit dem Einfluß der biblischen Urgeschichte auf den Gnostizismus der Texte von Nag Hammadi beschäftigt sich der Beitrag von Wincenty Myszor, Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi (Die Urgeschichte der Bibel in den Texten von N. H.: 148–167). Er bestätigt, daß Irenäus Recht hatte mit der Behauptung, daß die Gnostiker bestimmte biblische Begriffe und Texte der Urgeschichte, bes. Gen 1,26 und 2,7, als für ihre Theologie entscheidend ansahen. Die Exegese der Urgeschichte in der frühen Kirche ist vielleicht die Reaktion nicht nur auf die jüdische, sondern auch auf die gnostische exegetische Tradition.

Der ganze zweite Hauptteil des Bandes, Z teologii Św. Pawła, ist dem Hauptforschungsgebiet des Jubilars, der paulinischen Theologie gewidmet und erhält eine besondere Note dadurch, daß er von Schülern des Jubilars stammt, die hier überarbeitete Dissertationen und Lizentiatsarbeiten veröffentlichen, welche im Seminar ihres Lehrers entstanden sind.

Bogusław Widła leitet diesen Teil ein mit der Schilderung der Arbeitsweise und der wichtigsten Erträge des Forschungsseminars des Jubilars (171–174). – Rufin-Józef Abramek, Najistotniejsza cecha ludu bożego (Das sicherste Zeichen des Gottesvolkes: 175–198), will einen Beitrag zur paulinischen Ekklesiologie leisten und arbeitet die Gottesgemeinschaft als das entscheidende Zeichen der Zugehörigkeit zum Volk Gottes heraus. – Bogusław Widła, Sens i miejsce przepowiadania w apostolacie hierarchicznym według doktryny Św. Pawła (Sinn und Ort der Predigt im hierarchischen Apostolat nach der Lehre des hl. Paulus: 199–243), betrachtet die Predigt als ein Werk sowohl der das Heil des Menschen anzielenden Initiative Gottes, als auch der apostolischen Initiative des menschlichen Beauftragten Gottes; sie ist die erste Pflicht des hierarchischen Apostolats. – Ancilla Swatowska, Nauka Św. Pawła o chrzcie w Rz 6,1–13 (Die Lehre des hl. Paulus über die Taufe in Röm 6,1–13:244–296) bietet eine eingehende Analyse und Exegese von Röm 6,1–13. – Stanisław Gęgotek OCD, Znaczenie terminu „doulos" w formule pawłowej „doulos christou iesou" (Die Bedeutung des Terminus „doulos" in der paulinischen Formel „doulos christou iesou": 297–318), erschließt in δοῦλος einen positiven Sinn; der Ausdruck ist ein Ehrentitel für die hohe Würde aller von Gott Erwählten, deutet aber auch die große Verantwortung vor Gott an. – Jan Harasim, Szacunek jako najistotniejszy element miłości bliźniego w Listach Św. Pawła (Die Hochachtung als sicherstes Zeichen der Nächstenliebe in den Briefen des hl. Paulus: 319–342), arbeitet die Bedeutung der menschlichen Hochachtung vor dem anderen heraus, die Paulus als das Hauptmerkmal wahrer Nächstenliebe betrachtet. – Beniamina Kulazińska, Rola kobiety w organizacji kościoła pierwotnego (Die Rolle der Frau in der Organisation der Urkirche: 343–351), zeigt, daß die Frau, besonders die Witwe und die Diakonisse, eine sehr große Bedeutung für den Zusammenhalt der Gemeinde hatte, auch wenn ihr Wirken sich mehr in der Stille vollzog. – Ludwik Olszewski, Nakaz milczenia kobiet w kościele (1 Kor 14,34–35 i 1 Tim 2,11–12) na tle epoki (Das Schweigegebot für die Frauen auf dem Hintergrund der damaligen Zeit: 352–423), versucht den Nachweis zu führen, daß keiner der beiden Texte von Paulus stammt. Kor 14,34f ist erst unter dem Einfluß von 1 Tim 2,11f anläßlich der Entstehung des Corpus Paulinum eingefügt worden; das Verbot ist erklärlich aus der Stellung der Frau in der griechisch-römischen und jüdischen Gesellschaft und kann heute keine Geltung mehr beanspruchen.

Ein Autorenregister schließt den Band ab, ein Foto des Jubilars steht an der Spitze. Im ganzen eine würdige Ehrung für den Jubilar und eine Sammlung bedeutender Beiträge zur Exegese, die die Aufmerksamkeit der Fachwelt verdienen. Man kann aber den polnischen Exegeten nur empfehlen, doch in solchen Sammelwerken den Beiträgen eine Zusammenfassung in einer der bekannteren Sprachen beizufügen. Das dem Band beigelegte kleine Heft in französischer Sprache ist kein Ersatz für solche Resümees, weil es außer einer ausführlicheren Würdigung des Jubilars von 3 Seiten auf den übrigen 4 Seiten auch nicht mehr bieten kann als eine Aufzählung der Titel mit je einer kurzen Erläuterung von 3–4 Zeilen. Da die für westliche Verhältnisse außerordentlich große Zahl von Exegeten in Polen, die erfreulich viel in ihrer Muttersprache publizieren, es verdienen, beachtet zu werden, kann man den Fachgenossen in den westlichen Ländern nur nachdrücklich empfehlen, sich allmählich auch mit der polnischen Sprache etwas vertraut zu machen. Man wird diese Mühe nicht bereuen.

München Josef Scharbert

**Goldmann,** Christoph: **Ursprungssituation biblischen Glaubens.** Eine Einführung in das Alte Testament für die pädagogische Praxis. – Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht/Benziger (1976). 2., neubearb. Aufl., 134 S., kart. DM 17.80

Vf. ist bemüht, die verschiedenen atl Bücher und Buchgruppen aus der Einbettung in ihre Welt und Zeit zu verstehen und vor allem ihren überzeitlichen Glaubensanspruch an die Menschen unserer Zeit zu artikulieren. Dieser Transfer scheint mir gelungen zu sein. Denn einmal ist G. mit dem derzeitigen Stand der wissenschaftlichen Forschung am AT erstaunlich gut vertraut. Dann besitzt er ein bewundernswertes Gespür dafür, wesentliche Situationen des ATs, die den Glauben fordern und ermöglichen, überzeugend herauszuheben. Dabei basieren diese Gelegenheiten zumeist in dem Grunderlebnis des Exodus, darin, daß Gott sein Volk befreit hat, eine Erfahrung, die sich in verschiedener Form in der Geschichte Israels je neu darstellt. Das Exodus-Geschehen, das jüngst sowohl in der atl Fachliteratur als auch in katechetischen Handreichungen eine hervorgehobene Rolle spielt, bildet nach dieser Meinung so etwas wie die Mitte des AT überhaupt. Über Gültigkeit und Richtigkeit dieser Auffassung wird weiter zu forschen sein. Noch ist sie eine, allerdings mit überzeugenden Argumenten vorgebrachte Hypothese.

Als solide Erstinformation über das Offenbarungsgeschehen des ATs ist die Einführung von Goldmann zu empfehlen. Denn sie erleichtert gerade dem Praktiker den Zugang zu der reichlich zitierten Fachliteratur, die sie nicht ersetzen, sondern für die Verkündigung umsetzen will.

Regensburg Heinrich Groß

**Zur neueren Psalmenforschung.** Hrsg. von Peter H. A. Neumann. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VI, 484 S. (Wege der Forschung, Band CXCII) Lw. DM 86.– (Mitgliederpreis DM 49.–)

Der Hrsg. hat vollkommen recht, wenn er die „neuere" Psalmenforschung mit Hermann Gunkel beginnen läßt. Im Sinne der Reihe („Wege der Forschung") werden 16 repräsentative Beiträge angeboten, deren Auswahl der Hrsg. in einer kundigen forschungsgeschichtlichen Skizze (1–18) erläutert.

Die Titel sind: H. Gunkel, Die Psalmen (ein Aufsatz aus dem Jahre 1911 bzw. 1913); H. Schmidt, Rezension von S. Mowinckel, Psalmenstudien II (1924); G. R. Driver, Die Psalmen im Lichte babylonischer (sic) Forschung (1926); A. M. Blackman, Die Psalmen in ägyptologischer Sicht (1926); H. Schmidt, Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament (1927; in erweiterter Form als BZAW 49 bekannt); K. Galling, Der Beichtspiegel. Eine gattungsgeschichtliche Studie (1929); G. von Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen (1940/41); G. Widengren, Psalm 110 und das sakrale Königtum in Israel (1941); N. H. Tur-Sinai, Zum literarischen Charakter der Psalmen (1950); N. H. Ridderbos, Psalmen und Kult (1950); A. Falkenstein / W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 18–56 (1953); S. Mowinckel, Psalmenkritik zwischen 1900 und 1935. Ugarit und die Psalmenexegese (1955); ders., Psalmen und Weisheit (1955); D. Michel, Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen (1956); M. Weiss, Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung. Methodologische Bemerkungen, dargelegt am Beispiel von Psalm XLVI (1961); Cl. Westermann, Anthropologische und theologische Aspekte des Gebets in den Psalmen (1973).

Bei einem forschungsgeschichtlichen Sammelband brauchen die abgedruckten Beiträge selbstverständlich nicht beurteilt zu werden, wohl aber die Auswahl, die der Hrsg. getroffen hat, und die Sinnhaftigkeit des Unternehmens überhaupt. Der Band möchte Forschungsgeschichte illustrieren, ohne Leser und Käufer mit allzu Bekanntem zu belästigen. Also forschungsgeschichtliches Florilegium und Zugänglichmachen entlegener Beiträge in einem. Ferner gehen Auswahl und Anordnung gepaart mit einem gewissen sachlichen Urteil über den Weg, den die Forschung hätte nehmen müssen und heute nehmen muß. Ein solches Unternehmen gleicht der Quadratur des Kreises. Der vorliegende Band ist eher eine fesselnde Lektüre für den Kenner, der auf halbvergessene Beiträge und Parerga stößt. Dem Lernenden wäre mit einem wirklichen Florilegium gedient, das aus den forschungsgeschichtlich wirksamen Beiträgen, vor allem auch aus den Monographien, illustrative Passagen enthält.

Forschungsgeschichtlich wirksam und objektiv bedeutend ist keineswegs dasselbe. Deshalb ist neben einem rein forschungsgeschichtlichen Durchblick auch eine Musterung unter dem Gesichtspunkt der ausgesprochenen Wahrheitsfindung denkbar, wie sie der Rezensent in der Studie Wege der Psalmenexegese (SBS 78, Stuttgart 1975) versucht hat. Dabei verdient auch die Psalmenexegese aus der Zeit vor Gunkel Beachtung. Der vorliegende Band leistet dem Fehlurteil Vorschub, daß die Forschung nichts Wesentliches von ihr lernen könne.

An der Auswahl, die der Hrsg. innerhalb der ihm gesteckten Grenzen getroffen hat, ist wenig auszusetzen. Nur hätte die von A. Robert begründete und vor allem von R. Tournay und A. Deissler gepflegte anthologische Psalmendeutung als eigene Schule Erwähnung verdient. Das Anliegen dieser Schule ist durch den Beitrag von Mowinckel (Psalmen und Weisheit) entschieden unterrepräsentiert, ja mit Mowinckel wird geradezu der Bock zum Gärtner gemacht und dem Rat von Sir 37,11ff zuwidergehandelt. Vielleicht wird der Hrsg. in dem S. 2 angekündigten Band „Psalmenforschung seit Hermann Gunkel", der in der Reihe „Erträge der Forschung" erscheinen wird, das Fehlende ergänzen.

Kleine Versehen, die nicht ohne weiteres erkennbar sind: S. 3, Z. 1: Baethgen; S. 8, Anm. 38, Z. 1f: Psalmüberschriften, Psalmdichtung, Psalmdichter; S. 63, Z. 10: Adapa; S. 71, Z. 1 v. u.: akrostichisch (akrostisch ist dem Englischen acrostic fehlerhaft nachgebildet; vgl. auch S. 73, Z. 8 u. 22; S. 75, Z. 11); S. 78, Z. 16: poiména; S. 81, Anm. 78: Knudtzon; S. 102, Z. 19: irsit la târi; S. 103, Z. 6: Notus; S. 158, Z. 21: doch wohl Joschibja; S. 190, Anm. 20: Knudtzon; S. 196, Anm. 49, Z. 2: śe'îrîm; S. 227, Z. 13 v. u. sowie S. 229, Z. 4: fehlerhafte Septuagintazählung.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

## Hinweise auf Literatur zur exegetischen Methode und Hilfsmittel zur exegetischen Arbeit

1. **Dungan,** David L. / **Cartlidge,** David R.: **Sourcebook of Texts for the Comparative Study of the Gospels.** Literature of the Hellenistic and Roman Period Illuminating the Milieu and Character of the Gospels. Third Edition, completely revised and augmented. – (Missoula): (University of Montana) 1973. 378 S. (Sources for Biblical Study 1) $ 5.00

Das religionsgeschichtlicher Arbeit dienende Sourcebook enthält in englischer Übersetzung (für college- und seminary-Studenten) Quellentexte aus frühchristlicher und hellenistisch-römischer Literatur, die dem vergleichenden Studium (Vorbilder, Einflüsse, Rezeptionshorizont usw.) der Evangelien dienen sollen. Die Exzerpte aus heidnischen, jüdischen und christlichen Schriften im 1. Teil (7–175) dienen der Illustration form- bzw. gattungskritischer Kategorien bzw. typischer Themen oder Motive der antiken religiösen Biographie: Wunderbare Geburt, außerordentliche Kindheit, Wunder und übernatürliche Zeichen, Sendung als „Erlöser der Menschheit", Spruchreihen und Anekdoten, Gleichnisse und Rätsel, Abschiedsreden, Martyrien, Auferstehungs-, Himmelfahrts- und Erscheinungstexte; im zweiten Teil sind zum Zwecke kompositionsanalytischer Studien ganze Schriften (Thomasevangelium, Philippusevangelium, Petrusevangelium, Thomasakten, Philostrats „Leben des Apollonius von Tyana", Philos „Über das Leben des Moses" sowie „Die Taten des Herakles" aus der Universalgeschichte des Diodorus Siculus) abgedruckt. Knappe Einführungen und Erläuterungen dienen dem Textverständnis, eine Bibliographie englischsprachiger Literatur zu den Mysterienreligionen der griechisch-römischen Welt und die Nachweise der für die Übersetzungen benutzten Urtextausgaben schließen den nützlichen Band ab.

2. **Edward,** Richard A.: **A Concordance to Q.** – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Press (1975). 186 S. (Sources für Biblical Study 7). kart.

Die griechische Konkordanz zur Logienquelle – sie umfaßt die Worte, die ähnlich bei Mt/Lk und nicht bei Mk begegnen – ist zweiteilig angelegt: der erste Teil erfaßt alle Wörter in alphabetischer Reihenfolge, der zweite Teil alle gemeinsamen Wörter in jeder Q-Perikope in alphabetischer Reihenfolge. Mt- und Lk-Text sind jeweils mit Stellenangabe am linken Rand, daneben im ersten Teil die Perikopen-Nummer (gemäß einer Übersicht über den Q-Stoff, die der Synopse vorangestellt ist), und mit dem entsprechenden gemeinsamen Stichwort in der Mitte der ausführlichen Zitation abgedruckt. Ein sehr nützliches Arbeitsinstrument!

3. **Schürmann,** Heinz – **Wanke,** Joachim: **Die exegetische Seminararbeit.** Arbeitsanweisungen für Seminarteilnehmer – Die wichtigsten Hilfsmittel für das Studium des Neuen Testaments. – Leipzig: St. Benno-Verlag $^{5}$1976. 44 S. kart.

Schürmanns bewährte „Anweisungen" liegen nun in fünfter, überarbeiteter und erweiterter Auflage vor mit der nützlichen

Übersicht über die „Hilfsmittel" von J. Wanke. Seminare können durch Aushändigung des Heftes nach wie vor „von zeitraubenden technischen Unterweisungen" entlastet werden.

4. **Conzelmann,** Hans / **Lindemann,** Andreas: **Arbeitsbuch zum Neuen Testament.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeneck) (1975). XVI, 440 S. (Uni-Taschenbücher 52). kart. DM 22.80

Das Taschen-Arbeitsbuch vereinigt fünf bzw. sechs Komplexe, die man vereinigt anzutreffen nicht gewohnt ist: Methodenlehre, Neutestamentliche Zeitgeschichte – die Umwelt des Urchristentums, Übersicht über die neutestamentlichen Schriften, Jesus von Nazareth, Geschichte des Urchristentums. Die Anlage als Arbeitsbuch für den Anfänger, der sich in Eigenstudium durch das Ganze der Exegese hindurchfinden, und für den Examenskandidaten, der das im Studium Erlernte anwendend erproben möchte, kann durchaus als gelungen gelten. Die knappen Darlegungen, denen ausgewählte Literaturhinweise voranstehen, münden häufig in Lektüre- und Arbeitsvorschläge.

Die Methodenlehre (in der Abfolge Textkritik, Darstellung der literarischen [Groß-]Gattungen, dann Einzelmethoden: Literarkritik, Formgeschichte, redaktionsgeschichtliche Methode, Literarkritik außerhalb der Evangelien, kleine Formen außerhalb der Evangelien) ist leider nicht systematisch reflektiert und dargestellt, eher als traditionelle Darstellung ausgefallen, die hinter dem Stand gegenwärtiger methodologischer Diskussion zurückbleibt. Auch bei zahlreichen Sachinformationen (z. B. § 49 zu den Kindheitsgeschichten Mt 1–2; Lk 1–2) bleiben viele Desiderate (z. B. der Information über religionsgeschichtl. Vergleichstexte aus AT und frühjüdischer Literatur), und die exegetisch-historische Beurteilung vieler Stoffe (z. B. der Passion Jesu) kann kaum auf allgemeinere Zustimmung rechnen. So bleibt ein zwiespältiger Eindruck, und man wird hoffen, daß die Beschäftigung mit dem Arbeitsbuch über seine Positionen hinausführen wird.

5. **Adam,** Gottfried/**Kaiser,** Otto/**Kümmel,** Werner Georg: **Einführung in die exegetischen Methoden.** – München/Mainz: Kaiser/Grünewald $^{5}$1975. 128 S. (studium theologie 1). kart. DM 12.80

Die fünfte Auflage der „Einführung" bietet die überarbeiteten Beiträge in „alleiniger Verantwortung" der einzelnen Autoren. Eine Einführung in die Methoden bietet ausführlicher nur O. Kaiser. Da kein einheitliches Methodenkonzept erarbeitet ist, wird man dem Studenten lieber andere Methodenhandbücher empfehlen (z. B. J. Schreiners Sammelband).

6. **Berger,** Klaus: **Exegese des Neuen Testaments.** – Heidelberg: Quelle und Meyer 1977. 288 S. (Uni-Taschenbücher 658) kart. DM 16.80

Das jüngst erschienene Taschen-Arbeitsbuch hat nach Intention des Vf. das Ziel, „Impulse aus Nachbardisziplinen der Theologie kritisch für konkrete Exegese des Neuen Testamens zu verarbeiten" (dazu: „Auswertung von rund 1600 Titeln aus der neueren — vor allem außertheologischen – Diskussion") (S. 5); es ist eine wichtige Ergänzung vorhandener Methodenhandbücher sowohl wegen einer erheblichen Erweiterung des exegetisch-methodologischen Potentials als auch wegen der kritischen Anstöße zur Revision traditioneller Methodik — mit vielen überzeugenden, diskussionswürdigen und auch kritikbedürftigen methodischen Erörterungen, Anweisungen und Arbeitsbeispielen. Neben Einführung (§ 1) und Schlußwort (§ 39) sind in 9 Kapiteln (37 §§) behandelt: Textlinguistik (mit erhellenden Ausführungen zu Textkohärenz, Gliederungsmerkmalen, literarkritischen Fragen), Bestimmung der literarischen Form (u. a. Satzformen, rhetorische Formen, Argumentationsformen), Text und Mitteilungsgeschehen (historische Rezeptionskritik), Gattungsbestimmung (wirkungsgeschichtlicher Ansatz), Erforschung von semantischen Feldern, Überlieferungskritik, religionsgeschichtlicher Vergleich, Redaktionskritik, soziologische Fragen, wirkungsgeschichtliche Hermeneutik.

Der Leser ist mit einem neuen, weiterführenden methodologischen Konzept konfrontiert, das im Schlußwort zusammenfassend so ist: „1. Ihre Einheit finden die vorgeschlagenen Wege vom Text zur Auslegung in einem hermeneutischen Konzept. Denn Entstehung und jede weitere Rezeption des Textes werden unter analogen Kategorien begriffen: Schon die Bildung von Traditionen selbst ist Verknüpfen und Übersetzen auf einer neuen Ebene, und bei Entstehung und Rezeption kann man ausgehen vom Eingebundesein des sprachlichen Vorgangs in sprachliche Formen und semantische Felder, von der wesentlichen Bedeutung des Interesses und der grundsätzlich soziologischen Dimension des Vorgangs. Bildung von Traditionen wie Verstehen ist zur Reflexion gebrachte Teilhabe an gemeinsamer Geschichte. Text und Rezeption gehören immer zusammen. 2. Entsprechend kann auch schon die älteste Formung christlicher Traditionen als Wirkungsgeschichte begriffen werden, und zwar als ‚Wirkung Jesu', als Aufnahme seines Anspruchs. Wenn diese Aufnahme gelingt, werden offenbar stets die äußersten Möglichkeiten, die der Spielraum jeweils bietet, für das engagierte Handeln genutzt. 3. Wirkungsgeschichte umgeht per se sowohl die Gefahren des Historismus wie auch die Aporien der Rede von der zeitlosen Sache, da Fortwirken und Aufnahme des Anspruchs Jesu historisch kontingentes Geschehen sind, das gleichwohl per se nur als Kontinuität bestehen kann" (268 f).

7. **Wink,** Walter: **Bibelauslegung als Interaktion.** Über die Grenzen historisch-kritischer Methode. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1976). 84 S. (Urban-Taschenbücher 622), kart. DM 10.00

Die Übersetzung aus dem Amerikanischen (original: 1973) enthält neben einer Bankrotterklärung der „historischen Bibelkritik" (Gründe: sie wurde der Intention der Texte nicht gerecht; von der Ideologie des Objektivismus wurde sie zu einem falschen Bewußtsein getrieben; Opfer einer Form technologischer Ideologie; keine Bedeutsamkeit der Ergebnisse für die Existenz der Gemeinschaft; veralteter Kontext), den Vorschlag eines „neuen Denkrasters für die biblische Forschung" (mit wissenssoziologischen und psychoanalytischen Ansätzen) in der Form einer „Gemeinschafts-Exegese", die den Text zu den Symbolen in Beziehung setzt, die unser Leben am stärksten prägen (Beispielexegese zu Mk 2,1–12 parr). Ein „Nachwort" von Gerhard Marcel Martin stellt Winks diskussionswürdigen Ansatz in den Kontext der „Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese im Rahmen protestantischer Theologie heute", wie sie von Peter Stuhlmacher (Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975) beschrieben wurden. Daß das Anliegen der Exegese „nicht auf der Ebene unseres Professionalismus, sondern unserer Humanität" (61) gehört, verficht Wink engagiert – und mit Recht! Gewünscht hätte ich mir, daß die ekklesiologische Relevanz der „Gemeinschafts-Exegese" deutlicher thematisiert worden wäre.

Frankfurt/M. Rudolf Pesch

**Pesch,** Rudolf und **Kratz,** Reinhard: **So liest man synoptisch.** Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Bd II, Wundergeschichten Teil 1: Exorzismen, Heilungen, Totenerweckungen. / Bd III, Wundergeschichten Teil 2: Rettungswunder, Geschenkwunder, Normenwunder, Fernheilungen. – (beide Bde) Frankfurt/M.: Knecht (1976). 101 S./99 S. kart. je Bd DM 15.80

Der „Kommentar für ein intensives und genaues Studium der synoptischen Evangelien" (vgl. Teilband I 1975, Vorwort), der „in angemessenem Abstand" durch „Kommentarbände zu Gleichnissen, Wundergeschichten und der Passionsgeschichte" weitergeführt werden soll, ist von den Vf. gedacht und konzipiert als „eine Hilfe für die synoptische Lektüre, wie sie in Schule, theologischer Erwachsenenbildung, Hochschule und interessiertem Privatstudium betrieben wird" (ebda). In der „Einführung zur Benutzung des Kommentars" (Teilband I, 9–13) wird der Adressatenkreis noch einmal näher umschrieben (9), das Problem der Synopsen kurz gestreift – dem Kommentar liegt die Patmos-Synopse zugrunde (10) – und in 9 „Anweisungen" (10f) der Benutzer auf ein „bewährtes und gewinnbringendes Verfahren" für das Studium der synoptischen Schriften verwiesen, bei dem – wie heute fast durchweg üblich – die Zweiquellenhypothese vorausgesetzt wird (12).

Während Teilband I die Texte Mk 1,1–3,6 und Parallelen „linear" entsprechend dem Aufbau der Mk-Vorlage behandelt, versuchen die beiden hier vorzustellenden Teilbände II und III systematisierend die Erzählgattung „Wundergeschichten" zu behandeln; jedoch wird auch hier die „Reihenfolge des Markusfadens" beibehalten (II, 11). Die Vf. unterscheiden 7 Arten von Wunderberichten: in Teilband II die Vertreibung von Dämonen (Exorzismen), die Heilung von Krankheiten (Heilungen), die Erweckung von Toten (Totenerweckungen); sodann in Teilband III die Rettung aus Not (Rettungswunder), die Bereitstellung von Lebensmittel (Geschenkwunder), die beglaubigende Sanktion neuer Normen (Normenwunder) und die Überwindung der Ferne (Fernheilungen). Hier stellt sich die Frage, ob die zwei „Normenwunder" (Mk 2,1–12 parr – bereits in Teilband I behandelt – und Mk 3,1–6 parr) und die zwei „Fernheilungen" (Mk 7,24–30 par – bei Lk fehlt dieser Bericht – und Lk 7,1–10/Mt 8,5–13 – der einzige wirkliche Wunder„bericht" aus der Spruchquelle –) nicht richtiger als Untergruppen der „Heilungen" zu

behandeln wären, da es sich auch bei ihnen um eine Heilung von einer Krankheit handelt, allerdings mit einer gewissen Akzentverschiebung.

Das jedem Teilband vorangestellte Abkürzungsverzeichnis beschränkt sich erfreulicherweise auf eine geringe Zahl von Abkürzungen; der Gebrauch des Kommentars wird dadurch wesentlich erleichtert. Die wenigen Literaturhinweise am Ende jedes Teilbandes haben nicht zuletzt eine pädagogische Absicht (vgl. auch die fast allen Kommentierungen unter didaktischen Gesichtspunkten hinzugefügten „Aufgaben"): der Benutzer soll von der Sekundärliteratur weg- und zum Text selbst hingeführt werden, um dadurch die „heute unbestrittene" Erfahrung zu machen, „daß die Lektüre einer Synopse allein eine zureichende Einführung in die Evangelien und ein angemessenes Verständnis der Jesustradition ermöglicht" (I, 11). Schließlich ist den beiden Teilbänden über „Wundergeschichten" im Anhang ein „Motivgerüst der Wundergeschichten" beigefügt, das im Teilband III durch einen Strukturaufweis von Mk 3,1–6 (62f), Mt 12,9–14 (66f) und Lk 6,6–11 (68f) exemplarisch belegt wird.

„So liest man synoptisch" bietet zweifellos eine sehr gute Anleitung zum Studium der synoptischen Evangelien (ist es jedoch angebracht, verwandte Stücke der johanneischen Zeichen-Tradition, auch wenn diese möglicherweise auf eine den Synoptikern nahestehende Grundschrift des Joh.-Evg. zurückgehen, den „synoptischen" Aussagen beizufügen?). Nach Erscheinen des letzten Teilbandes wird ein Kommentar vorliegen, der dem engagierten Leser die Benutzung einer Synopse wesentlich erleichtert, die Überlieferungsgeschichte und den Prozeß der Weiterentwicklung deutlich macht und die redaktionelle Bearbeitung durch den jeweiligen Endredaktor als theologische Reflexion ausweist.

Natürlich können zu bestimmten Teilaspekten kritische Fragen gestellt werden (z. B.: Hätten die Summarien, da sie m. E. die ältesten Aussagen über das Tun Jesu darstellen, nicht richtiger am Anfang behandelt werden müssen? Wäre es nicht konsequent gewesen, die in Teilband I behandelten Wunderberichte in die Teilbände II und III zu übernehmen, wo sie sachlich ihren Platz haben? Ist es sinnvoll, bei der Exegese und Analyse von Material aus der „Spruchquelle" aufgrund der richtigen Erkenntnis, daß Lukas diese Quelle genauer bewahrt hat, den Leser aufzufordern, die Lektüre der Kommentierung zur Lukasfassung zuerst vorzunehmen, im Kommentarwerk selbst aber die Matthäusfassung der Lukasfassung voranzustellen?); ferner kann man auch darauf hinweisen, daß mit den weiteren Folgen des Kommentars auch eine formale und sachliche Entwicklung (Vertiefung, Präzisierung, aber auch Wiederholung) festzustellen ist. Doch beeinträchtigen solche kritischen Anmerkungen (Detailfragen mußten sowieso unberücksichtigt bleiben) keineswegs die nicht zu leugnenden Vorzüge des Kommentarwerkes. Es bleibt zu wünschen, daß ihm eine weite Verbreitung zuteil wird. Um jedoch alle von den Vf. angesprochene „Zielgruppen" zu erreichen, muß im „Vorfeld" der Exegese noch viel Kleinarbeit geleistet werden; denn „So liest man synoptisch" ist keineswegs ein anspruchsloser Kommentar.

Bochum Alexander Sand

**Jeremias,** Joachim: **Jesus und seine Botschaft.** – Stuttgart: Calwer Verlag (1976). 95 S. (Calwer Paperback) kart. DM 9.80

Das Paperback umfaßt fünf kleinere Arbeiten des emeritierten Göttinger Neutestamentlers, die in der Reihe „Calwer Hefte" (Nrn. 27, 32, 50, 62, 122) erschienen waren. Die Beiträge aus den Jahren 1956–1972, die z. T. noch anderwärts publiziert waren, sind im wesentlichen unverändert abgedruckt. Sie haben auch die früheren Überschriften: I. Das Problem des historischen Jesus; II. Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung; III. Die Bergpredigt; IV. „Das ist mein Leib ..."; V. Der Opfertod Jesu Christi. Die Themen lassen sich also ohne weiteres unter die Gesamtthematik „Jesus und seine Botschaft" subsumieren. Man kann das Buch als ein kleineres Gegenstück zum ersten Band der „Neutestamentlichen Theologie" des Vf. (1971) ansehen, das einem weiteren Leserkreis wichtige Daten der Verkündigung Jesu vorführt.

I. Die Bedeutung der ersten Abhandlung (erstmalig 1956) liegt in ihrer Auseinandersetzung mit der Kerygmatheologie. Sie kommt zu dem Ergebnis: „Wer die Verkündigung Jesu isoliert, endet beim Ebionitismus. Wer das Kerygma der Urkirche isoliert, endet beim Doketismus" (18). – II. Es handelt sich nicht um einen Forschungsbericht, sondern eine Erörterung des Vater-Unser-Gebets im Sinne der „sich realisierenden Eschatologie" (vgl. 40). Von den beiden synoptischen Fassungen des Gebets ist die lukanische die älteste. Sie stammt aus der heidenchristlichen Kirche. Der judenchristliche Bereich (Mt) hat das Gebet „aus einer Welt reicher liturgischer Schätze und vielfältiger liturgischer Gebetsübung" ausgestaltet (26). Man vermißt hier – wenigstens bei der Literaturangabe – die Berücksichtigung neuer Werke, z. B. J. Carmignac, Recherches sur le „Notre Père" (Paris 1969). – III. Die Bergpredigt ist, wie J. in Auseinandersetzung mit älteren Autoren darlegt, nicht als „Gesetz" zu deuten, mag man dieses perfektionistisch, heilspädagogisch oder interims-ethisch verstehen (47). Sie ist vielmehr „Evangelium". – IV. Hinsichtlich der Abendmahlsworte Jesu, die zum „Urgestein der Überlieferung" gerechnet werden, geht J. davon aus, daß die „semitisierende" mk Fassung älter sei als die „gräzisierte antiochenische Formel" von 1 Kor 11 (73; vgl. 90). Wahrscheinlich wird diese Auffassung künftig (gegen H. Schürmann) wieder an Boden gewinnen (vgl. die Arbeiten von R. Pesch). – V. Der letzte Beitrag geht von Hebr und 1 Petr aus. Er will über die Deutung des Todes Jesu bei Paulus und in der Urgemeinde bis zu Jesus selbst vordringen. Neben den Abendmahlsworten (Tod Jesu „für die Vielen") möchte J. die synoptischen Leidensankündigungen für Jesu eigene Deutung seines bevorstehenden Todes veranschlagen. Man dürfe die dort enthaltenen Deutungen des Leidens „nicht mit leichter Hand als Dogmatik der Urgemeinde beiseite schieben" (90). Daß die heutige – auch die katholische – Forschung die Leidensansagen nicht „mit leichter Hand" behandelt und dennoch historisch für fragwürdig hält, zeigt der Sammelband „Der Tod Jesu", hrsg. von K. Kertelge (Freiburg 1976).

Trotz möglicher Bedenken gegenüber einzelnen Positionen des gelehrten Vf. ist das Buch zu empfehlen, nicht zuletzt deswegen, weil es eine auch heute noch wissenschaftlich (d. h. historisch und theologisch) verantwortbare Schau der Botschaft Jesu in klarer Sprache vorlegt.

Bochum Gerhard Schneider

**Schlier,** Heinrich: **Das Ostergeheimnis.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1976). 76 S. (Kriterien Bd 41) kart. DM 11.–

Ein Charisma – um biblisch zu sprechen – hat Schlier wie wenige andere: die Verbindung von theologischer Wissenschaft und Meditation. Damit hängt eine weitere Gabe zusammen: klar gegliedert und zugleich in gehaltvoller, schöner Sprache schreiben zu können. Beides findet der Leser in dieser „vorösterliche(n) Besinnung" zu den folgenden drei Themen: I. Der Sinn des Kreuzes Jesu Christi. II. Karsamstag oder der abwesende Herr. III. Die Auferstehung Jesu Christi. Aus dem Inhalt des Büchleins sollen zwei bemerkenswerte Einzelheiten besonders hervorgehoben werden.

1. Daß das Ostergeheimnis „das Ereignis des Karfreitags, Karsamstags und der Ostern umfaßt" (5), ist bekannt. Was einer biblisch orientierten Soteriologie hier aber gezeigt wird, ist die Aussage der Evangelien, daß Jesu Kreuz nicht erst am Karfreitag aufgerichtet wird, sondern vielmehr „schon sein Lebensweg – ein Kreuzweg ist" (8). Hier schon nimmt er den Menschen ihr Kreuz ab, ihre Krankheiten und ihre Sünden (21f). Dieses Abnehmen und Auf-sich-Nehmen (21f. 28f. 30. 31. u. ö.) bis in die Konsequenz des Todes hinein erlöst und macht „alles und alle offenbar" (22), die Menschen (23–27) und Jesus selbst (27–30).

2. Die Ausführungen zum Karsamstag müssen den Exegeten besonders nachdenklich stimmen. Sch. hat die historische Jesusforschung im Auge und möchte zumindest auf eine Gefahr aufmerksam machen, wenn er sagt, daß es „unsere aktuelle Situation" ist, „von Ostern wieder zum Karsamstag" zurückzukehren (40). „An Karsamstag gab es für die damals Lebenden nur einen verstorbenen und vergangenen Jesus; „wir könnten auch sagen: einen bloß ‚historischen' Jesus" (38). – Aber zeigt sich im Blick „auf die Geschichte", auch „wie sie sich am Karsamstag darstellt", wirklich nur „der Sohn des Joseph" nach Joh. 6,42 (38)? Ist er nicht als „ein Mensch wie wir" (38), auch historisch schon sichtbar, mehr als wir? Und andererseits ist Jesus doch nicht nur in der Sicht des Karsamstags, sondern in alle Ewigkeit einer von uns. Er ist wirklich „ein Mensch ..., der geboren wird, um zu sterben" (38). „Forma moriendi causa nascendi est", formuliert schon Tertullian (De carne Christi 6), freilich im Blick auf die Inkarnation. Zum Sterben gehört aber das Begrabenwerden und weiter, „daß er im Grab verwest und nicht mehr, und doch wohl auch nie mehr in der Welt als Mensch erscheint" (39). Das letztere ist jedoch als Frage vom Karsamstag aus gesprochen und damit nicht eindeutig für den Leser, der die Diskussion um das leere Grab, die Erscheinungen

des Auferstandenen und seine Parusie etwas kennt. Daß Jesus lebt und somit auch Gott nicht tot ist (40), wird nicht berührt von der anderen Aussage: Weil der Leichnam verwest, ist das Grab Jesu und ebenso jedes andere Grab – leer. Allerdings ist damit die Ebene der biblischen Darstellungsweise, die Sch. voraussetzt, verlassen.

Bochum Walter Radl

**Schneider,** Gerhard: **Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium.** – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1975). 106 S. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd 74) kart. DM 14.80

Am Beispiel der lukanischen Redaktion der Parusiegleichnisse (Q-Stoffe: Lk 12,39f 41–46. 35–38; 19,12–27; 17,26–30; Markus-Stoff: Lk 21,25–33; Sondergut: Lk 18,1–8) untersucht Schneider die lukanische Parusieerwartung. Ergebnis: Lukas „profiliert" die ihm vorgegebenen Traditionen (Naherwartung trotz Parusieverzögerung) „im Sinne der Stetserwartung der plötzlich anbrechenden Parusie" (91), hält also die Naherwartung nicht aufrecht; er begründet die Notwendigkeit der Parusieverzögerung positiv mit dem Erfordernis der weltweiten Mission nach göttlichem Heilsplan; er aktualisiert die paränetischen Aspekte der Tradition; er verstärkt die Tendenz des Sondergutes zur Individualisierung der Eschatologie. Auf diese Weise ermöglicht Lukas seinen Lesern eine „den Alltag bestimmende Erwartungshaltung" (96). Verständlicherweise (aber dennoch: leider) wird auf eine traditionsgeschichtliche Einordnung der lukanischen Eschatologie verzichtet; doch gelingt es Schneider dank der Konzentration auf wenige Texte, mehr zu bieten als nur eine Einführung in das Problem des lukanischen Parusieverständnisses. Beachtlich ist insbesondere Teil III (Individualisierungstendenzen im Sondergut und bei Lukas).

Einige zweifelnde Zusatzfragen:

1. Da schon Q das Verzögerungsproblem thematisiert und paränetisch wendet, kann sich die lukanische Redaktion „durchaus auf der Linie bewegen, die in der Spruchquelle bereits vorgezeichnet war" (28, vgl. 37). Bezieht sich dieses Urteil bezüglich der Nähe von Lk zu Q – abgesehen von der paränetischen Tendenz – auch auf die Parusievorstellung? Lassen sich demgegenüber im Verhältnis Lk zu Mk „deutlichere Verschiebungen im Erwartungshorizont der Parusie ... feststellen" (93)?
2. Ist das Gericht an Jerusalem, weil es geschichtlich ist, „kein endzeitliches Ereignis" (48, vgl. 60f)? Dient die Ergänzung des Gleichnisses von den zehn Minen um das Thema der Bestrafung der Bürger wegen der Ablehnung des Thronprätendenten (Lk 19, 12.14.15a.27) der „Zurückweisung der Naherwartung" (41)? Oder hat nicht die Einleitungsfrage in V 11 Kontrast-Funktion im sachlichen Sinn: Statt des Reiches erfährt Jerusalem das Gericht Gottes? Dient nicht auch die Auslassung von Mk 13,10 in Lk 21 dieser Absicht? (Denn dadurch wahrt Lukas seine Kompositionsidee: Verfolgung der Zeugen Jesu als christusfeindliches Handeln – entsprechendes Handeln Gottes zugunsten der Christuszeugen und zum Schaden der Gegner, Gericht an Jerusalem). Der Hinweis auf die universale Mission im positiven Sinne von Mk 13,10 würde stören, weil nach Lukas die Heidenmission eben nicht auf die Zerstörung Jerusalems "folgt" (gegen 64).
3. Ist das Leidensmotiv in der Parusierede Lk 17 (V 25) ein „retardierendes Moment" (45) im Sinne der Stetserwartung oder nicht eher ein paränetisches Motiv zur Begründung der Weltdistanz der Jünger Jesu in der Zeit bis zur Parusie? (Dann wäre auch hier wie in 19,11 die Einleitungsfrage (πότε ἔρχεται) nicht als Formulierung eines lukanischen Problems zu verstehen, sondern als Reminiszenz an „damalige" Zeitvorstellungen, mit der lukanische Paränese eröffnet wird.)

Münster Karl Löning

**Zmijewski,** Josef: **Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums.** Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37. – Bonn: Hanstein 1972. XXXII, 591 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 40) brosch. DM 124.–, Lw. DM 136.–

Die als Diss. 1971 von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn angenommene Arbeit übertrifft an Gründlichkeit und Breite der Darstellung bisherige Arbeiten zur Erforschung der lukanischen Eschatologie. Zmijewski analysiert die beiden eschatologischen Reden des Lukasevangeliums mit dem Ziel, auf der Grundlage des Vergleichs von Tradition und Redaktion die typischen Elemente der lukanischen Eschatologie zu erfassen und den Standort der lukanischen Eschatologie innerhalb der Urkirche, insbesondere auch im Verhältnis zu Paulus und Johannes, zu bestimmen. Dabei geht er mit Conzelmann u. v. a. von der Einschätzung aus, daß die Eschatologie „für Lukas sowohl ein theologisches als auch ein historisches Problem von eminenter Wichtigkeit" darstelle und daß hier der Schlüssel liege zur Beantwortung der „Frage des sachlichen Zusammenhangs zwischen der Geschichtsauffassung bzw. -schreibung des Evangelisten und seiner theologischen Konzeption" (21), teilt jedoch nicht mit Vielhauer, Conzelmann, Haenchen u. a. die Meinung, Lukas habe die Eschatologie „historisieren" bzw. die Geschichte „enteschatologisieren" wollen, sondern kommt in Weiterführung der Ansätze von Flender, Wilckens, Voß und Schnackenburg zu der Auffassung, Lukas habe in relativer Unbefangenheit gegenüber den Problemen der urchristlichen Apokalyptik (Naherwartung, Parusieverzögerung; vgl. 313, 319ff, 530f) die gesamte (nachösterliche) „Geschichte als solche eschatologisch" verstanden, „insofern alles, was darin geschieht, dem auf die Erfüllung hin angelegten göttlichen Heilsplan entspricht" (321). Nicht die zeitliche, sondern die sachliche „Nähe" zum Ende, d. h. die eschatologische Bedeutsamkeit der im Spannungsverhältnis von Verheißung und Erfüllung sich ereignenden Geschehnisse, bestimme das historische und theologische Denken des Lukas. Mit dieser Zuordnung von Geschichte und Eschatologie stehe Lukas „ganz auf dem Boden der Urkirche" (566); den vielbeklagten „Bruch" gegenüber der urchristlichen Eschatologie gebe es nicht. Die lukanische Eschatologie stelle vielmehr „eine Art Synthese zwischen dem paulinischen und dem johanneischen Ansatzpunkt" (568) dar. Mit Paulus verbinde Lukas die „heilsgeschichtliche Dynamik" der Zuordnung von Heilsgegenwart und Heilszukunft, mit Johannes das Konzept der „vergegenwärtigten Eschatologie" (568ff). (Lezteres wird nur mit Einschränkungen behauptet.)

Das Hauptinteresse der Arbeit gilt indessen dem in detaillierter Einzelanalyse geführten Nachweis der „geistlichen Kontinuität" (Flender) des Lukas mit „der jeweiligen Tradition" (565), hier also mit Markus in Lk 21 und mit den Logientraditionen (Q, Sondergut) in Lk 17. In Lk 21 sieht Vf. insbesondere markinische Ansätze heilsgeschichtlichen Denkens aufgenommen (Schema Verheißung-Erfüllung, Unberechenbarkeit des Endes, Betonung der Erfordernisse der Gegenwart) und im Sinne der lukanischen „Weg"-Konzeption ausgebaut (Betonung der heilsplanmäßigen Notwendigkeit der vorausgesagten Ereignisse, die für Lukas z. T. schon in der Vergangenheit liegen – wie das Gericht an Jerusalem, das in sachlicher Parallelität zum Endgericht seine eschatologische Qualität jedoch behält). In Lk 17, einer aus verschiedenen Traditionselementen von Lukas kontaminierten Rede, liegt Übereinstimmung mit Q vor allem in der paränetischen Ausrichtung vor, während die Naherwartung abgelöst wird durch die Einführung der Redeweise von den „Tagen des Menschensohnes" (= Zeit des schon jetzt im Himmel erhöhten Jesus, also nach Z. weder auf die Erdentage Jesu noch auf die Zeit nach der Parusie zu beziehen), die für die Jünger eine eigene heilsgeschichtliche Zeitphase ausmachen (Christusnachfolge im Spannungsverhältnis von Leiden und Verherrlichung, Ethik der Bewährung und der Vorbereitung auf den „Tag des Menschensohnes"). Zum gegenseitigen Verhältnis der beiden lukanischen Eschatologiereden ergibt sich: Beide Reden zeigen das „gleiche eschatologische Grundverständnis" (559), jedoch in unterschiedlicher Akzentuierung: „In Lk 21 kommt das eschatologische Thema mehr unter dem allgemein-heilsgeschichtlichen Aspekt zur Sprache, in Lk 17 dagegen mehr unter dem besonderen Aspekt der Gemeinde bzw. Jüngerschaft" (556).

Der ungewöhnliche Umfang der Arbeit erklärt sich z. T. aus der mit schulmäßiger Präzision durchgeführten methodenorientierten Analyse der einzelnen Abschnitte der beiden Reden, z. T. aber auch aus einer durchaus vermeidbaren Tendenz zur Breite und zur inhaltlichen Dublettenbildung. Eine Straffung um mindestens ein Drittel wäre ohne Substanzverlust möglich gewesen. Die Benutzbarkeit der Arbeit ist allerdings dank der ausführlichen Gliederung und der Register nicht beeinträchtigt.

Die Analysen sind generell sauber gearbeitet; allerdings ist die Abgrenzung der einzelnen Arbeitsschritte im Bereich der Analyse von Lk 17 nicht überall klar. Insgesamt liegt aber in der Einzelanalyse die unbestreitbare Stärke und das Verdienst der Arbeit, während man sich in der theologischen Verarbeitung der Ergebnisse ein stärkeres hermeneutisches Problembewußtsein hätte wünschen können. Vf. setzt allzu forsch auf das Prinzip der „geistlichen Kontinuität" unter Hinweis auf die Zählebigkeit eschatologischer Motive (vgl. z. B. 566 zur Rezeption von Q) bzw. unter Anwendung lediglich quantifizierender Vergleichskriterien („... daß Lukas den Ansatz des Paulus nicht aufgegeben hat, sondern seinen Weg weitergegangen ist. Mag er auch die zeitliche Naherwartung ganz zurückdrängen und den heilsgeschichtlichen Ab-

lauf in seinen einzelnen Phasen noch stärker zur Geltung bringen als Paulus, so teilt er doch mit diesem die Überzeugung, daß mit Christus ... bereits die Zeit der Erfüllung angebrochen ist...", 569; Hervorhebungen des Rezensenten). Wenn Z. unter Berufung auf motivliche Übereinstimmungen zwischen Q und Lukas zu dem Ergebnis kommt, Lukas teile mit Q „das eschatologische Grundverständnis" (534), so muß dabei die Disparatheit der jeweiligen „Sitze im Leben" aus der Bewertung des Befundes ausgeblendet bleiben, damit die These stimmt. Von den neueren Arbeiten zur Redaktion der Logienquelle hat Z. die von Lührmann und Hoffmann noch berücksichtigen können; von einer gründlichen Auseinandersetzung kann jedoch nicht die Rede sein, wo in der hier beschriebenen Weise bezüglich des Verhältnisses des Lukas zur Eschatologie von Q in demselben Sinn „geistliche Kontinuität" behauptet wird, wie dies (mit Flender) bezüglich der Rezeption der markinischen Eschatologie mit mehr Recht geschieht (vgl. 535). Hat Lukas nicht vor allem deswegen Q so sparsam redigieren können, weil bereits hier die ihn interessierende paränetische Akzentuierung vorgezeichnet war? Und muß man nicht im übrigen davon ausgehen, daß Lukas den gesamten Bestand der Q-Überlieferung durch die unmißverständliche vorösterliche Datierung in der Komposition seines Doppelwerkes auf seine Weise relativiert, was sich selbstverständlich auch hinsichtlich der eschatologischen Aussagen als stillschweigende Neuinterpretation auswirkt?

Bezüglich der Kontinuität zwischen paulinischer und lukanischer Eschatologie dürfte Vf. dagegen in der Sache prinzipiell Recht haben, wenngleich der Aufweis als solcher die Vertreter der gegenteiligen Forschungsmeinung kaum zu einer positiven Beurteilung des Lukas wird bringen können. Der Vorwurf der „frühkatholischen" Heiligsprechung der Geschichte durch Lukas wird weder formal dadurch bereinigt, daß Lukas näher an Paulus herangerückt wird, noch inhaltlich dadurch, daß man statt von Historisierung der Eschatologie von Eschatologisierung der Historie durch Lukas spricht (was Z. nicht tut, aber nahelegt). Das Problem des sachlichen Zusammenhangs von Geschichte und Eschatologie ist doch wohl zunächst das hermeneutische Problem der von der dialektischen Theologie beeinflußten Exegese und kaum auf innerneutestamentlichem Terrain allein zu bewältigen. Die Arbeit hätte unvergleichlich größere Relevanz gewonnen, wenn diese Aspekte, die einer angemessenen Beurteilung des traditionsgeschichtlichen Ortes des „heilsgeschichtlichen" Denkens des Lukas im Wege standen und noch im Wege stehen, mit entsprechender Gründlichkeit aufgearbeitet worden wären.

Münster Karl Löning

**Rasco,** Emilio, S. J.: **La Teologia de Lucas.** Origen, Desarrollo, Orientaciones. – Roma: Università Gregoriana Editrice 1976. XL, 195 S. (Analecta Gregoriana Vol. 201. Series Facultatis Theologicae: Sectio A, n. 21) kart. Lit. 7000.–

Seit über zwei Jahrzehnten hat E. Rasco den Lukasschriften sein besonderes Interesse zugewendet. Schon seine Licentiatsarbeit war der Theologie des Lukas gewidmet (Towards a Theology of the Third Gospel, Jesuit Seminary, Toronto 1954/55). Nun hat er eine neue Studie zur Theologie des Doppelwerkes vorgelegt. Sie umfaßt im wesentlichen zwei Teile, die nach der Auffassung des Autors schwer voneinander zu trennen wären.

Der erste Teil (1–92) bietet einen Überblick über die Entstehung, Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der lukanischen Theologie, deren Werdegang nach R.s Meinung bisher nicht mit genügender Präzision dargestellt worden ist.

R. bespricht einleitend Entwicklung und neue Perspektiven der synoptischen Exegese (3–14). Dann folgt der Literaturbericht über die Entstehung und Formulierung der lukanischen Theologie sowie über verschiedene Reaktionen darauf (14–92). Nach kurzer Erwähnung von Tendenz- und Quellenkritik (17f) werden Arbeiten vorgestellt, die die Lukas-Theologie vorbereiteten, darunter „The Beginnings of Christianity" (18–20). Als weitere Wegbereiter finden u. a. M. Dibelius und W. Hillmann Erwähnung (20–25). Unter den Stichworten „Theologie des Protolukas" und „Heilsgeschichte" folgen V. Taylor, H. von Baer, O. Cullmann und H.-D. Wendland (25–28). Dann kommt R. auf P. Vielhauer zu sprechen, der 1950 mit seinem Artikel „Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte" das Problem gestellt und den Funken in den schon bereitliegenden Zündstoff geworfen habe (28–31). Ausführlich befaßt er sich mit H. Conzelmann (31–41), dann mit Autoren, die entweder neben Conzelmann und ohne direkte Bezugnahme auf ihn Elemente einer lukanischen Theologie vortrugen oder seiner Konzeption wenigstens zum Teil zustimmten, u. a. E. Lohse, M. Goguel, P. Schubert, E. Haenchen, J. C. O'Neill, U. Wilckens, S. Schulz (41–53). Anschließend bespricht R. Werke und Autoren, die von der Konzeption Conzelmanns weniger berührt waren (53–57), und Kritiker seiner Auffassung, darunter U. Luck, W. C. Robinson, H. Flender (57–68). Den Literaturbericht beschließt ein Abschnitt über Arbeiten zum lukanischen Doppelwerk, die nach R.s Urteil besondere Beachtung verdienen: W. Ott, G. Lohfink, R. Pesch, G. Schneider, V. Taylor, H. Schürmann, I. H. Marshall, E. E. Ellis, J.-D. Kaestli, J. Zmijewski (68–92).

Im 2. Teil sind einige ausgewählte Themen behandelt, denen eine Schlüsselstellung für das Verständnis des Doppelwerks zukommt (95–182).

Es sind dies das Problem von Tradition und Redaktion (98–114), die Struktur des lukanischen Doppelwerks (114–125), die Person und soteriologische Bedeutung Jesu (126–137), das Verhältnis Jesu zum Geist und zur Kirche (138–147), sowie die Themen: Lukas und Paulus, Geschichte, Heilsgeschichte und Eschatologie (147–172).

R.s Ausgangsbasis bildet eine umfassende Vertrautheit mit der Lukas-Forschung, die während der letzten Jahrzehnte in verschiedenen Sprachräumen geleistet wurde. Von daher kommt Vf. zu einer maßvollen Beurteilung der aufgeworfenen Probleme. Meist geht er so vor, daß er überspitzten und einseitigen Thesen einzelner Forscher die ausgewogeneren Ergebnisse anderer Exegeten entgegenstellt. Manchmal kann er dafür auf eigene frühere Veröffentlichungen zurückgreifen. R. nimmt nicht in Anspruch, auf dem Feld der lukanischen Theologie zu spektakulären Entdeckungen gelangt zu sein. Solche würden ihn höchstens mit Mißtrauen gegen die Richtigkeit seiner Einsichten erfüllen. In dieser Auffassung bestärkt ihn, daß auch Lukas selbst nicht versucht habe, sensationell zu sein (XIf).

Beim Verhältnis von Tradition und Redaktion legt R. besonderen Wert darauf, den traditionellen Charakter eines Textelements nicht vorschnell zu bestreiten: Mit dem Nachweis lukanischer Redaktion seien nicht von selbst Quellen, Traditionen oder Vorlagen ausgeschlossen (110, vgl. 113).

Bei der Erörterung der Struktur des lukanischen Doppelwerks befaßt sich R. ausführlich mit dem „Reisebericht". Hier gibt er sich mit dessen üblicher Abgrenzung nicht zufrieden; theologisch betrachtet, ende die Reise nicht in Jerusalem oder im Tempel. Er pflichtet P. Schubert und J. G. Davies bei, nach denen der Lk 9,31 angekündigte ἔξοδος Jesu noch die Himmelfahrt einschließe (119). R. stützt diese Ansicht, indem er das über den Reisebericht hinausgehende Vorkommen des Wortes πορεύεσθαι im Doppelwerk untersucht (120–122).

Das gleiche Verbum wird ihm nochmals wichtig im Zusammenhang der Heilsbedeutung des Todes Jesu. In den einen Weg Jesu, das eine πορεύεσθαι, das sein ganzes Wirken umfasse, müsse man die Vergebung der Sünden einschließen, welche im 3. Evangelium in besonderer Weise unterstrichen und in den Petrusreden der Apg erwähnt werde. Die Verzeihung, die Jesus seinen Henkern gewähre (die Echtheit von Lk 23,34 vorausgesetzt), und die Verheißung des Paradieses an den Räuber (Lk 23,43) seien wie eine plastische Darstellung des „Für unsere Sünden" anderer ntl Autoren (133). Eine allseitige Würdigung der lukanischen Aussagen müßte nicht nur zu dem schüchternen Eingeständnis führen, daß Lukas den Opferwert des Todes Jesu nicht leugne, sondern zu der Aussage, daß er ihn in einer tiefen und originellen Weise, in Ausdruck und Inhalt bejahe, auch wenn es nicht in der „theologischen Sprache" des Paulus geschehe, sondern in einer Art „theologischer Erzählung" (137).

Den christologischen Aspekt betont R. im Abschnitt „Jesus, der Geist und die Kirche". Der Auffassung der Apg als „Zeit der Kirche" setzt er die Formulierung G. Stählins entgegen: „Die Zeit der Herrschaft Christi durch den Geist" (142). Für R. legt es sich nahe, in der „vielfachen Anwesenheit des Geistes in der Kirche" eins der Motive zu sehen, die Lukas zur Abfassung der Apg führten. Lukas unterstreiche nachdrücklich die Funktion der Kirche und ihrer Apostel, nicht als etwas Selbständiges, sondern dem Herrn und seinem Geist unterstellt. Um die Präsenz der eschatologischen Gabe par excellence zu unterstreichen, behalte er die eschatologische Spannung bei, welche die erste Botschaft Jesu enthielt (146f).

Bei der Erörterung des Verhältnisses des Lukas zu Paulus betont R. die Verschiedenheit der Perspektiven, der Interessen, der Absichten, der historischen und kirchlichen Situation. Er zitiert zustimmend das Fazit, das Haenchen zieht: „... daß jener wirkliche Paulus, den seine Schüler wie seine Widersacher kannten, durch einen Paulus ersetzt ist, wie ihn sich eine spätere Zeit dachte..." (156, vgl. Haenchen, Apg 103). Die Frage, ob Lukas Paulusgefährte war oder nicht, läßt R. offen mit dem Hinweis, auch als Begleiter müsse er nicht notwendig die gleichen theologischen Ansichten wie Paulus vertreten haben.

Den von manchen Autoren herausgestellten Gegensatz zwischen der existentiellen Eschatologie des Paulus und der sozusagen weltlichen Heilsgeschichte, die man Lukas zuschreibe, läßt R. nicht gelten. Auf neuere Studien gestützt, zeigt er, daß weder bei Paulus ein heilsgeschichtlicher Horizont fehle, noch Lukas einem existentiellen

Verständnis der Eschatologie verschlossen sei, wenn man nur eine richtige Beziehung zwischen Eschatologie und Geschichte herstelle (157). Lukas habe die existentielle und eschatologische Spannung nicht unterdrückt. Den Aspekt der Naherwartung (escatologia inminente) habe Lukas gelegentlich verstärkt oder von sich aus eingeführt (168).

Der Schluß des Buches enthält in der Hauptsache einen kurzgefaßten Überblick über die jüngsten Wandlungen in der lukanischen Exegese (173–181). Anschließend wird das Doppelwerk mit einem „Gipfel" verglichen, der den Ausblick auf verschiedene „Berghänge" eröffne: Jesus auf der einen, Paulus auf der anderen Seite. Die Befassung mit der lukanischen Theologie wird von R. als eine nicht abschließbare Aufgabe charakterisiert (181f).

Ein fertiges System der lukanischen Theologie will R. nicht bieten, vielmehr deren manchmal aufregende Entstehung und Entfaltung in Position und Gegenposition skizzieren. Naturgemäß tritt dabei der Autor R. hinter die von ihm zitierten Autoren des 20. Jh.s und erst recht hinter den Autor Lukas zurück. Das bedeutet nicht, daß er als Referent unbeteiligt bliebe. Er bezieht festumrissene Stellungen – was ihn nicht hindert, entgegengesetzte Positionen objektiv, unter Würdigung ihrer positiven Aspekte wie auch ihres Vorverständnisses darzustellen.

Man kann sich fragen, ob R. nicht wie manche der von ihm besprochenen Autoren einzelne Beobachtungen überbewertet. Z. B.: Da πορεύεσθαι lukanisches Vorzugswort und sein Vorkommen über das ganze lukanische Doppelwerk verteilt ist, scheint es weiterer Überprüfung bedürftig, ob die wenigen Stellen in Lk 21–24; Apg 1, wo das Wort mit Bezug auf Jesus gebraucht wird, soviel Gewicht für die Abgrenzung des „Reiseberichts" haben.

Kleinere Versehen sind nicht ganz selten (schon der 1. Satz der Einleitung beginnt mit einem solchen); meist sind sie aber vom Leser ohne große Mühe zu korrigieren. S. 145, Z. 13 muß es inclinación (statt inceinación) heißen, S. 181, Z. 18 bipolar (statt bilopar). Manche Zitate erscheinen übermäßig ausführlich, z. B. S. 107/8 und 164. Zur Heilsbedeutung des Todes Christi wäre jetzt auch heranzuziehen: R. Glöckner, Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas, Mainz o. J., hier 155–201.

Bad Honnef Ernst Nellessen

**Baumgarten,** Jörg: **Paulus und die Apokalyptik.** Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1975. IX, 269 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd 44) Lw. DM 45.–

Welchen Platz Apokalyptik in der Theologie des Paulus und des Urchristentums einnimmt, das ist eine Frage, an der sich schon einmal um 1900 die Geister schieden und über die seit mehr als einem Jahrzehnt erneut lebhaft gestritten wird. Für Ernst Käsemann ist Apokalyptik die „Mutter der christlichen Theologie", und Theologie und Wirken des Paulus können nach seiner Meinung nur von der Apokalyptik her zutreffend erfaßt werden. Demgegenüber sieht Rudolf Bultmann in der „Neu-Interpretation der Apokalyptik" „aus dem Selbstverständnis als des begnadeten Sünders" heraus „die eigentliche Tat des Paulus", und das bedeute, „die Theologie und das Geschichtsbild des Paulus stamm(t)en nicht aus der Apokalyptik, sondern aus der Anthropologie" (Exegetica, 480f). Jürgen Moltmann schließlich nimmt Käsemanns exegetische Position systematisch-theologisch auf mit der These: „Ohne Apokalyptik bleibt theologische Eschatologie stecken in der Völkergeschichte der Menschen oder in der Existenzgeschichte des Einzelnen" (zitiert von Baumgarten, S. 1). Auf diesem Hintergrund ist B.s Buch zu sehen. Es entstand aus einer von Erich Gräßer angeregten und betreuten Untersuchung, die 1972/73 unter dem Titel „Studien zur Tradition und Interpretation urchristlicher Apokalyptik bei Paulus" in Bochum als Diss. angenommen wurde. Für den Druck hat B. sie überarbeitet (leider ohne neuere Literatur zu berücksichtigen) und gekürzt (zum Glück, da B. in fataler Weise zur Redundanz neigt).

B. will herausfinden, ob sich Moltmanns These „exegetisch verifizieren" läßt (1), wie es also in der Kontroverse zwischen Käsemann und Bultmann, „die man – etwas grob – auf die schlagwortartige Alternative ‚Kosmologie oder Anthropologie' gebracht" habe (2), mit Käsemanns exegetischer Position steht. Um dieses Ziel zu erreichen, soll einmal „allein das Wesen der urchristlichen Apokalyptik näher bestimmt werden" (2), soweit sie in den „zweifelsfrei echten Paulinen" (2 Anm. 15) überliefert ist; dann soll zwischen „vorpaulinischer Tradition und paulinischer Interpretation" unterschieden werden (3), um „dem Verständnis von Tradition und Interpretation urchristlicher Apokalyptik bei Paulus umfassend nahezukommen" (58).

Teil „I. Zum Verhältnis spätisraelitischer und urchristlicher Apokalyptik" (§§ 2–6, S. 9–53) enthält relativ ausführliche „Voruntersuchungen" (55). Angesichts der Komplexität des „Phänomens" Apokalyptik will B. „auf eine griffige Definition von Apokalyptik von vornherein verzichten" und nur die „beschränkte Synonymität von urchristlicher Apokalyptik und futurischer Eschatologie" als „Arbeitshypothese" zugrundelegen (16). Die gegenwärtige Forschungssituation meint B. durch langatmiges Referieren der Positionen von Philipp Vielhauer und Käsemann sowie durch Hinweise auf einen Aufsatz von Jürgen Becker, auf die „sog. ‚Sätze heiligen Rechtes'" und auf „Apokalyptik und Paränese" verdeutlicht zu haben. Was die jeweiligen Trägerkreise betrifft, so warnt B. bei der spätisraelitischen Apokalyptik davor, diese Frage „allzu einlinig und glatt zu beantworten" (42). Bei der urchristlichen Apokalyptik hingegen gelten ihm trotz fehlender Belege „die urchristlichen Propheten ... mit größter Wahrscheinlichkeit als Träger" (49); dabei sei neben dem palästinischen Judenchristentum „das hellenistische Judenchristentum, konkret der sog. Kreis der Hellenisten um Stephanus" wesentlich (43). In kühner Auswertung der entsprechenden Acta-Stellen gelangt B. zu der „Annahme ..., daß der Begriff der προφῆται ursprünglich auf einen Kreis hellenistischer Judenchristen beschränkt war", eben den „Stephanus-Kreis"; dieser sei „ein größerer Kreis ... urchristlicher Propheten" gewesen. „Über den Inhalt dieser Prophetie ... (sei) nichts mehr auszumachen"; man dürfe „deshalb (sic!!!) vermuten ..., daß Paulus einen Teil seiner ... gesetzesfreien Apokalyptik-Interpretation den ‚Hellenisten' verdankt" (53).

Nach derartigen Vorentscheidungen geht B. im Hauptteil seines Buches („II. Themenkreise und Funktion urchristlicher Apokalyptik bei Paulus", 55–226) ins Detail. Er orientiert sich dabei an „Themenkreisen" (57): „§ 7 Die Zukunftserwartung als Parusie- und Gerichtserwartung" (55–110); „§ 8 Tod, Auferweckung und ewiges Leben" (111–130); „§ 9 Erhöhung und Entrückung" (131–146); „§ 10 Angelologie, Dämonologie, Satanologie" (147–158); „§ 11 Schöpfung und Kosmos" (159–179); „§ 12 Das paulinische Zeitverständnis" (180–197); „§ 13 Enthusiasmus und Naherwartung" (198–226). Die „Schwerpunkte" sollen auf den §§ 7.11.13 liegen (57), also auf Eschatologie und Kosmologie. Im einzelnen sollen „anhand ausgewählter exemplarischer Texte die wesentlichen Kriterien für die kritische [von mir hervorgehoben] Rezeption apokalyptischer Tradition gewonnen werden" (57). Solche „kritische Rezeption" entdeckt B. dann bei seiner „differenzierten Bewältigung der verschiedenen Themenkreise" (58) auf Schritt und Tritt, unter anderem auch durch die Beachtung der jeweiligen konkreten Situation:

Was die futurische Eschatologie betrifft, liege Paulus z. B. in 1 Thess 4,13ff „nichts an einem ... lückenlosen Parusiebild, sondern allein an der begründeten Antwort auf die konkrete Frage der Gemeinde" (97); bei dieser Antwort bildeten „christologische (V. 14a) und theologische (V. 14b) Basis, ekklesiologischer Horizont und die paränetische Funktion des Trostes ... die wesentlichsten Elemente der reduzierenden und konkretisierenden Interpretation apokalyptischer Tradition durch Paulus" (98). Auch in 1 Kor 15,20–28 habe Paulus „kein Interesse an einer eschatologischen – oder gar apokalyptischen – ‚Dogmatik' im Sinne eines ... ‚Fahrplans'", sondern er benutze „gnostische und apokalyptische Motive, um die gegnerische These ... zu widerlegen" (105). Wegen der „veränderten Situation" spiele „das Parusie-Motiv ... eine untergeordnete Rolle" und das „Gerichts-Motiv" habe keinen „entscheidenden Stellenwert" (99). Insgesamt sei bei den „Auferweckungsaussagen" „die gegenüber der Apokalyptik radikalisierte Theozentrik ... festzuhalten" (129); außerdem dienten sie in „Apologie und Lehre" als „Interpretamente von Theo-logie und Christologie" (130). – Während „Erhöhung und Entrückung" in der apokalyptischen Literatur „einen erstaunlich weiten Raum" einnähmen, erwähnte Paulus sie kaum, die Erhöhung „allein unter christologischem Gesichtspunkt" (131), die Entrückung neben 1 Thess 4,17 „nur noch einmal" in 2 Kor 12,1–7a (131) und dort, „um sein Desinteresse" an ihr zu begründen (146). – Was sich an „Angelologie, Dämonologie, Satanologie" findet, seien „Relikte der Tradition ..., die Paulus offenbar aufgrund seiner Umwelt nicht ganz eliminieren konnte" (158). – Was „Schöpfung und Kosmos" angeht, rezipiere Paulus zwar in 2 Kor 5,17 und Gal 6,15 „das apokalyptische Motiv der καινὴ κτίσις", doch es werde „entkosmologisiert" und „radikal präsentisch" gefaßt (169), „indem die Neuschöpfung an Kreuz und Auferstehung sowie deren anthropologisch-ekklesiologische Kehrseite – Bekehrung und Taufe – gebunden wird" (170). In Röm 8 stehen für B. „die Erwähnung schöpfungstheologischer und kosmologischer Aussagen ganz im Dienste der Heilsgewißheit" (178). Man könne die „These wagen: Die wenigen eindeutig kosmisch-universalen Aussagen ... (seien) durchweg traditionelle Rudimente des stoischen Pantheismus und alttestamentlicher Schöpfungstheologie oder Elemente apokalyptischer Weltbilder, die Paulus durchweg anthropologisch-universal bzw. ekklesiologisch interpretiert" habe (179). Die „These J. Moltmanns" sei demnach „so nicht haltbar" (179). – Beim „paulinischen Zeitverständnis" scheitert für B. „jede vereinheitlichende ... Darstellung" desselben „am pluriformen Textbefund" (197); trotzdem stellt er fest, Paulus verstehe „die christologisch-soteriologisch gefüllte Jetztzeit als Mitte und Schlüs-

sel der Zeit" (193). – Schließlich dürfe „der Stellenwert der hinter der Zukunftserwartung als Nah-Erwartung stehenden Termin-Frage für die paulinische Theologie" nicht „überschätzt" werden (225f).

In Teil „III. Zusammenfassung" (227–243) versucht B. seine Ergebnisse in zwei Paragraphen zu bündeln („§ 14 Paulus als ‚Apokalyptiker'", 227–239; „§ 15 Der Schlüssel zum Verständnis paulinischer Apokalyptik: Kosmologie – Anthropologie – Ekklesiologie", 240–243): Apokalyptiker sei Paulus nicht gewesen, sondern er habe „durch Rückgriff und Neuinterpretation urchristlicher Apokalyptik den Glauben als Hoffnung angesichts der Weltinterpretation unter christologischem Aspekt aus(ge)legt" (239). Das „Neue der paulinischen Interpretation" komme „in der Christozentrik von Zeit und Geschichte, in der Entranszendentalisierung Gottes ... sowie die (sic!) anthropologische Ausrichtung von Gottes vergangenem, gegenwärtigem und zukünftigem Handeln zum Ausdruck" (236). Bei der Alternative „Kosmologie oder Anthropologie" sei „die Mehrdimensionalität paulinischer Interpretation (nicht) ausreichend berücksichtigt" (240). Zwar sei Kosmologie bei Paulus „ein traditionelles Rudiment", das „durchweg... anthropologisch interpretiert" werde (241), doch sei die Anthropologie immer auch ekklesiologisch verschränkt. – Das Buch hat ein Abkürzungs- (244) und Literaturverzeichnis (245–261) sowie ein Stellenregister (262–269).

Für B. ist also Käsemann exegetisch im Unrecht, Bultmann aber hat im wesentlichen recht. So gesehen ist B.s Buch nur eine aktualisierende und zur Monographie ausgeweitete Wiederholung einer alten Position. Doch das ist nicht alles, was zu diesem Buch zu sagen ist. B. hat zunächst durchaus erkannt, daß er sich mit seinem Thema einem äußerst komplizierten Gebiet zuwendet, und er scheint auch erfaßt zu haben, daß man auf diesem Gebiet nur mit gewissenhaften Analysen und sorgfältigen Distinktionen weiterkommen kann, nicht aber mit Schlagworten und Parolen. Leider ist im Buch selbst von diesen zutreffenden Einsichten nur noch wenig zu merken. Nicht nur steht B. sich durch seine unglückliche und wenig präzise Ausdrucksweise ständig selbst im Wege, sondern auch sonst läßt sein Buch manches zu wünschen übrig.

Relativ harmlos ist es noch, daß B. nach 1972 erschienene Literatur so gut wie gar nicht berücksichtigt. Zwar ist angesichts heutiger Veröffentlichungs- und Produktionsgewohnheiten Vollständigkeit in der Heranziehung und Verarbeitung von Sekundärliteratur weder wünschenswert noch möglich; trotzdem fällt es auf, wenn B. die folgenden Arbeiten nicht nennt, geschweige denn bedenkt: Georg Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen 1972; Ernst Käsemann, An die Römer, Tübingen 1973; Günter Klein, Apokalyptische Naherwartung bei Paulus, in: Neues Testament und christliche Existenz (Festschrift für H. Braun), Tübingen 1973, 241–262. Von Eichholz hätte B. vielleicht lernen können, „daß der komplexe Charakter der Übernahme von Traditionen bei Paulus nicht verkannt werden darf", so daß man sich „nicht im Entflechten von Tradition und Interpretation erschöpfen" kann, vielmehr neben der „Differenziertheit der Profile" auch „die für Paulus geltenden verbindenden Elemente" zu beachten hat (Theologie, 121). B. wäre dann hoffentlich der Ausdruck „traditionelles Rudiment" (241; passim) nicht mehr so glatt aus der Feder geflossen.

Daß B. seine Interpretation von Röm 8 aufgrund von Käsemanns Kommentar korrigiert hätte, ist zu bezweifeln; immerhin hätte Käsemanns differenzierende Auslegung von Röm 8,18–30 schon für B.s Ausgangspunkt, Röm 8,19–27 begründe in drei Gedankengängen die These von Röm 8,18 (174), ein ziemliches Hindernis dargestellt, denn Käsemann bestreitet nachdrücklich, daß „hier ‚Bürgschaften' und ‚Stützen' der Heilsgewißheit angeboten" werden (Römer, 221). Unübersehbar aber hätte durch den Kommentar für B. werden müssen, daß nach Käsemanns Meinung Apokalyptik bei Paulus dort noch nicht erfaßt ist, wo man nur auf die Theologie blickt, nicht aber auch auf Wirken und Praxis des Paulus; zu Röm 11,11–15 schreibt Käsemann: „Nirgendwo tritt die Maßlosigkeit des apostolischen Sendungsbewußtseins mehr heraus, und nirgendwo erweist sich schärfer Apokalyptik als treibendes Element der paulinischen Theologie und Praxis" (Römer, 294; vgl. 224.377ff). Bei B. spielt dieser Gesichtspunkt so gut wie keine Rolle, und von Röm 11 werden nur gelegentlich Einzelstellen erwähnt (s. u.). – Kleins Aufsatz schließlich hätte B. an einem Thema zeigen können, was differenzierende Auslegung apokalyptischer Passagen bei Paulus bedeutet.

Sehr viel schwerer wiegt es schon, daß B. die Verwendung von Apokalyptik in Röm 11 schlicht nicht beachtet. Röm 11,25 gilt ihm zwar „prinzipiell" als paulinischer Beleg „für die Zukunftserwartung als Nah-Erwartung" (204), wird dann freilich sofort mit der Behauptung ausgeschieden, hinter V. 25 möge „zwar ein apokalyptisches Motiv, nicht hingegen ein Element der Zukunftserwartung als ‚Nah'-Erwartung stehen" (204 Anm. 38). An Röm 11,11ff interessiert B. einzig, daß „Kosmos" in V. 15 die „Menschen-Welt" meinen muß (162.167f). Das ist aber auch schon alles, was sich zu Röm 11 findet. Wer sich wie B. vornimmt, „dem Verständnis von Tradition und Interpretation urchristlicher Apokalyptik bei Paulus umfassend nahezukommen" (58), dem darf solche Nichtbeachtung von Röm 11 einfach nicht unterlaufen.

Bedenklicher als Literatur- und Sachlücken ist, daß B. sich nie die naheliegende Frage gestellt zu haben scheint, warum Paulus überhaupt apokalyptische Traditionen verwendet hat. Abgesehen davon, daß Käsemann und seine Schüler, aber auch Ulrich Wilckens u. a. gerade diese Frage zu beantworten versuchen, hätte sie B. die Augen dafür öffnen können, daß alleiniges Interesse am „Interpretationsmodus" (vgl. 232ff) noch nicht Verstehen impliziert.

Sowohl an die Gesamtdurchführung als auch an viele Einzelaussagen wäre noch manche Frage zu richten – so vermag der Rezensent z. B. weder in der Anordnung der „Themenkreise" im Hauptabschnitt des Buches noch in der Reihenfolge der jeweils herangezogenen „exemplarischen Texte" irgendeine Systematik zu entdecken –, aber das bereits Gesagte belegt hinreichend: B.s Buch kann nicht als ein förderlicher Beitrag zur wichtigen Frage nach der Rolle der Apokalyptik bei Paulus und im Urchristentum bezeichnet werden.

Münster Martin Rese

**Sandelin,** Karl-Gustav: **Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15.** – Åbo: Åbo Akademie 1976. XI, 263 S. (Meddelanden från stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, Nr 12) kart.

Die Hauptthese dieser Diss. an der schwedisch-sprechenden Universität Finnlands in Åbo (Turku) ist die Identifizierung der Auferstehungsleugner in 1 Kor 15 als Anhänger der dualistischen Anthropologie „der alexandrinischen Weisheitstradition", die schriftlich vor allem durch Sapientia Salomonis und Philo vertreten ist.

Nein, eigentlich ist die These des Vf.s nur, daß Paulus in 1 Kor 15 seine Gegner in dieser Weise deutete. Da wir keine anderen Quellen zur Lage in Korinth als 1 Kor 15 haben, können wir 1 Kor 15 eigentlich gar nicht hinterfragen, wie S. anfangs methodisch sauber bemerkt (5f). Im Schlußkapitel wagt er doch eine Hypothese darzustellen, die die Identifizierung der Auferstehungsleugner noch ein Stück weiter trägt: Die Tradition hinter Q könnte irgendwie mit der Denkweise der korinthischen Auferstehungsleugner verbunden werden (151ff).

Überzeugend scheint mir S. zu zeigen, wie nahe die paulinische Argumentation für die Auferstehung in 1 Kor 15 öfters an „die alexandrinische Weisheitstradition" terminologisch und gedankenmäßig herausreicht. Das ist ein wichtiger Beitrag zu einer notwendigen Neuorientierung der Paulus-Forschung weg von der Konzentration der letzten Jahrzehnte entweder auf den rabbinischen oder den gnostischen Hintergrund zu einer Besinnung auf die Verbindungen mit der hellenistischen Diaspora-Synagoge, die ja die unbestrittene Voraussetzung der paulinischen Mission war.

Leider scheint mir eine allzu systematisch-theologische Arbeitsweise (Kap. 3 und 4, „Christologie" bzw. „Anthropologie" von 1 Kor 15) die wichtigen Ergebnisse des Buches verdunkelt zu haben: Der Kampf des Heidenapostels gegen die Auferstehungsleugnung wird als ein Sonderfall seiner Auseinandersetzung mit dem Gesetz als Heilsweg aufgefaßt (z. B. 83–90). Vf. 56 allein kann diese Konstruktion nicht tragen. Vor allem bin ich nicht überzeugt davon, daß wir den Schritt von der Argumentation des Apostels in einer Art, die „der alexandrinischen Weisheit" nahe kommt zur Rekonstruktion der „Denkweise" der korinthischen Gegner auch nicht wie Paulus sie sieht so leicht tun können. Das Schlagwort vom Vf. 12 („Es gibt keine Auferstehung der Toten") muß bei dieser Rekonstruktion eine viel größere Rolle spielen. Das ist ja die einzige klare Auskunft über die Stellung der Gegner, die Paulus uns gibt. Man hat aber nicht den Eindruck, daß der Verfasser der Sap Sal oder Philon sich so ausdrücken würde.

Die weitere Diskussion in der Frage um die Identifizierung der Auferstehungsleugner in Korinth wird aber sicher nicht an diesem Beitrag vorbei kommen können.

Sala/Schweden Hans C. C. Cavallin

**Frank**, Karl Suso: **Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. X, 208 S. (Grundzüge, Bd 25) kart. DM 35.–; Mitgliedpr. DM 20.–

Um es gleich zu sagen – dem Vf. ist mit dieser Übersicht über die Geschichte des christlichen Mönchtums (im weiten Sinn!) ein vorzüglicher Wurf gelungen. Hier wird mehr als ein knapper Auszug aus dem immensen Bestand an Quellen und Zweitliteratur geboten; vielmehr entwirft F. eine durchaus eigengeprägte und kritische Synthese, die das Vergangene geschickt einordnet und hilfreiche Anregungen für die Fortgestaltung des Ordenslebens von heute und morgen gibt. Der Stoff ist in 11 Kap. gegliedert, die mit der Untersuchung über die Ursprünge des Mönchtums im christlichen Asketentum beginnen und in einem sehr bedenkenswerten Kap. über die jüngste Vergangenheit und Gegenwart des katholischen Ordenswesens enden. Hier kommen auch die parallelen Entwicklungen im heutigen Protestantismus zur Sprache. Angefügt ist ein, vermutlich zu kurz geratenes Kapitel über das Mönchtum in den orthodoxen Kirchen.

Im nachfolgenden sei versucht, einige der wichtigsten Thesen hervorzuheben. Mit dem knappen Satz: „Die Anfänge des christlichen Mönchtums stecken in der christlichen Askese" (1), grenzt F. sich energisch gegen die Bestrebungen ab, wonach das Mönchtum seine entscheidenden Anstöße und Prägungen aus außerchristlichen Quellen bezogen haben sollte. Andererseits will er das, was die vergleichende Religionswissenschaft an bleibenden Einsichten gewonnen hat, nicht mit leichter Geste abtun. Er gibt zu bedenken, was es bedeuten mußte, daß das Christentum in eine Welt eintrat, in der das asketische Ideal hohen Kurswert hatte. Nicht nur das Spätjudentum (vgl. die Therapeuten des Philon und die Mönchsgemeinde von Qumran), sondern mehr noch die ganze hellenistische Kulturwelt war angefüllt mit asketischen Impulsen. Bedürfnislosigkeit in Nahrung und Lebensstil, Bändigung der Triebe, zumal des Geschlechtstriebes, bis hin zur sexuellen Enthaltsamkeit, wurden hochgepriesen. Mit diesen von den Anhängern Platons, der Stoa, der Kyniker propagierten Idealen hatte das Christentum sich auseinanderzusetzen. Um siegreich zu bleiben, mußte es versuchen, sie durch das eigene „asketische Angebot" zu überbieten. Asketisches Leben wurde so zwar nicht zur allgemeinen Verpflichtung, wohl aber zum Hochziel des vollen Christentums. Im Sinne des bekannten Wortes im Pastor Hermae (Simil. V, 3,3) wurde „asketisches Leben zur höheren Form christlichen Lebens, der im Diesseits größeres Ansehen zuteil wurde und für das Jenseits reicherer Lohn zugesichert" war (10).

Mitten in die uns heute bewegende Diskussion um die Rolle der Frau in der Kirche führt das, was F. über die asketische Ehelosigkeit vom Gesichtspunkt der damaligen Frau her sagt. Da die christliche Botschaft gerade bei den Frauen Anklang fand, gab es bald Frauenüberschuß in den Gemeinden. Wenn man „Mischehen" vermeiden wollte, war die Ehelosigkeit der einzige Ausweg; sie dann „um des Himmelreiches willen" anzunehmen, war ein nächster Schritt. Ferner hatte die christliche Gemeinde der verheirateten Frau wenig an „gesellschaftlicher Anerkennung und offizieller Betätigungsmöglichkeit" zu bieten (11). Der einzige Weg, um zu einem bescheidenen Maß an gemeindlicher Aktivität und Anerkennung zu kommen, war das Leben in gottgeweihter Jungfräulichkeit.

Zunächst wurde die so und ähnlich motivierte Askese innerhalb der Familie gelebt. Erst im Lauf des 3. Jh.s wandelte sie sich zur eigentlich monastischen, außergemeindlichen Lebensform. Daß es zu diesem Schritt kam, hat seine besonderen Gründe, zu denen aber, wie F. zu Recht betont, nicht der Protest gegen die verweltlichte und „verstaatlichte" Kirche gehörte, da dieser Auszug schon begann, als die fatale Verbindung von Kirche und Staat noch nicht geschehen war.

Übergehen wir das Kapitel über die „Frühformen des östlichen Mönchtums" (20–34) und wenden wir uns gleich dem besonders reichen Abschnitt über die „Anfänge des Mönchtums im Abendland" zu (35–50). Bei aller Abhängigkeit vom Osten hat das westliche Mönchtum von Anfang an seine eigenen Akzente gesetzt; es ist keine „bloße Kopie des östlichen" (35). Auch im Westen, näherhin in Rom steht am Anfang der „Familienasketismus", der zumal von Frauen geübt wurde. Eine Besonderheit war, daß sich die Hocharistokratie diesen Idealen geneigt zeigte. Unter der geistlichen Leitung des Hieronymus verwandelte beispielsweise Marcella ihre Landvilla in ein Kloster, die altrömische Idylle von der vita rusticana mit dem Klostergedanken verbindend. „Der Landaufenthalt wird nun zur ‚Wüste' des östlichen Mönchtums" (37). Andere schufen sich in der Stadt selbst eine „künstliche Wüste" und eröffneten so den Typus des „Stadtklosters", der sich dann ein Jahrhundert später unter der Führung des römischen Bischofs zum „Basilikakloster" weiterentwickelte, in welchem eine Mönchsgemeinde den Dienst an einem bestimmten Gotteshaus übernahm. Ein anderer dem Westen eigener Typus war das von Eusebius von Vercelli († um 370) begründete „Klerikerkloster", welches Klerikerdienst und mönchische Lebensweise verknüpfte. Bekanntlich hat dieser Schritt seine weittragenden Folgen für die Entwicklung des priesterlichen Zölibatsgesetzes gehabt.

Dadurch, daß im Westen sich die Hocharistokratie des Mönchsgedankens annahm, erhielten die Klöster einen „aristokratischen" Zug und eine grundsätzliche Offenheit für kulturelle Bestrebungen. Und weil von Anfang an Bischöfe (Ambrosius, Eusebius, Augustinus usf.) sich um die Bildung von klösterlichen Gemeinschaften bemühten, war der Zusammenhang zwischen Mönchtum und Hierarchie gewährleistet. Das hatte zur Folge, daß im Westen das Mönchtum sich immer neu der gesamtkirchlichen Situation anpaßte. Auf der anderen Seite hat im Westen der Gedanke des eremitischen Mönchtums – trotz des hohen Lobes, das Cassian ihm gespendet hatte – sich nur schwer entfalten können.

Sehr instruktiv ist, was F. über die Anfänge des Mönchtums im gallischen Raum darlegt (42ff). Die Anstöße kamen hier aus sehr unterschiedlichen Richtungen: aus dem spanischen Asketentum um Bischof Priscillian, dem sich aristokratische Kreise in Westgallien öffneten. Bedeutendster Vertreter war Martin von Tours, der im Kloster Marmoutier eine Gruppe von eremitisch-orientierten Mönchen sammelte. Ein zweites Zentrum gallischen Mönchtums bildete sich im Rhônetal bis nach Marseille und zu den vorgelagerten Inseln (Lerins). Diese Mönche stammten zum guten Teil aus der gallo-römischen Aristokratie, die sich vor den andrängenden Germanen dorthin zurückgezogen hatte. In ihren Klöstern verbanden sich Askese, Wissenschaft und kulturelles Schaffen. Ein dritter Mönchstypus wurde von den Iro-Schotten begründet, die das Ideal der asketischen Heimatlosigkeit mitbrachten. Wenn Kolumban auch nur kurze Zeit in Gallien blieb (Luxeuil), so hinterließ er doch seine strenge Regel, die zumindest als ein Element in manche der nachfolgenden Regeln (sog. Mischregeln) einging.

Als ein Ergebnis dieser Entwicklung stellt F. zum Schluß dieses Abschnittes fest, daß mittlerweile sich ein Selbstverständnis des frühen Mönchtums bildete und von der übrigen Christenheit akzeptiert wurde, wonach echtes Christentum nur im Kloster gelebt werden kann. „Die kühnen Selbstaussagen der Christen aus vorkonstantinischer Zeit [der Christ als geistlicher Mensch und als Soldat Christ usf.] werden vom 4. Jh. an nur noch vom Mönchtum beansprucht" (48).

In welchem Maße das Ordensideal in Aufstieg und Niedergang des kirchlichen Gesamtlebens hineingebunden bleibt, zeigt der Abschnitt über „Das Kloster zwischen Revolution und Restauration" (142–174). Die 150 Jahre, die auf das Trienter Konzil folgten, brachten allenthalben ein Wiederaufleben der alten Orden und eine Vielzahl von Neugründungen. Die Erneuerung der Benediktiner ging vor allem von der Abtei St. Vanne bei Verdun und von der Mauriner-Kongregation aus. Sie leiteten die Entwicklung des Benediktiners zum gelehrten Mönch ein. Schwieriger gestaltete sich die Reform der Zisterzienser; sie führte zur Abspaltung der Trappisten. Ihr Gründer, der „Abbé tempête" de Rancé verwarf die Beschäftigung mit der Wissenschaft und verpflichtete seine Mönche wieder zur Handarbeit. Auch die Bettelorden, die in der Reformationszeit erhebliche Einbußen erlitten hatten, formierten sich im 17. Jh. neu. Aber dann begann mit der zweiten Hälfte des 18. Jh.s das Kesseltreiben gegen die Orden, das mit der Verfolgung der Jesuiten seinen Anfang nahm. Im Jahre 1773 opferte Klemens XIV. unter dem einhelligen Druck der Bourbonenhöfe die Gesellschaft Jesu. „Diese Aufhebung ist für die Geschichte des abendländischen Mönchtums als Anfang eines allgemeinen Auflösungsprozesses anzusehen" (153). Es war nicht nur die bornierte Engstirnigkeit der Aufklärung und die Habgier der Regierungen, die diesen Zusammenbruch des Ordenswesens heraufführten, vielmehr ist dafür auch „ein reiches Maß an geistlicher Auszehrung innerhalb der Ordensgemeinschaften selbst" haftbar zu machen. „Die barocke Frömmigkeit, die das geistliche Leben der Klöster bestimmte, war gegen Ende des 18. Jh.s um ihre Kraft gebracht" (ebd.). Im Urteil der Öffentlichkeit galt das Ordensleben als „tristis disciplina" und die Klöster als Versammlungen von Fanatikern und Wahnsinnigen. Überall setzten erbarmungslose Säkularisationen ein. In Italien wurden bis 1811 alle großen Klöster aufgehoben; Spanien tat 1809 ein gleiches, desgleichen Deutschland 1803 durch seinen Reichsdeputationshauptschluß.

Um so erstaunlicher ist, daß mit Beginn des 19. Jh.s der Umschwung einsetzte. 1807 ließ Napoleon die Vinzentinerinnen wieder zu; 1814 verfügte Pius VII. die Wiederherstellung der Jesuiten, die schon 1820 wieder 2000 Mitglieder zählten. So kehrten nach und nach alle alten Orden – mit mehr oder minder großen Problemen belastet – auf die Bühne des kirchlichen Lebens zurück, während für die im 17. Jh. entstandenen Gemeinschaften mit der Zeit der Restauration der eigentliche Aufschwung begann. Dazu entstand im Laufe des 19. Jh.s eine Vielzahl zumal weiblicher Genossenschaften, die dieses Jh. geradezu zur Hoch-Zeit der Klostergründungen machte. Mit Recht sagt F.: „Das mächtige Wiedererstarken des Mönchtums und Ordenswesens im 19. Jh. ist ein einmaliger Vorgang in der gesamten Kirchengeschichte gewesen" (169). Aber er verhehlt auch nicht die Schattenseiten dieses Vorganges: Man klammerte sich an die alten Formen des Ordenslebens, übernahm unter dem Druck der Restaurationszeit die früheren institutionellen Grundelemente einer monarchisch-absolutistischen Führung und unterwarf die Ordensleute einer oft kleinlichen Askese. „Die Liebe zum Detail in der Reglementierung der klösterlichen Hausordnung, der Armut, des gemeinsamen Lebens, der Beziehung zur Umwelt und der Frömmigkeit wirkte

häufig peinlich, zumal die meisten Ordensleute ihre Tätigkeit außerhalb der Ordensniederlassungen ausübten" (169).

Frankfurt/M. Heinrich Bacht

**The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian.** Greek text edited and translated by James John Rizzo. – Bruxelles: Société des Bollandistes 1976. 127 S. (Subsidia hagiographica, n° 58) kart. bfr. 500.–

Die sowohl rhetorischen als auch theologischen Qualitäten des Hagiographen Niketas aus Paphlagonien (alias Niketas David usw.) sind auch in einer früheren Probe seiner Kunst wie dieses Enkomium über den großen Kappadokier unbestreitbar. Wenn auch von seinem Lehrer und Freund Arethas wegen offenbarer Einseitigkeiten und Unvollkommenheiten kritisiert, bietet diese Rede von Niketas doch ein gutes Beispiel der byzantinisch-christlichen Panegyrik, wenn sie auch bewußt pädagogisch ist. Daß dieser Text einen pädagogisch-theologischen Zweck erfüllen will, scheint mir ganz klar. Gregor der „Theologe" tritt nämlich nicht nur als ein moralisches und religiöses Vorbild hervor, sondern seine Theologie selbst (und zwar seine trinitarische) wird als authentisch autorisierte Denkweise eines jeden, sich nach Vollkommenheit sehnenden guten Christen ziemlich ausführlich dargestellt.

Bis jetzt war diese Rede nur in einer lateinischen Übersetzung von Combefis (PG 105, 439–488) zugänglich. Der Hg. hat nun einen griechischen Text vorgelegt, der nur nach zwei zur Verfügung stehenden Paris-Manuskripten erstellt worden ist. Von diesen Manuskripten gehört das sogenannte **B** der Sammlung Mazarin und bildet vermutlich die Grundlage für die Übersetzung von Combefis. Dieses Manuskript stammt aus dem 10. Jh., also demselben wie der Verfasser, und zeigt sich als das zuverlässigere. Die Arbeit des Hg. ist also ziemlich einfach gewesen, aber die Varianten sind in den Fußnoten angegeben, zusammen mit einigen Hinweisen auf Bibelstellen und Stellen aus den Schriften Gregors.

Wie R. selber in seinen allgemeinen Anmerkungen feststellt, sind die eigentlichen Quellen für den Inhalt offenbar die eigenen Schriften Gregors gewesen, aber gerade deshalb hätte man vielleicht einige ausführlichere Kommentare über die Art und Weise, wie diese Quellen von Niketas benützt worden sind, gewünscht.

Überhaupt vermisse ich einige strikt theologische Erläuterungen. Der Text ist ja theologisch interessant. Besonders interessant ist die rhetorisch-theologische Verwendung des Ehrentitels „Theologe".

Dieser Titel, durch den in der byzantinisch-ostkirchlichen Tradition Gregor von Nazians mit Johannes dem Evangelisten gleichgestellt wird, wird erstens von Niketas nicht explizit durch irgendwelche Argumentation begründet, und zweitens doch offenbar mit der Position und Wahrheit Gregors trinitarischer Theologie identifiziert. Der Gedankengang, den man herauslesen kann, ist einfach folgender: In Gregors trinitarischer Theologie verspürt man seinen Einblick in das Mysterium der Gottheit. Ein solcher Einblick steht jedoch nur deshalb zur Verfügung, weil er durch Askese und Kontemplation dazu bereit ist, die illuminierende Gnade der dreifaltigen Gottheit selber zu empfangen. Seine Heiligkeit ist also die Voraussetzung für seine eigentliche Theologie. Die Einsichten, die er so errungen hat, hat er auch in theologischen Formulierungen ausgedrückt, und für diese hatte er gegen Häretiker zu kämpfen. Eben darum sind seine Heiligkeit und seine Theologie identisch, und er hat den Ehrentitel „Theologe" wie sonst niemand verdient. Allerdings scheint dieser an sich ziemlich ausgeprägte und sophistikierte Gedankengang von Niketas irgendwie vorausgesetzt zu sein. Seine Aufgabe war nicht zu argumentieren, sondern die wohlbekannte Sache überzeugend und mit aller rhetorischen Kunst pädagogisch klar hervorzuheben.

Über das Problem dieser Gregor-Tradition und dieses Vorgangs schreibt der Hg. eigentlich nichts Wesentliches. Seine Aufgabe ist natürlich nicht gewesen, einen regelrechten Kommentar zum Text zu schreiben. Trotzdem vermisse ich die theologisch anregenden Anmerkungen.

Ich vermisse aber auch einige nähere Bemerkungen zur Struktur des Textes. R. beschäftigt sich ziemlich eingehend mit der Kritik Arethas. Insbesondere sei Arethas seinem Freund Niketas gegenüber kritisch, weil dieser einerseits den Topos der Synkrisis (d. h. des Vergleichs zwischen Gregor und seinen atl wie ntl Vorgängern zur Herausstellung der hervorragenden Qualität des Lebens und der Tugenden Gregors) zu undifferenziert gebraucht – eine Anmerkung, die jeder Leser gerne sich zu eigen macht – andererseits offenbar in vieler Hinsicht Gregor rhetorisch imitiert. Was damit gemeint ist, erklärt und exemplifiziert R. Aber darüber hinaus gibt er sehr wenige Hinweise, da der Text nahe in Verbindung mit der allgemeinen rhetorischen Tradition eines Enkomiums gestellt werden sollte. (Vgl. hierzu z. B. Toivo Viljamaa, Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period. Helsinki, 1968).

Hier wäre jedoch wenigstens folgende Beobachtung von Interesse: Der Rhetoriker Menander hat einmal die Regeln für ein kaiserliches Enkomium festgestellt (Regeln, die auch von Hermogenes und anderen bestätigt worden sind). Diese allgemeinen Regeln werden nicht von Niketas gebrochen, aber er exemplifiziert, wie sie christianisiert worden sind. Er bringt erstens ein Proömium, worin er das Thema seiner Rede regelmäßig präsentiert, doch so, daß er bereits da die Identifikation zwischen Gregor und der Theologie hervorhebt – und, was noch wichtiger ist, dadurch indirekt zeigt, daß er an die Musen zu appellieren nicht genötigt ist! Er behandelt weiter, ganz regelmäßig, die Präsentation des Landes und des sozialen und geographischen Hintergrundes seines Helden, aber auch da sagt er deutlich, daß es eben Gregor ist, der diesen Hintergrund berühmt gemacht hat und nicht umgekehrt. Niketas gibt auch eine ausführliche Beschreibung von Gregors Schulung und Bildung, ganz gemäß den Regeln. Hier wird sich jedoch später zeigen, daß diese Schulung für Gregor nur ein Instrument ist, durch das er seine christlichen Einsichten ausdrücken kann.

Endlich kann man sich fragen, wie Niketas sich zu der menanderschen Regel verhält, die sagt, daß die Taten des betreffenden Helden in zwei Teile geteilt werden sollten, nämlich die Taten im Kriege und die Taten im Frieden. Hier meine ich nochmals, daß Niketas als Beispiel des byzantinisch-christlichen Enkomiums interessant ist, weil er – und das könnte eine Hypothese sein – diese Zweiteilung der Taten theologisch ausnützt und zwischen den asketischen Tugenden der vita practica und den Tugenden der vita contemplativa unterscheidet. Die erstgenannten Taten, und die damit verbundenen Tugenden, sind ja in klassisch christlicher (monastischer) Tradition mit dem Krieg gegen die Laster verbunden, während die Taten, und die damit verbundenen Tugenden des kontemplativen Lebens klassisch mit dem inneren Frieden der Seele in Verbindung gestellt worden sind. Hier scheint mir als hätte der Hagiograph die alte heidnische rhetorische Regel in eine theologisch begründete, christliche, verwandelt. Auch wenn Niketas in dieser Hinsicht nicht originell ist, wäre es vermutlich wertvoll gewesen, wenn der Hg. seines Textes diese (sehr interessante) Entwicklung klarer ins Licht gebracht hätte.

Die englische Übersetzung R.s finde ich sehr einleuchtend und gut.

Der Text und die Übersetzung sind für uns zusammenfassend eine wichtige Erinnerung daran, wie in der Sekundärliteratur der patristischen und byzantinischen Blüte Schätze der christlichen Interpretation zu finden sind, die den revolutionären Übergang vom Heidentum zum Christentum klar bezeugen. Wir sind R. zu Dank verpflichtet, daß er uns diesen interessanten Text in der Originalsprache zur Verfügung gestellt hat. Seine wissenschaftliche Arbeit ist beachtenswert.

Sigtuna/Schweden Lars Thunberg

**Schneider,** Hans: **Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie.** Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart. – Berlin, New York: de Gruyter 1976. VIII, 378 S., 2 Beil. (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd 47) Ganzln DM 108.–

Die Konstanzer Dekrete „Haec sancta" und „Frequens" haben seit dem Konzil von Konstanz eine unterschiedliche Wertung und Interpretation erfahren. Es gibt nur wenige Dokumente der Kirchengeschichte, um deren Verständnis und Geltung über Jahrhunderte hin so scharf gerungen wurde wie um diese Konzilsentscheidungen.

In seiner Göttinger theol. Diss. versucht H. Schneider ekklesiologische Probleme der katholischen Theologie im Spiegel der Auslegungsgeschichte der Konstanzer Dekrete in den letzten zweihundert Jahren zu beleuchten. Für den Druck wurde die Untersuchung leicht überarbeitet und wird jetzt unter dem Titel: „Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie" vorgelegt.

Vf. beginnt mit einem Überblick über Vorgeschichte und Verlauf des Konstanzer Konzils. Einleitend vertritt er – mit Berufung auf

Johannes Gerson – die Auffassung, daß das Dekret „Haec sancta" die erste Maßnahme war, die den Weg für die Beilegung der damaligen Kirchenspaltung freimachte. Seine Ausführungen über die Vorgeschichte und den Verlauf des Konstanzer Konzils als auch über das Weiterleben des konziliaristischen Gedankenguts im 15. bis 18. Jh. geben eine Einführung aufgrund der vorhandenen Literatur, ohne den Anspruch, neue Erkenntnisse vorzulegen. Sie sind daher verständlicherweise an verschiedenen Stellen ergänzungsfähig, bieten aber einen guten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand.

Mit dem Kapitel „Die Konstanzer Dekrete im Febronianismus und Josephinismus" legt Sch. eigenständige Forschungsergebnisse vor. Das Werk von J. Febronius nimmt bekanntlich – wie L. Just und besonders H. Raab gezeigt haben – einen zentralen Platz in der deutschen kirchenpolitischen Literatur des 18. Jh.s und eine Schlüsselfunktion in der Auslegungsgeschichte der Konstanzer Dekrete ein. Febronius, der die Dekrete der 4. und 5. Sitzung in vollem Wortlaut zitiert, bezeichnet sie als heilig, billig und gerecht.

Sch. zeigt auf, daß dem Febronianismus jedoch umfassende direkte Auswirkungen in Deutschland versagt blieben, wenn auch viele Gedanken seines Werkes im Staatskirchentum des Josephinismus praktiziert wurden. Leider übergeht Sch. die Gegenschriften zu Febronius. Er legt nur eine Liste der literarischen Widersacher vor. Seine Enthaltsamkeit begründet Sch. mit der Erklärung, daß ihre Auslegung der Konstanzer Dekrete im wesentlichen von Hergenröther übernommen worden sei und uns im Jugendwerk Gregors XVI. und im italienischen Kurialismus am Ende des 18. Jh.s begegne. Neue Ergebnisse bringen Sch.s Ausführungen über die Interpretation der Konstanzer Dekrete in den kirchengeschichtlichen Handbüchern der josephinischen Aera. Hier erscheinen Namen wie G. L. Berti, G. Lumper, M. Dannenmayer. Eingehend untersucht z. B. Dannenmayer die Frage, ob das Konstanzer Konzil ökumenisch war. Er setzt sich ferner mit den Argumenten Schelstrates gegen das Konstanzer Konzil auseinander und tritt ihnen mit den Argumenten aus der gallikanischen Tradition entgegen.

In weiteren Kapiteln behandelt Sch. die Wertung der Konstanzer Dekrete in der katholischen Ekklesiologie zu Beginn des 19. Jh.s. Hier informiert er über Gallikanismus und Ultramontanismus im nachrevolutionären Frankreich, die beiden deutschen theologischen Zentren Mainz und Tübingen und den italienischen Kurialismus. Anschließend wertet er die papalistische Jugendschrift Gregors XVI., berichtet über die Vertreter der römischen Schule, den Wandel im katholischen Deutschland, in Frankreich und Österreich in der Interpretation der Konstanzer Dekrete.

Neue Erkenntnisse bringen seine Würdigungen der gallikanischen Theologen des 19. Jh.s: L. M. de Barral, D. L. A. Frayssinous und C. G. de la Luzerne, die ausführlich zu den Konstanzer Dekreten Stellung genommen haben. Als Vertreter des deutschen Katholizismus verwertet er den Aufklärer F. A. Blau – dessen Ekklesiologie neuestens F. X. Bantle in seiner Arbeit „Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik" (Freiburg 1976) 418–472 eingehend dargestellt hat – und seine kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit. Als Vertreter der papalistischen Position nennt er den Mainzer F. B. L. Liebermann, als Vertreter der Tübinger J. A. Möhler, der zunächst behutsam für das Episkopalsystem eingetreten war, der aber in der vierten Auflage seiner Symbolik deutliche Korrekturen vorgenommen hat.

In Deutschland tritt nach Sch. der allmähliche Wandel der ekklesiologischen Anschauungen während des Pontifikates Gregors XVI. ein. Dieser Wandel lasse sich nicht nur bei Möhler, sondern auch bei Döllinger feststellen. Über Döllinger urteilt Sch., daß sich seine Darstellung von anderen Wertungen dieser Richtung durch ihre historische Sachlichkeit wohltuend abhebe, wenn auch Döllinger als Ultramontaner zu bezeichnen sei.

Als weitere Zeugen für die papalistische Interpretation der Konstanzer Dekrete zitiert Sch. G. Phillips, den Freund Döllingers. In seinem Urteil über Phillips scheint mir jedoch Sch. noch zu stark durch die einseitigen Urteile von J. F. v. Schulte und F. Vigener beeinflußt zu sein.

In Frankreich bewirkten u. a. J. de Maistre und H. F. R. de Lamennais einen Wandel in der Auslegung der Konstanzer Dekrete. Er zeigte sich u. a. im Dictionnaire des Conciles (1847). In Österreich hat sich nach Sch. das Bild über das Konstanzer Konzil erst im Pontifikat Pius' IX. entscheidend geändert.

Aufschlußreich ist Sch.s Wertung der Geschichte des Konstanzer Konzils durch Royko, Wessenberg, Tosti und Hefele, wobei er besonderen Akzent auf die Beurteilung der Konstanzer Dekrete legt. Royko, der Kirchenhistoriker in Graz war, – vgl. über ihn Bantle 436ff – trug der erste Band seiner Geschichte des Konstanzer Konzils die Berufung nach Prag ein. Nach Sch. gehört das Werk zu den wenigen kirchenhistorischen Monographien seiner Zeit, die auf eigenen Quellenstudien fußten. Für Royko sind die Konstanzer Dekrete allgemein verbindlich.

Über Wessenberg urteilt Sch., daß die „Großen Kirchenversammlungen" nicht nur eine historische Untersuchung sein wollten, sondern auch aktuelle kirchenpolitische Absichten verfolgten. Mit großem Nachdruck habe Wessenberg auf ein Junktim zwischen Reform und Einschränkung der päpstlichen Gewalt hingewiesen. Für das Gelingen einer gründlichen Kirchenreform komme es ihm nur darauf an, ob der Grundsatz von der Superiorität des Konzils über den Papst zur allgemeinen Befolgung gebracht werde.

Die vernichtende Rezension von Hefele über Wessenbergs „Kirchenversammlungen" in der „Tübinger Theologischen Quartalschrift" von 1841 zeigt nach Sch. die gewandelte Situation im deutschen Katholizismus hinsichtlich der Beurteilung der Konstanzer Dekrete. Das Werk Wessenbergs, dessen Ideen von der kirchenpolitischen und ekklesiologischen Entwicklung bereits überholt waren, mußte, wie Sch. mit Recht betont, als literarischer Nachzügler wirken.

Die Konziliengeschichte von Hefele gehöre zu den bedeutendsten literarischen Leistungen der Tübinger, ein unentbehrliches, bis heute nicht voll ersetztes wissenschaftliches Instrument bei der Erforschung und Darstellung der Konziliengeschichte.

Einen tiefen Einschnitt in der Auslegungsgeschichte markiere das erste Vatikanische Konzil. Hergenröther betone in seinem „Anti-Janus", daß die Konstanzer Dekrete nie Rechtskraft erlangt hätten, da sie von einer hauptlosen Versammlung ausgingen, die kein ökumenisches Konzil sein konnte. „Haec sancta" sei ein Gewaltakt. Das Appellationsverbot Martins V. habe die neuen Dekrete völlig umgestoßen, denen übrigens auch die Primatsdefinition des Florentinums entgegenstehe.

Nach der Schilderung der literarischen Kontroversen zur Zeit des ersten Vatikanischen Konzils behandelt Sch. die Beurteilung der Konstanzer Dekrete durch die Altkatholiken und weiter die traditionell-konservative Auslegung, u. a. die sogenannte Notstandstheorie. Sie sei von J. Hollnsteiner als erstem ausführlich dargelegt worden. Die Konstanzer Dekrete betrachte er als keine dogmatische Entscheidung, sondern allein als eine Maßnahme zur endgültigen Überwindung der in Konstanz vorhandenen Notsituation.

Eine neue Etappe der Auslegungsgeschichte beginne mit dem zweiten Vatikanischen Konzil. Sachgerecht schildert Vf. die Diskussionen um die Konstanzer Dekrete in der Aera des zweiten Vatikanums.

Als Vertreter einer neuen Interpretation der Konstanzer Dekrete nennt Sch. die Namen von P. de Vooght und H. Küng. Jedin ist für ihn ein Vertreter der herkömmlichen Auslegungstypen. Die Auflösung der festen Fronten sieht Sch. bei A. Franzen, I. H. Pichler und W. Brandmüller verwirklicht.

Mit einer Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse schließt Sch. seine aufschlußreiche Untersuchung, deren reicher Inhalt hier nur angedeutet werden konnte, ab.

Es ist verständlich, daß bei einer soweit gespannten Themenstellung Korrekturen und Ergänzungen anzubringen sind:

So z. B. zu S. 4: Die 29 Bände von F. R. Rohrbacher, Histoire universelle de l'Eglise catholique (1842–49), die sich nach Sch. bibliothekarisch nicht beschaffen ließen, finden sich in der Freiburger Universitätsbibliothek. – Zu S. 43: Ist Erasmus tatsächlich der Vf. des „Julius exclusus"? – Zu S. 45: M. E. hätte auch eine frühere Berufung von A. Zamometič auf das Dekret „Frequens" seinem Konzilsversuch keinen Erfolg verschafft. – Zu S. 49: Ebendorfer statt Ebersdorfer. – Zu S. 106: Über Bischof Colmar wäre jetzt die Arbeit von G. May, Seelsorge an Mischehen in der Diözese Mainz unter Bischof Ludwig Colmar (Amsterdam 1974) zu ergänzen. – Zu S. 145: Das „Papstbuch" von de Maistre wird nicht erst seit 1847 zitierfähig, sondern hat wie J. Bernhart und S. Merkle gezeigt haben, gleich nach seinem Erscheinen einen starken Einfluß ausgeübt. – Zu S. 149: Zu berichtigen ist die Ansicht von Sch., daß Royko J. Lenfant für einen Katholiken halte. Royko bezeichnet vielmehr ausdrücklich Lenfant als reformierten Prediger in Chatillon. – Zu S. 250: Trotz der Berufung auf Steck und Maron wird man m. E. kaum sagen können, daß Pius XII. von dem unfehlbaren Lehramt ausgiebigen Gebrauch gemacht habe. – Zu S. 293: Mit Recht bezeichnet Sch. den Beitrag von B. Tierney über das Konstanzer Konzil in „The New Catholic Encyclopedia" als enttäuschend. – Zu S. 337: Nach der Richtigstellung des Datums der Konzilsappellation Martins V. (10. Mai statt 10. März) sind nicht nur alle Argumente hinfällig, die darauf abhoben, daß das Konzil das Appellationsverbot geduldet habe, sondern auch alle Argumente, daß das Appellationsverbot, wie z. B. Bossuet meinte, eine Fälschung sei. – Zu S. 344: Der Vf. des Artikels über das Konstanzer Konzil im DDC ist Cristiani nicht Christiani. Zu S. 362 und 369: Costanza statt Constanza. – Zu S. 365: Die Acta Schelstrates erschienen 1683, nicht 1653; die 2. Auflage des ersten Bandes von C. Royko, Geschichte der großen allgemeinen Kirchenversammlungen, wurde bereits 1782 (nicht 1784) publiziert. – Zu S. 370: Die Dissertation von L. Walters, „Andreas von Escobar. Ein Vertreter der konziliaren Theorie am Anfang des 15. Jahrhunderts" stammt aus dem Jahre 1901, nicht 1921, wenn man auch eingestehen muß, daß sich die falsche Jahreszahl in der Literatur verschiedentlich findet. Zur gleichen S.: Die Arbeit von P. de Vooght trägt den Titel: Les pouvoirs du concile (Paris 1965). –

Zu S. 371: Der Augustinertheologe auf dem Konstanzer Konzil heißt: Shale nicht Schale.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Dissertation von Sch. ist eine beachtliche Leistung, die einen informativen Überblick bis in die neueste Zeit über die Beurteilung der Konstanzer Dekrete in der katholischen Kirche gibt. Sie macht mit dem Konziliarismus als dem theologischen Problem vertraut, wenn auch eine Geschichte des Konziliarismus als Problemgeschichte noch zu schreiben ist (vgl. R. Bäumer, Die Erforschung des Konziliarismus: Die Entwicklung des Konziliarismus, in: Wege der Forschung, Band 279, Darmstadt 1976, 53ff). Sch. hat sich mit Eifer und Erfolg in eine schwierige Fragestellung hineingekniet und einen wichtigen Beitrag zur Auslegungsgeschichte der Konstanzer Dekrete und der katholischen Konziliarismusforschung in der Neuzeit geliefert.

Freiburg Remigius Bäumer

**Gäbler,** Ulrich: **Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert.** Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972. – Zürich: Theologischer Verlag (1975). 473 S. Gzln. DM 96.–

Die Erschließung der Literatur zum Reformationsjahrhundert vollzieht sich im Augenblick in drei Strömen: Primärbibliographien, Sekundärbibliographien und Forschungsberichte. In allerjüngster Vergangenheit sind die gedruckten Werke von Andreas Osiander d. Ä., Heinrich Bullinger und Wenzeslaus Linck durch Gottfried Seebaß, Joachim Staedtke und Jürgen Lorz bibliographisch erschlossen worden. Die Aufarbeitung der Forschung über Gestalten der Reformationszeit bindet ebenfalls viele Kräfte. Ob es um das neuere französische Lutherbild (Gerhard Philipp Wolf) oder um das katholische Calvin-Bild (Hans Scholl) geht oder ob das katholische Zwingli-Bild von der Reformation bis zur Gegenwart aufgearbeitet werden soll (Fritz Büsser): immer geht es darum, der bisherigen und zukünftigen Forschungsarbeit auch dadurch gerecht zu werden, daß man ihre Entwicklungslinien und Tendenzen herausarbeitet. Nur so wird auch sichtbar, wo Fortschritte erreicht sind und wo auch Irrwege gegangen worden sind, vor deren Duplizierung man sich hüten möchte. Schließlich erfährt die bibliographische Erfassung und Erschließung der Literatur über das Reformationsjahrhundert und über die Hauptfiguren der Reformation große Aufmerksamkeit. Für Luther braucht nur auf die Jahresbibliographie im Luther-Jahrbuch verwiesen zu werden (H. Junghans), ein Verzeichnis der Literatur über Heinrich Bullinger ist in Arbeit (Erland Herkenrath), zu Calvin erschien 1975 eine Bibliographie von Dionysius Kempff.

Hier ist des näheren hinzuweisen auf Ulrich Gäblers Werk zur Zwingliforschung im 20. Jahrhundert.

Ulrich Gäblers Zürcher theologische Habilitationsschrift enthält im ersten Teil den „Bericht über die Zwingli-Forschung im 20. Jahrhundert". Hier erfährt man in wünschenswerter Präzision alles Notwendige auch über die dem Gäblerschen Unternehmen selbst vorausgehenden Bemühungen (13–17). Des weiteren wird über die Textvoraussetzungen von Zwinglis Werk, über seine Biographie und seine Theologie berichtet (19–102). Hier hat man auf knappem Raum eine hilfreiche Übersicht über Wege der Zwingli-Forschung. Walther Köhler, Fritz Blanke, Gottfried W. Locher und viele andere passieren nicht nur Revue, sondern deutlich werden auch Forschungsüberschritte gekennzeichnet. In die Diskussion z. B. um Zwinglis Sakramentslehre wird auf knappem Raum (80–90) eingeführt. Dennoch wird nicht auf diesem ersten Teil des Gäblerschen Unternehmens die bleibende Bedeutung beruhen, zumal ja viele Arbeiten über Zwingli jeweils selbst zur bisherigen Erforschung einzelner Probleme berichten. Dies ist bei Gäbler S. 470 nachgewiesen, könnte aber z. B. um die Nummern 1157, 1373, 1391 und 1670 ergänzt werden.

Von bleibender Bedeutung wird der zweite, erheblich umfangreichere Teil sein: „Beschreibendes Verzeichnis der Literatur von und über Huldrych Zwingli, 1897–1972" (103–356; Register 357–473). Das wichtige Vorwort (7–10) gibt Auskunft über die Anlage dieser kommentierten Bibliographie. Selbstverständlich knüpft Gäbler an Georg Finslers Unternehmen, das bis 1896 reichte, an (Nr. 14, 1404, 1531). Die Jubiläums-Bibliographien 1919, 1931 entlasten Gäblers Unternehmen. Auch die Abgrenzungen gegenüber der allgemeinen Zürcher Reformationsgeschichte wie auch der Geschichte des Täufertums werden einleuchtend dargelegt. Der kurze und grobe, aber wichtige Nachweis des Fundortes der einzelnen Zwingli-Schriften in der kritischen Ausgabe (S. 9/10) sollte nicht übersehen werden. Das Schrifttum selbst wird sodann von 1897–1972 chronologisch verzeichnet. Schriften und Abhandlungen werden jeweils getrennt. Die Rezensionen, die mit eigenem Titel versehen sind, werden gesondert vermerkt. Die verzeichnete Literatur reicht von den Bänden der kritischen Zwingli-Ausgabe bis zu kleinen Beiträgen von kaum 2 Seiten. Man kann es in kurzer Zeit kaum ermessen, was an Sammel-, Sichtungs- und Ordnungsarbeit geleistet wurde, um schließlich dieses Verzeichnis vorlegen zu können. Nicht nur Monographien, sondern auch Aufsätze sind sehr oft in ihrem Inhalt ganz knapp beschrieben. Ausführlicher geschieht dies bei ungedruckten Arbeiten. Exakt ist auch die Beschreibung der einzelnen Bände der kritischen Zwingli-Ausgabe CR 88–101 (Nr. 147, 189, 301, 604, 863, 1376, 1504, 241, 300, 560, 635, 891, 930, 1407, 1324). Gleiches gilt selbstverständlich für die ebenfalls nachgewiesenen „Zwingli-Hauptschriften" (s. Nr. 984). Die chronologische Anordnung des Stoffes ist in einer Bibliographie sinnvoll, zumal wenn ein Forschungsbericht vorangegangen ist und vor allem, wenn der dann dargebotene bibliographische Stoff durch Register erschlossen wird. Die Autoren mit jeweiligem Kurztitel (plus Nummer der Bibliographie und Jahreszahl), die Eigennamen und Sachen (in Auswahl) und ihre jeweilige Verwendung in der Literatur werden nachgewiesen. Der Abschnitt S. 402–437 „Schriften und Briefe Zwinglis" („Zwinglis" fehlt im Inhaltsverzeichnis S. 5) läßt bei dieser bescheidenen Überschrift auf den ersten Blick gar nicht erkennen, welch leistungsfähiges Hilfsmittel hier an die Hand gegeben wird: Zu den einzelnen in der kritischen Ausgabe enthaltenen Schriften Zwinglis werden die wichtigen Nachweise der Literaturbehandlung, aber natürlich auch die der anderweitigen Edition oder Teiledition angeführt. Das gilt auch für die Briefe. Das knappe Sachregister (S. 469–473) ist ausdrücklich als Auswahlregister erstellt und ersetzt für eine nähere Beschäftigung mit Zwingli nicht das Studium des Gäblerschen Werkes.

Man wird nicht zuviel sagen, wenn man dieses mit entsagungsvoller Mühe der Kleinarbeit erstellte Werk ein unentbehrliches Hilfsmittel für jede Beschäftigung mit Zwingli nennt. Aufgrund der präzisen Angaben kann man fern jeder Bibliothek exakt eine Schrift Zwinglis nach den verschiedenen Ausgaben bestimmen und eine nötige Vorauswahl der einschlägigen Literatur treffen. Auch hierin antiquiert Gäblers Buch H. Wayne Pipkins „A Zwingly Bibliography" von 1972. Gediegene Ausstattung und ein ausgezeichnetes Druckbild tun ein übriges. Vorarbeiten, vor allem Walther J. Hollenwegers, wurden für Kontrollzwecke verwertet, ein Studienaufenthalt in Princton New Jersey/USA wird ausdrücklich als hilfreich für das Zustandekommen dieses Werkes genannt. – Gäblers Buch wird als zuverlässiger Wegweiser in der Zwingliforschung seinen Platz einnehmen.

Erlangen Dietrich Blaufuß

**Eisenkopf,** Paul: **Leibniz und die Einigung der Christenheit.** Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 234 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd 11) kart. DM 24.–

Die Reunion der verschiedenen christlichen Konfessionen gehört zu jenen politischen und diplomatischen Projekten, denen Leibniz zeit seines Lebens viel Arbeitskraft, Mühe und Geduld gewidmet hat. Bisweilen glaubte er das Ziel zum Greifen nahe vor Augen zu sehen, zu anderen Zeiten äußerte er in tiefer Skepsis, die Wiedervereinigung der Christen werde in absehbarer Zeit nicht verwirklicht werden können. Seine Bemühungen blieben ohne nennenswerten Erfolg und gerieten nach seinem Tode fast völlig in Vergessenheit. Erst als im 19. Jh. der Reunionsgedanke wiederauflebte, erinnerte man sich wieder an Leibniz' Pläne und Bemühungen.

Die gegenwärtige Diskussion über die Reunion ist auch der Bezugspunkt der vorliegenden Arbeit, welche der Theol. Fak. in München als Diss. vorgelegen hat. In ihr gibt E. eine instruktive Übersicht über einen Teilbereich der Leibnizschen Reunionsbemühungen, nämlich die Verhandlungen und Korrespondenzen, die Leibniz (z. T. allein, z. T. in Zusammenarbeit mit dem evangelischen Abt des Klosters Loccum Gerhard Wolter Molanus) mit Vertretern und Angehörigen der katholischen Kirche (vor allem dem Konvertiten Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, dem vom Kaiser mit den Reunionsverhandlungen beauftragten Bischof von Wiener Neustadt Cristobal Rojas y Spinola und dessen Nachfolger von Buchhain, sowie führenden Repräsentanten der französischen Kirche, und zwar dem Jansenisten Antoine Arnauld[1], dem Bischof von Meaux Jacques Bénigne Bossuet, dem Konvertiten Paul Pellisson und Marie de Brinon, der Sekretärin der Äbtissin des Klosters Maubisson) zum Zweck der Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche führte. Die Verhandlungen, die von 1697 an zwischen Hannover und Brandenburg über die Beseitigung der Spaltung des Protestantismus auf deutschem Boden geführt wurden, werden nicht

[1] Zur Darstellung des Verhältnisses Leibniz – Arnauld wäre anzumerken, daß Leibniz Arnauld nicht den Discours de métaphysique übersandt hat, wie Vf. S. 49 schreibt, sondern die Zusammenfassung des Discours.

im einzelnen erörtert. Unberücksichtigt bleiben auch die Pläne eines ökumenischen Konzils, dessen Einberufung Leibniz von Peter dem Großen erhoffte.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht Leibniz' Auseinandersetzung mit Bossuet und seinem Kreis; denn diese läßt die Themen sichtbar werden, die nach E.s Überzeugung für die Gegenwart von besonderem Interesse sind. Er denkt dabei wohl vor allem an die heutigen katholischen Partner des Reunionsgesprächs und die von ihnen vertretenen Positionen. Aus diesem Grunde geht es ihm weniger um eine genaue Nachzeichnung der einzelnen Phasen der Leibnizschen Reunionsverhandlungen als um eine Bereicherung des gegenwärtigen Gesprächs durch eine Rückbesinnung auf die zur Zeit Leibnizens verhandelten Probleme. Im Gegensatz zu anderen Autoren, die Leibniz' ökumenische Bemühungen letztlich für Chimären halten (vgl. z. B. Ernst Schering, Leibniz und die Versöhnung der Konfessionen, Stuttgart 1966, S. 59), ist Vf. nämlich der Überzeugung, daß einigen Gedanken Leibnizens eine erstaunliche Aktualität zukommt und daß sie „als bleibende Beiträge zur ökumenischen Theologie gewertet" werden müssen (S. 226).

Entsprechend dieser Intention breitet die Arbeit den Stoff nicht in chronologischer Reihenfolge aus, sondern unter systematischen Gesichtspunkten. Die einzelnen Gesichtspunkte werden durch ausführliche Zitate aus Denkschriften und Briefen der verschiedenen Phasen (erfreulicherweise in deutscher Übersetzung) belegt und verdeutlicht. Das erste Kap. ist den philosophischen, psychologischen und religiösen Voraussetzung für Leibniz' Bemühen um die Reunion gewidmet. Das zweite handelt über die Differenzen in der Auffassung von Kirche bei Leibniz und Bossuet und darf wohl als das interessanteste und wichtigste angesehen werden. Im dritten Kap. werden die von Leibniz vorgeschlagenen Wege zur Einheit und ihre Beurteilung durch die katholischen Partner vorgestellt. Das vierte Kap. erörtert besondere Probleme der Reunionsbemühungen, u. a. die Frage nach der Ökumenizität und Rezeption des Tridentinums, die Beispielhaftigkeit der Behandlung der Hussiten auf dem Baseler Konzil, die Bedeutung des Amtes in der Kirche, die apostolische Sukzession und Ordination und die Rolle des Papstes in der Kirche. Das Kap. schließt mit einer Untersuchung des Einflusses der Politik auf die Reunionsverhandlungen.

E. führt vier Motive für Leibniz' Bemühen um die kirchliche Einigung an: 1. die Ausrichtung seines Denkens auf Harmonie und Synthese, 2. den Eindruck der sich aus der Spaltung ergebenden Religionskriege und Glaubensverfolgungen, 3. das Gefühl der Bedrohung des gemeinsamen Fundaments (nämlich des christlichen Glaubens) durch neu aufkommende atheistische und libertinistische Weltanschauungen, 4. Leibniz' persönliche Glaubenshaltung.

Interessant ist vor allem der letzte Punkt, weil nicht selten behauptet worden ist, Leibniz sei dem Christentum gegenüber indifferent gewesen. Demgegenüber weist Vf. mit Recht darauf hin, daß gerade Leibniz' „Einsatz für die Reunion der Kirchen ... letztlich nur zu verstehen [sei] aus einem lebendigen Glauben (S. 41).

E. stellt zu den einzelnen von ihm behandelten Themen die relevanten Äußerungen der verhandelnden Partner einander gegenüber und zeigt, inwieweit Einigkeit bestand und in welchen Punkten die Parteien verschiedener Meinung waren. Man gewinnt den Eindruck, daß die Gemeinsamkeiten überwogen, daß die Unterschiede nicht so tiefgreifend waren, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, und daß beide Parteien zu weitgehenden Zugeständnissen bereit waren. Wenn die Reunion trotzdem nicht zustande kam, so ist der Grund nach E. einmal darin zu suchen, daß einflußreiche politische Kräfte aus politischen Gründen Bedenken gegen die Reunion hegten, und zum anderen darin, daß der Reunionsgedanke nur von wenigen Theologen und Laien unterstützt wurde. Den tiefsten und eigentlichen Grund des Scheiterns der Reunionsbemühungen sieht Vf. jedoch darin, daß Leibniz und Bossuet verschiedene Auffassungen von Kirche vertraten. Wie Vf. zeigt, bezeichnet Bossuet mit ‚Kirche' die mit Rom vereinigte Christenheit, Leibniz hingegen versteht unter ‚Kirche' die Gesamtheit aller Christen, welche durch die Einheit der Liebe mit Gott und untereinander verbunden sind (S. 87). Diese „unsichtbare Gemeinschaft der Liebe" ist für Leibniz durch die Kirchenspaltung nicht zerstört worden. Sie bleibt vielmehr trotz der äußeren Trennung als innere Verbindung fortbestehen. Dementsprechend besteht die Gesamtkirche aus Teilkirchen, und diese Teilkirchen müssen als gleichberechtigt betrachtet werden.

Weil für Bossuet die katholische Kirche identisch ist mit der römisch-katholischen, betrachtet er die Protestanten als Häretiker und Schismatiker. Die Reunion kann daher nach seiner Meinung nur durch die Konversion der Protestanten erreicht werden. Leibniz hingegen sieht in der Wiedervereinigung die Beilegung eines Streites innerhalb der katholischen Kirche. Dieser Streit kann durch Toleranz, Versöhnungsbereitschaft und Liebe im Rahmen einer allmählich wachsenden Einheit beigelegt werden.

Die unterschiedlichen Auffassungen von Kirche kommen zwar in der Korrespondenz zwischen Leibniz und seinen französischen Partnern deutlich zum Ausdruck, offensichtlich ist die zentrale Bedeutung des Kirchenbegriffs den Beteiligten jedoch nicht völlig bewußt geworden. Man könnte gegen E.s Interpretation einwenden, daß es nicht die Diskussion über den Kirchenbegriff war, was zum Abbruch der Korrespondenz geführt hat, sondern der Streit über andere Fragen. So hat im Jahre 1695 offensichtlich die Diskussion über die Reformen der katholischen Kirche den Ausschlag gegeben. Die Notwendigkeit von Reformen wurde von katholische Seite anerkannt. Strittig war jedoch die Frage, worauf sich die Reformen im einzelnen zu erstrecken hätten. Leibniz präzisiert seine Forderungen z. B. in der Korrespondenz des Jahres 1695 mit Marie de Brinon. Er nennt dabei u. a. einige zentrale Punkte der Sakramentenlehre. Die Erfüllung dieser Forderungen wurde von Leibniz als unerläßliche Voraussetzung der Wiedervereinigung erhoben (vgl. S. 132), und Leibniz war nicht zufrieden, daß man von den Protestanten die Praktizierung dieser Bräuche nicht forderte, sondern er erwartete, daß die katholische Kirche sie ablegte, damit die Nachkommenschaft nicht einem „so ansteckenden Übel" ausgesetzt werde (S. 132). Wenn man sich vergegenwärtigt, eine wie zentrale Bedeutung der Sakramentenlehre in der katholischen Kirche zukam und zukommt, kann man nach Meinung des Rez. verstehen, daß Bossuet und Madame de Brinon die Fortsetzung der Korrespondenz für wenig erfolgversprechend hielten und einstellten.

Trotz dieser Bedenken muß es als ein besonderes Verdienst der vorliegenden Arbeit betrachtet werden, auf die Rolle, die die Auffassung der Kirche in der Kontroverse spielt, hingewiesen zu haben. Denn die von Leibniz vorgeschlagenen Wege der Wiedervereinigung gehen von seinem Begriff der Kirche aus. Diese Vorschläge müssen als unannehmbar erscheinen, wenn man von einem Kirchenbegriff, wie Bossuet ihn vertrat, ausgeht.

Leibniz lehnt selbstverständlich den Versuch einer gewaltsamen Unterwerfung einer Konfession durch die andere ab. Er ist ebenfalls überzeugt, daß Polemiken und Dispute nicht zum Ziele führen können. Auch den von vielen Theologen des 16. und 17. Jh.s propagierten Weg der Synkatabasis, d. h. des gegenseitigen Sich-entgegenkommens, hält er nicht für ausreichend. Die von Leibniz vorgeschlagenen Wege sind: 1. der Weg der Reform, d. h. das Beseitigen von Mißständen, 2. der Weg der Auslegung, d. h. das Ausräumen von Mißverständnissen durch genaue Interpretation der strittigen Glaubensinhalte, wie Leibniz es z. B. im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre in seinem Systema Theologicum versucht hat, 3. die Suspension des Tridentinums, die vorbereitende Union und das zukünftige ökumenische Konzil.

Während die beiden ersten Vorschläge die prinzipielle Zustimmung der katholischen Gesprächspartner fanden, stieß der letzte bei den Vertretern der französischen Katholiken auf entschiedene Ablehnung. Leibniz forderte die Suspendierung des Trienter Konzils, weil ihm die für die Verbindlichkeit erforderliche Ökumenizität fehle. Bossuet glaubte, auf diese Forderung nicht eingehen zu können, weil er befürchtete, das Infragestellen des Tridentinums werde Zweifel an der Verbindlichkeit jedes beliebigen Konzils aufkommen lassen, u. a. auch des von Leibniz vorgeschlagenen Reunionskonzils, und werde damit die Voraussetzung für jede Reunion selbst zerstören. Vf. weist nach, daß Bossuet Leibniz in diesem Punkte mißverstanden habe, denn was Leibniz gefordert habe, sei nicht den Widerruf der Konzilsbeschlüsse, sondern ihre vorläufige Außerkraftsetzung im Hinblick auf die, die das Konzil nicht für verbindlich hielten, nämlich die Protestanten.

Auf Ablehnung stieß auch Leibniz' Vorschlag einer „reunion preliminaire" der getrennten Konfessionen, d. h. die Wiederherstellung der Abendmahlsgemeinschaft, den Verzicht auf gegenseitige Verurteilung und gewisse Zugeständnisse in Bezug auf die Kirchendisziplin und -ordnung. Bossuet lehnte diesen Vorschlag ab, weil für ihn eine Union undenkbar war, bevor man sich nicht über alle strittigen Glaubensfragen einig geworden sei.

E. weist darauf hin, daß der Kirchenbegriff der heutigen katholischen Kirche nicht mit dem Bossuets identisch sei, sondern sich dem Leibnizschen angenähert habe. Die katholische Kirche vertrete heute „eine größere und offenere Konzeption der Kirche"

(S. 226). Obgleich die Wiedervereinigung durch einige Gesichtspunkte (z. B. das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes) schwieriger geworden sei, entfalle damit der eigentliche Grund, der die Reunion der christlichen Konfessionen zu Leibniz' Zeit verhindert habe. Institutionelle Einigung werde daher nicht mehr als bloße Konsequenz aus der Bereinigung kontroverstheologischer Fragen gesehen, sondern sie könne der Bereinigung dieser Fragen vorausgehen. Damit wäre Leibniz' Gedanke einer Reunion preliminaire realisierbar geworden. Auch der Vorschlag der Suspendierung von Konzilsbeschlüssen im Sinne von Leibniz werde heute nicht mehr grundsätzlich abgelehnt. Vf. legt dar, daß Leibniz heute das II. Vaticanum als einen weiteren Präzedenzfall (neben dem Konzil von Basel) aufführen könnte (S. 227). Wenn diese vorbereitenden Schritte getan seien, müsse nach dem Vorschlag heutiger Theologen die Einheit der Kirche durch ein allgemeines ökumenisches Konzil, wie Leibniz es vorgeschlagen habe, besiegelt werden. In diesen Punkten bestehe „weitgehende Übereinstimmung zwischen Leibnizens Gedanken und den Überlegungen heutiger ökumenischer Theologie" (S. 228). Außerdem habe Leibniz in seiner Monadologie und in seiner Ekklesiologie ein fruchtbares Modell für die Einheit der Kirche entwickelt; denn die zu erstrebende Einheit sei nicht als Uniformität zu verstehen, sondern als unitas in varietate, wie sie Leibniz vor Augen geschwebt habe.

Hannover Albert Heinekamp

**Josef von Hommer, 1760–1836.** Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie. Hrsg., übersetzt u. kommentiert von Alois Thomas. – Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1976. XV, 566 S. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd 25) geb. DM 84.–; br. DM 75.–

Der erste Bischof des 1821 neuorganisierten Bistums Trier, Josef von Hommer, war ein von maßvoller Aufklärung, irenischer Gesinnung, seelsorglichem Interesse und langjähriger pastoraler Praxis geprägter Oberhirte. Daß ihm Selbsterkenntnis und Frömmigkeit nicht fehlten, zeigen seine selbstbiographischen Aufzeichnungen, die er in der Zeit vom 1. Januar bis zum 31. Dezember des Jahres 1828 in lateinischer Sprache niederschrieb und denen er die Form einer Meditation gab. Sie begannen und schlossen oft mit einem Gebet. Wegen der Fülle sachlicher Mitteilungen ist diese Selbstbiographie zugleich eine Geschichtsquelle für die Trierer Kirche in der alten kurfürstlich-erzbischöflichen Zeit wie der Übergangszeit von 1801 bis 1824 und der ersten vier Jahre von Hommers Episkopat. Der Anlage dieser Aufzeichnungen entsprechend orientiert sich ihre Chronologie in erster Linie an der ihres Verfassers, und die Zeitereignisse werden in seinem Blickwinkel sichtbar. Die kirchlichen und pastoralen Probleme der Zeit wie Kirche und Schule, deutsche Sprache im Gottesdienst und bei der Sakramentenspendung, Klerusbildung, Wert oder Unwert der scholastischen Philosophie, Zölibat, gemischte Ehen, Verhältnis Episkopat-Primat werden von Hommer freimütig erörtert; ferner kommen die Persönlichkeiten aus der Umgebung Hommers zur Sprache, insbesondere werden seine Mitarbeiter im Bistum in ihrem Charakter und in ihren Leistungen geschildert und gewissenhaft beurteilt.

Alois Thomas, der beste Kenner Hommers und der trierischen Bistumsgeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jh.s hat seine zahlreichen Hommer-Studien nun mit der Herausgabe von Hommers Selbstbiographie abgeschlossen. Auf 566 S. bietet er den lateinischen Originaltext, die jeweils parallel laufende deutsche Übersetzung, einen 150 S. umfassenden wissenschaftlichen Kommentar, der in Form von 544 Anmerkungen erklärende und erweiternde Ausführungen zum Text bringt, ferner 42 S. umfassende Ergänzungen, vor allem zu Hommers Wirken nach der Niederschrift seiner Meditationes. Ein Register schließt den umfangreichen Band ab.

Rez. hält im vorliegenden Fall die Beifügung der deutschen Übersetzung für richtig. Da diese bischöfliche Rechenschaftsablage in vielen pastoralen Fragen aktuelle Bedeutung beanspruchen kann, wie der oben genannte Themenkatalog zeigt, verdient sie weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden. Die Übersetzung ist in ihrer Diktion gut geraten. Weniger verständlich ist es, warum Hrsg. „das Gebet am Anfang und verschiedentlich auch einige Teile der frommen Anmutungen am Schluß" in der deutschen Übersetzung weggelassen hat (1); sie sind doch ein höchst charakteristischer Zug des bischöflichen Verfassers.

Einige Versehen und Schönheitsfehler seien vermerkt: Da im Original gelegentlich runde Klammern verwendet werden (z. B. 31), müßten erklärende Zusätze des Hrsg.s (z. B. 21.23.199.205.209) im Unterschied dazu in eckige Klammern gesetzt werden. S. 197 steht ein in die Anmerkung gehörender Literaturhinweis mitten im Text. Ein Brief Hommers an den Kultusminister wird dreimal vollständig abgedruckt (282. 283.451). Weitere Doppelungen des Hrsg.s finden sich in den Anmerkungen 415 u. 441, 404/405 u. 470, 494 u. 538 (500). Anm. 219 muß es heißen „säkularisierter" statt „säkularischer Klöster", S. 452 „Erneuerung" statt „Ernennung", S. 476 (Mitte) „alter" statt „aller Urkunden", S. 509 „es scheint mir" statt „mehr", S. 523 „Doktion" statt „Diktion". Der Breslauer Dekan S. 454f heißt „Dereser", die S. 444 oben genannte Autorin „Hoiningen-Huene", der S. 534 zitierte Paderborner Bischof „von Ledebur-Wicheln".

Das Werk ist sowohl in den Mitteilungen Hommers wie in den ausgedehnten Anmerkungen von Thomas eine Fundgrube für den Trierer Bistumshistoriker und darüber hinaus für jeden, der sich mit der Kirchengeschichte Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jh.s befaßt. Dem über achtzigjährigen verdienten Hrsg. und Historiker der Trierer Kirche sei aufrichtig gedankt.

Bonn Eduard Hegel

**Iserloh,** Erwin/**Stoll,** Christoph: **Bischof Ketteler in seinen Schriften.** – (Mainz: Grünewald 1977). 223 S. (Topos-Taschenbücher Bd 57) kart. DM 8.80

In diesem Jahr gedenken wir des 100. Todestages Wilhelm Emmanuel von Kettelers – am 13. Juli 1877 auf der Rückreise von Rom im Kapuzinerkloster von Burghausen gestorben –, der zu den profiliertesten Bischöfen im 19. Jh. zählt. Zu allen wichtigen kirchen-, staats- und sozialpolitischen Fragen hatte er Stellung genommen sowie sich entschieden für die Rechte und Freiheit der Kirche eingesetzt.

Zahlreiche Publikationen unterschiedlicher Art, eine Sondersendung des ZDF an seinem Todestag, Berichte verschiedener Rundfunkanstalten, viele Gedenkfeiern und Gottesdienste haben den Mainzer Oberhirten gewürdigt und seine wirkungsgeschichtliche Bedeutung für die Gegenwart herausgestellt. Erwähnt seien nur die Festwoche in Mainz vom 11. bis 19. Juni, veranstaltet vom Bistum Mainz, und die Kettelerfestwoche in Burghausen vom 14. bis 19. Juni, von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung organisiert und durchgeführt.

Wer sich näher mit Kettelers Person und Werk beschäftigen will, findet einen guten Zugang in dem von E. Iserloh und Ch. Stoll vorgelegten Taschenbuch, das der gebotenen Kürze wegen sich auf eine Auswahl aus seinem Schrifttum beschränken mußte. Eine vollständige kritische Ausgabe der Schriften, Reden und Briefe Kettelers – in vier Abteilungen mit mehr als 12 Bände projektiert –, deren erster Band mittlerweile vorliegt, besorgen die Hg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.

Vorliegende Schrift mit einem einleitenden konzisen Überblick über „Bischof Ketteler in seinen Schriften" (9–11) ordnet die Stoffauswahl chronologisch an. Dieses Prinzip läßt die geistige Entwicklung Kettelers und seine aus ihr resultierende Wirksamkeit leichter verfolgen. Besonderen Schwerpunkt legen die Hg. auf Hauptschriften wie „Freiheit, Autorität und Kirche" von 1862 (47–70), „Die Arbeiterfrage und das Christentum" von 1864 (74–96) und „Deutschland nach dem Kriege von 1866" aus dem Jahr 1867 (99–114).

Eine kurze Einführung ist dem jeweiligen Themenkomplex vorgeschaltet, die über die zeit- und geistesgeschichtliche Situation und den vorliegenden Kontext informiert. Diese Interpretationshilfe erleichtert einerseits das Verständnis und verklammert andererseits die Texte insbesondere dort miteinander, wo größere Auslassungen und Kürzungen vorgenommen wurden. Dadurch erhält der Leser einen zusammenhängenden Rahmen, der sinnvolles Verstehen und Urteilen ermöglicht.

Es bleibt festzuhalten, daß die Hg. eine von sachlicher Relevanz geleitete repräsentative Auswahl aus den Schriften Kettelers im Hinblick auf seine kirchen-, gesellschafts- und sozialpolitische Tätigkeit getroffen und ein gut lesbares wie informatives Buch, durch sieben Bilder aufgelockert, vorgelegt haben.

Auf S. 217, 5. Z. von oben hat sich ein sinnentstellender Druckfehler eingeschlichen. Statt „Domkapital" muß es richtig „Domkapitel" heißen.

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß Ketteler entgegen anderslautenden Behauptungen – zuletzt noch in der DT Nr. 63 vom 27./28. Mai 1977 Seite 11 mit Verweis auf vorliegendes Taschenbuch –, seinen Vornamen „Emmanuel" geschrieben hat, wie die eigenhändigen Unterschriften unzweideutig belegen.

St. Augustin Karl J. Rivinius

**Schatz,** Klaus: **Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum.** – Rom: Università Gregoriana Editrice 1975. XXVIII, 529 S. (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. 40). br. Lit. 12.000

Die meisten Probleme der katholischen Kirche in der Gegenwart waren bereits die Fragen der Kirche des 19. Jh.s. Eine stattliche Reihe von Publikationen der letzten 25 Jahre hat dies von neuem deutlich gemacht, beginnend mit der 1. Auflage von Roger Auberts großer Darstellung: Le pontificat de Pie IX (1846–1878), Paris 1952 (Histoire de l'Église, vol. 21). Durch Quelleneditionen und Untersuchungen aus neuen Quellen bietet sich heute ein wesentlich genaueres, aber auch differenzierteres Bild der Pontifikate von Gregor XVI. über Pius IX. und Leo XIII. bis zu Pius X. Der langen, schicksalsschweren, vielfach verhängnisvollen Regierung Pius' IX. wendet sich dabei verständlicherweise besondere Aufmerksamkeit zu. Giacomo Martina S. J. hat 1974 den ausgezeichneten, höchst aufschlußreichen 1. Band einer auf 3 Bände berechneten Monographie über diesen Papst vorgelegt (Pio IX, 1846–1850; Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. 38. Vgl. meine Rezension in ZKG 87, 1976, 426–428). Sein Ordensbruder Klaus Schatz hat sich lange und eingehend mit dem Ersten Vatikanum beschäftigt. Als schöne Frucht dieser Studien erschienen, neben kleineren Arbeiten, zwei stattliche Bände: das hier anzuzeigende Werk und „Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius Mayer OCist (1816–1876), Königstein/Ts. 1975 (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, NF 6).

Bis vor kurzem stand in der Untersuchung der sog. Minorität auf dem I. Vatikanum die Frage nach (bloßem) Inopportunismus oder grundsätzlicher Gegnerschaft gegenüber der anstehenden Umschreibung der Stellung des Papstes in der Kirche, besonders seiner Unfehlbarkeit, meist im Vordergrund. Vf. zeigt, daß umfassend zu differenzieren ist, daß theologische neben außertheologischen Motiven stehen, daß so gut wie alle Bischöfe der Minorität durchaus auch theologische Einwendungen gegen die ultramontanen Konzeptionen hatten, daß aber die Stellungnahme dem Wortlaut der jeweiligen Formeln entsprechend variierte.

Die Motivationen der Minoritätsbischöfe stehen auf dem Hintergrund eines bestimmten Kirchenbildes. Für die Opposition auf dem Konzil entscheidend war die innerkirchliche Entwicklung speziell in den sechziger Jahren, die Politik des römischen Zentralismus und des von der Kurie merklich geförderten extremen Ultramontanismus: diese Entwicklung war einerseits auf konsequent gesteigerte Uniformierung und Konzentrierung der Kirche im römischen Primat gerichtet, andererseits auf eine rein negativ-verurteilende Haltung gegenüber all dem, was das 19. Jh. als Fortschritt empfand, insbesondere gegenüber den Freiheits- und Emanzipationsbestrebungen seit dem Zeitalter der Aufklärung und Revolution. „Ohne die Verquickung von päpstlicher Infallibilität und Syllabus, ohne die Versuche auch, die extremsten Auslegungen des Syllabus, damals abgewehrt durch Dupanloup und die Zustimmung, die seine Auslegung im Weltepiskopat fand, nachträglich doch noch durchzusetzen, ist der Widerstand gegen die Infallibilität in dieser Schärfe kaum erklärbar." (486). Für die Minoritätsbischöfe (und viele andere) stand die Erwartung im Vordergrund, daß das Konzil sich in seinen Lehraussagen primär der Herausforderung an den christlichen Glauben durch positive Darlegung aus der Offenbarung zu stellen habe; dies wird bei Ketteler (Mainz), Rauscher (Wien), Schwarzenberg (Prag) und Greith (St. Gallen) deutlich. Der innerkirchliche Streit und vor allem die Kampagne für die Infallibilität wurden besonders deshalb als „inopportun" empfunden, weil sie an den weit drängenderen Fragen der Gegenwart, an der fundamentalen Bedrohung des Glaubens, vorbeigingen, weil sie dort falsche Fronten aufbauten, wo die entscheidende Kampflinie nicht verlaufe, weil sie auch mit so problematischen Ansprüchen belastet schienen, daß sich an ihnen nicht das Ja oder Nein zur Kirche und zur Offenbarung entscheiden könne.

Der durchaus sachliche Widerstand richtete sich in aller Schärfe gegen eine Auffassung, die primär und ursprünglich allein dem Papst die Infallibilität zuerkennt und durch ihn erst der gesamten Kirche. Besonders bei Ketteler und seinem Berater Quarella wird hervorgehoben: alles kommt darauf an, die päpstliche Unfehlbarkeit als Organ und Funktion der unfehlbaren Gesamtkirche zu sehen, deren vielfältiges Glaubenszeugnis der Papst gewiß letztgültig zusammenfaßt und ratifiziert. Hefele und Rauscher, die stärker von der Geschichte her argumentierten, hoben hervor, daß es das „Roma locuta, causa finita" nur als Siegel und Schlußpunkt eines die ganze Kirche umfassenden Klärungsprozesses gebe und geben könne. Die entscheidende Differenz zur Majorität, abgesehen von ihren Extremisten, lag nicht einfach darin, daß dort die Notwendigkeit dieser Rückbindung des Papstes an die Gesamtkirche nicht anerkannt worden wäre. Vor allem die Relatio Gassers (Brixen) bezeugt den unterschiedlichen theologischen Stellenwert, der diesem Hören auf die Kirche eingeräumt wurde. Den Vertretern der Minorität, ganz deutlich bei Ketteler, ging es dabei um eine sehr wesentliche ekklesiologische Aussage: die Unfehlbarkeit des Papstes dürfe nicht rein „gottunmittelbar" verstanden werden; daher sei klarzustellen, daß dem definierenden Papst der Beistand des Heiligen Geistes durch das Medium des Sich-stützens auf die (primär als ganze) unfehlbare Kirche gewährt werde. Ketteler und andere haben auch nach dem Konzil an dieser Auffassung festgehalten. Dieses Kirchenbild der Minoritätsbischöfe ist deutlich aus dem ekklesiologischen Verständnis der katholischen Romantik erwachsen, in Deutschland vor allem von Johann Adam Möhler bestimmt, in Österreich von Gregor Thomas Ziegler und seiner Idee des Magisterium Petro-Apostolicum. Nicht die strikt juridische Dimension und die Frage nach einer letzten inappellablen Instanz stand für die Minorität im Vordergrund, sondern die Idee der Communio, der organischen Gemeinschaft aller Glieder der Kirche.

Die Genese der Position der Minorität, sowohl als Gesamtgruppe wie in ihren bedeutenderen Vertretern, wird gut herausgearbeitet. Am Anfang ist in den wenigsten Fällen eine klar entschiedene theologische Einstellung zur Unfehlbarkeitsfrage greifbar, wohl aber, wenn auch unterschiedlich, eine gemeinsame Opposition zur kirchlichen Ideenwelt jener starken, kurial kräftig geförderten Richtung, die auf eine Definition dieser Lehre hinzielte. Dieser Widerstand führte gleich zu Beginn zur engeren Zusammenarbeit in den „Rauscher-Versammlungen". Das engere Zusammenrücken ergab sich anläßlich der formalen, aber entscheidend wichtigen Fragen um das Propositionsrecht und noch mehr um das Unanimitätsprinzip. Die immer stärkere Konfrontation mit extrem papalistischen Anschauungen bewirkte auch bei Bischöfen wie Ketteler eine verschärfte sachliche Opposition gegen diese Thesen. Eine fortschreitende Zuspitzung und Versteifung der Minoritätsposition ist klar feststellbar. Sie tritt in den verschiedenen Entwürfen der Konzilsschrift Rauschers zutage, aber auch bei Hefele, Schwarzenberg und Ketteler. Eine bemerkenswerte Wende zeichnete sich ab nach der Intervention Kardinal Guidi's vom 18. Juni 1870. Nicht nur Ketteler, auch Hefele, Rauscher, Dinkel und Greith waren jetzt bereit zu Kompromißformeln, die einerseits ein eigentlich „gallikanisches" Verständnis ausschlossen, andererseits aber das vorgängige Angewiesensein des Papstes auf das Zeugnis der Gesamtkirche deutlich ausdrückten. Die zusätzlichen Verschärfungen, zunächst am 5. Juli im 3. Kapitel des Schemas, bewirkten eine erneute Verhärtung im Widerstand der Minorität, erst recht die Einfügung des „non ex consensu Ecclesiae".

Die allmähliche Annahme des Dogmas durch die deutschsprachigen Minoritätsbischöfe, im einzelnen durch verschiedene Umstände bewirkt, steht dann „weitgehend im Zeichen einer Interpretation, die in wesentlichen Punkten wieder auf die Basis zurückkommt, die von der Minorität vor allem in den letzten Konzilswochen eingenommen wurde und [die] sie auch durch die nachträgliche Definition als nicht desavouiert ansieht. Entscheidender Anhaltspunkt im Dekret selbst war dabei der in der letzten Fassung hinzugekommene Passus über die Auxilia, der jetzt im Sinne einer notwendigen Rückbindung des Papstes an das Glaubenszeugnis der Gesamtkirche gedeutet wurde; von diesem Interpretament aus bot sich die Möglichkeit, auch das ex sese, non autem ex consensu ecclesiae so zu verstehen, daß damit nicht eigentlich das Anliegen der Minorität verworfen war" (491). Von dieser Sicht her sollte man in Zukunft nicht einfach von einer späteren „Unterwerfung" der Minoritätsbischöfe sprechen.

Das Dogma war in seiner Formulierung eindeutig ein Sieg der Majorität, vor allem durch die Verschärfungen vom 5. und 16. Juli 1870. Die „antigallikanische", mehr juridische Auffassung hatte sich durchgesetzt: ihr ging es vor allem um die letzte Garantie für die Verbindlichkeit definitiver päpstlicher Entscheidungen. Vf. stellt fest, daß die ergänzende Perspektive der Minorität – die ekklesiologische Klärung des Wesens „kirchlicher Unfehlbarkeit", die gewiß im Papst kulminiert, jedoch die maßgebliche Beteiligung und Communio der ganzen Kirche voraussetzt, – nach wie vor ihre Berechtigung und ihre Bedeutung behält. Schließlich wurde 1870 doch nicht, und gerade durch die Bemühung der Minorität, eine extrem papalistische Formel angenommen. Heute beginne sich „im nachträglichen Verständnis des Dogmas" eine Interpretation durchzusetzen, „die weitgehend der Basis der Minorität auf dem 1. Vatikanum entspricht. ... Man wird wohl auch nicht behaupten können, daß durch die gewiß wesentlich weiterführenden Aussagen des 2. Vatikanums über Primat und bischöfliche Kollegialität schon das letzte Wort gesprochen wäre" (493).

Vf. hat sein umfängliches Werk vornehmlich aus den Quellen gearbeitet, zu einem beträchtlichen Teil aus archivalischen Quellen (Tagebücher und Aufzeichnungen des Salesius Mayer O.Cist. und des Trierer Bischofs M. Eberhard; Bestände des Archivo Segreto Vaticano – hier u. a. Korrespondenz Kard. Schwarzenbergs; der bischöfl. Archive Wien, Mainz, Rottenburg, München, Köln und anderer kirchlicher Archive; staatlicher Archive in München, Wien, Bonn [preußische Gesandtschaftsberichte] und Leitmeritz; Handschriftenbestände der Bibliothèque Nationale in Paris, der Bayerischen Staatsbibliothek in München und der Stiftsbibliothek St. Gallen). Die umfangreichen gedruckten

Quellen sind sorgfältig ausgewertet, die einschlägige Literatur ist kritisch beigezogen. Für die mühevolle Arbeit soll dem gelehrten Verfasser, einem der besten Kenner des Ersten Vatikanums, der Dank aller Fachleute gewiß sein. Nicht nur unsere Kenntnis der Vorgänge auf dieser Versammlung und in ihrem Umkreis hat eine Bereicherung erfahren. Das gediegene Werk könnte auch einen nützlichen Beitrag zur theologischen Diskussion der Gegenwart um die rechte Struktur der Kirche liefern.

München Georg Schwaiger

**Gott – Die Frage unserer Zeit.** Hrsg. von Heinrich Fries. – München: Don Bosco 1973. 208 S. (Theologisches Kontaktstudium 1) kart. DM 24.80

Das Werk, obwohl bereits 1973 herausgegeben, gelangt erst jetzt zur Besprechung. Schon vor seiner Herausgabe und etwa gleichzeitig mit ihm, insbesondere aber nachher erschien eine solche Anzahl von Artikeln und Büchern über die Frage nach Gott und der Möglichkeit, von Gott zu sprechen (vgl. allein diese Zeitschrift Jahrg. 71, 1975, Nr. 3 u. 5, ferner 1976, Nr. 3), daß nach K. H. Neufeld „das Thema schon deutliche Ermüdungserscheinungen beim Publikum erkennen läßt" (St. d. Z. 1976, 9, 642).

Das Werk bietet eine Zusammenstellung der Vorlesungen, „die die Kath. Theol. Fakultät der Universität München im Wintersemester 1972/73 als Kontaktstudium für Geistliche und Religionslehrer im Erzbistum München-Freising angeboten hat" (Vorwort). Es muß also von seiner Zielsetzung her beurteilt werden, und das besagt folgendes: Das Buch kann in dem geistigen Ringen um die Frage nach Gott überraschende Denkansätze und ihre geistsprühende, weiterführende Ausarbeitung (wie etwa Cl. Bruaire: Die Aufgabe, Gott zu denken, Freiburg etc. 1973) kaum bieten, sondern will den im Kampf um die Frage nach der Existenz Gottes und dem rechten Sprechen von Gott „an vorderster Front" stehenden, mit einer Überfülle von Aufgaben belasteten Seelsorgern (und Religionslehrern) einen gedrängten Überblick über die mit der Gottesfrage konfrontierenden geistigen Bewegungen der Zeit geben und das nötige Rüstzeug für die Auseinandersetzung mit diesen vermitteln, wobei geschichtliche Überblicke das Verständnis vertiefen.

Diesen formalen Aufbau zeigen vor allem die aus der Feder von H. Fries stammenden Beiträge, die etwa die Hälfte aller Beiträge des Buches bilden. In einer einleitenden Überlegung kennzeichnet Vf. den Geist der Zeit, in der sich die Gottesfrage stellt, als Säkularismus. Er stellt ihn dar als eine „Form des Wirklichkeitsverständnisses des ‚Nichts-als-Säkularismus', nichts-als-weltliche-Welt, losgelöst von der Schöpfung und Transzendenz" (16). Beschlossen wird dieser Beitrag mit dem Hinweis auf Gegenströmungen (Intensivierung der Frage nach dem Sinn, Überdruß am Positivismus, Zug zur Meditation), die aber an der Dominanz des Säkularismus nichts ändern.

Was global als Säkularismus gekennzeichnet wurde, fächert H. Fries in den Überlegungen des 1. Hauptteils auf und bringt die moderne Naturwissenschaft, Positivismus, Marxismus und Psychoanalyse in die Diskussion um die Gottesfrage ein. P. Kurz beschließt diesen Teil mit einem Überblick über die Gottesfrage in der modernen Literatur.

Themen des 2. Hauptteils sind die Gotteserfahrung im AT (von J. Scharbert) und im NT (von J. Michl), die „Gott-ist-tot-Theologie" (von L. Scheffczyk), Gott und die Freiheit des Menschen (von H. Fries), Gott und das Leid (von L. Scheffczyk) und Gott und der Sinn des Lebens (von H. Fries).

W. Bartholomäus beschließt die Reihe der Beiträge mit seinen Überlegungen über das Reden von Gott in der Predigt und im Religionsunterricht.

Die kurze Inhaltsübersicht zeigt die Weite der Thematik und die Fülle der angesprochenen Probleme. Deshalb kann eine notwendigerweise kurz zu fassende Rezension unmöglich auf jeden einzelnen Abschnitt eingehen.

Allgemein sei jedoch festgestellt, daß das nicht umfangreiche Werk dem vielbeschäftigten Seelsorger im Zusammenhang mit der Gottesfrage einen guten Überblick über heterogene Wissensgebiete vermittelt, den er sich kaum oder gar nicht durch Selbststudium verschaffen könnte, da ihm schlechterdings die Zeit für das Durcharbeiten entsprechender (umfangreicher) wissenschaftlicher Literatur fehlt. Auch für die beigebrachten Gegenargumente zur Untermauerung des Gottesglaubens wird jeder Leser dankbar sein.

Im einzelnen hätte Rez. folgendes anzumerken:

1. So theologisch berechtigt die aus dem Schöpfungsglauben hergeleiteten Aussagen sind, u. a. die Folgerung, „daß innerweltliche Entwicklungen, daß vor allem Naturwissenschaft und Technik nicht ein prometheischer Frevel sind, sondern Erfüllungen eines vom christlichen Glauben gedeckten Auftrags an der werdenden Welt, an ihren Möglichkeiten und Zielen" (16), verlangt dieser Satz nicht ebenso kategorisch den ergänzenden Hinweis, daß dieser Auftrag sinnvoll und in einer dem Menschen und der Welt als Schöpfung Gottes gemäßen Weise nur in der engsten Bindung des Menschen an Gott und seinen heiligen Willen erfüllt werden kann, soll er nicht doch in einen „Frevel" ausarten? Hierin liegt doch schlechthin das Problem unserer Zeit! Das mysterium iniquitatis kommt im „Säkularismus" auch zum Ausdruck – unbeschadet weiterer Gründe (vgl. 16). Zwar wird es kurz erwähnt auf S. 14, 15 unten, 92 unten u. 93 oben, aber hätten es nicht die Zuhörer der einleitenden Überlegungen (sc. praktische Seelsorger) als erhellend empfunden, wenn der vielschichtige Zusammenhang und die mannigfachen Wechselwirkungen zwischen Säkularismus, rasendem technischem Fortschritt und sittlichem Versagen („Barbarei": 41 unten), Frevel und Schuld viel klarer und entschiedener herausgearbeitet worden wären (auf S. 30f u. 41f klingt dieses Anliegen kurz an), anstatt daß nur von einem „ständigen Mißverständnis" geredet wird (16 oben)?

2. Wenn zu bestreiten ist, daß der ganze bisherige Weg der Philosophie ein einziger Irrtum gewesen sei (45), und wenn mit vollem Recht bemerkt wird, daß wir wieder das natürliche Denken in seiner Bedeutung für die Gottesfrage neu entdecken müssen (130), hätte den Teilnehmern an diesem Kontaktstudium eine zusammenhängende, ausführlichere Darstellung dieses Denkweges zur natürlichen Vergewisserung des Seins Gottes (130) größere Klarheit und eine sicherere Orientierung in dem Widerstreit der Meinungen gebracht. Der Appell „an die geistigen, metaphysischen (und religiösen) Kräfte des Menschen" (131) ruft geradezu nach einer Hilfe, diese Kräfte zu entfalten! In dem Abschnitt „Gott und der Sinn des Lebens" wird Gott aufgewiesen als „sinngebende, sinngewährende Instanz" (165), und zwar auf Wegen, die teilweise stark emotional bestimmt sind. Die metaphysische Frage nach dem Grund allen Daseins und Soseins hätte nicht mit den genannten kurzen Hinweisen abgetan werden sollen, da es im letzten und tiefsten um einen begründeten Erkenntnisoptimismus und damit um das Selbstverständnis des Menschen geht.

3. In einem starke Konzentration erfordernden Kontaktstudium wird ein „auflockerndes" Anekdötchen wie das auf S. 171 mitgeteilte – dem Tenor der Erzählung entsprechend ist es wohl „historisch" – bestimmt ein gelöstes Lachen hervorgerufen haben. Gern wüßte man ja, in welche Jahre besagter Homiletikprofessor samt seinen Zuhörern zu setzen ist. Da Rez. auch „der älteren Generation" angehört, vermag er als Augen- und Ohrenzeuge zu versichern, daß die vom Vf. entwickelten Gedanken schon damals von Homiletikprofessoren – im Rahmen früherer, geistiger Auseinandersetzungen und in zeitweilig für den Prediger bedrohlichen Situationen – vollinhaltlich vorgetragen wurden, und dazu – noch einige mehr! Nämlich u. a. das, was H.D. Bastian „Technik der Verfremdung" nennt, d. h. die Kunst, „Altes neu zu sagen", wie K. Delahaye sich ausdrückt, um Aufmerksamkeit zu gewinnen und Fragen und Interessen zu wecken!

Angeschlossen sei noch die Frage an W. Bartholomäus, ob die Emanzipation des Menschen im Bereich von Religion und Glaube (174) sich nicht in manchen Fällen eben auch als schuldhaftes Versagen oder böswilliges Verweigern eines Angebots (174) selbst entlarvt.

Mißverständlich ist auch der Satz: „Der Prediger, der sagt: ‚So spricht Gott – und damit basta!', muß sich den Vorwurf der Unredlichkeit gefallen lassen" (178). Auf den Hinweis, daß eine geoffenbarte Wahrheit, sofern die Tatsache ihres Geoffenbartseins unbezweifelbar feststeht, den Menschen vor die Entscheidung stellt und jede Auseinandersetzung zwar nicht „abwürgt" (178), aber in einem ganz bestimmten Sinn beendet, hätte – gerade in der Gegenwart! – nicht verzichtet werden sollen.

4. Der letzte Beitrag kann jetzt verglichen werden mit dem Beschluß „Religionsunterricht" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

Angesichts der Weite der Thematik in dem besprochenen Werk sei nur noch eine Frage vorgebracht. Verwundert es nicht ein wenig, daß man mit völligem Stillschweigen die Folgerung aus einer recht verstandenen „Pluralität der Gesellschaft" (183) übergeht, nämlich die Legitimität der Forderung nach – auch staatlicherseits zu unterstützenden – katholischen (Privat-)Schulen, in denen sich andere Dimensionen für das pädagogische, ins-

besondere religionspädagogische Bemühen eröffnen? Da sie ja auch vorhanden sind, hätten sie Erwähnung verdient.

Freiburd i.Br. Alfred Krömer

**Jaeschke,** Walter: **Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie.** Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese. – München: Kaiser (1976). 349 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen Bd 76) kart. DM 46,50

Der Autor geht zunächst von der Feststellung aus, daß in der Annahme einer Abkunft der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie von biblischer Eschatologie ein erstaunlicher Konsens unterschiedlichster theologischer Gruppierungen zu konstatieren ist (vgl. 14). Diese Frage – so die bewußt provozierende Formulierung Jaeschkes – scheint „nicht nur für den Rest des Jahrhunderts, sondern prinzipiell" durch die Vermutung beantwortet zu sein, „‚daß Geschichtsphilosophie nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich ist'" (16). Die ausdrückliche Intention der vorliegenden Arbeit geht demgegenüber dahin, ebendiese Behauptung der genealogischen Dependenz und der prinzipiellen Angewiesenheit hinsichtlich ihrer systematischen Tragfähigkeit und ihrer ideenpolitischen Funktion zu problematisieren. Es geht um die Untersuchung der Frage „nach der Legitimität der Prädizierung neuzeitlicher Geschichtsphilosophie als säkularisierter Eschatologie" (18). Die Relevanz des theologischen Beitrags zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Geschichtsproblem ist für J. in keiner Weise ausgemacht; eine Antwort darauf kann nur dann gegeben werden, wenn die von der Säkularisierungsthese als gesichert ausgegebene historische und systematische Verknüpfung von Eschatologie und Geschichtsphilosophie wirklich erwiesen ist (vgl. 18).

Ausgehend von einer Kritik am „substantialistischen Säkularisierungsbegriff", der die Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung annimmt, diskutiert J. den von Blumenberg entwickelten „funktionalen Säkularisierungsbegriff", der demgegenüber das anstehende Problem in der Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten sieht (34ff): „Die Philosopheme der Neuzeit" sind „nicht Säkularisate christlicher Weltdeutung, sondern Antworten auf unerledigte Fragen, die aufgrund der Konstanz der Positionen innerhalb des formalen Welterklärungsschemas der Philosophie aufgedrängt werden" (35). Die Aporetik dieser von J. grundsätzlich anerkannten Theorie besteht allerdings darin, daß die damit verbundene Proklamation der Vernunftautonomie immer wieder durch die vorgegebenen theologisch vermittelten Fragen des beharrenden Welterklärungsschemas infrage gestellt ist (vgl. 40ff). Will man dieser grundlegenden systematischen Aporie entgehen, so bedarf es der vom Autor verfolgten „historischen Argumentation" (43ff): denn nur durch eine auf historischer Erkenntnis der Veränderung des Schemas basierende Vernunft kann das überkommene Welterklärungsschema wirklich vernünftig korrigiert werden; gleichzeitig wird durch die historische Reflexion „ein noch undiskutiertes Konstituens der substantialistischen Säkularisierungsthese zur Aussage gezwungen" (43).

In einer ersten historischen Untersuchung der Korrelation von Eschatologie- und Geschichtsbegriff in den neueren theologischen Eschatologiemodellen kommt J. zu dem Ergebnis: ‚Geschichte' wird durch die theologische Reflexion nicht begründet, sondern destruiert. Entweder wird die ‚Erfüllung' in Christus auf ‚Geschichte' bezogen, dann hat nachchristliche Geschichte keinen Sinn mehr; oder ‚Erfüllung' wird als ‚Jenseits'-Erfüllung nicht auf die Geschichte umgelegt – dann ist ‚Geschichte' irrelevant für Erfüllung und Heil (vgl. 95ff). Ähnliches ergibt sich für die nähere Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte im AT, in der Apokalyptik sowie im NT: Entgegen den „geradezu kanonischen Gemeinplätzen" (99), wonach das AT es in vornehmlicher Weise mit der Geschichte zu tun hat, ist festzustellen, daß es sich sowohl in den Geschichtsbüchern als auch bei den Propheten letztlich um Formen „anaklitischen Denkens" (142) handelt; die Zukunft geschichtlichen Geschehens erweist sich als eine ungeschichtliche Restitution vergangenen Heils (120ff). Desgleichen in der jüdischen Apokalyptik: Geschichte wird gegen eschatologisches Denken ausgespielt; ‚Geschichte' führt nicht zur Verwirklichung des Heils; ihr Ende beseitigt nur die Bedingungen seiner Nichtrealisierbarkeit; der alte Äon muß zugrundegehen, damit die Verheißungen Gottes in Erfüllung gehen können. Und was die Interpretation des NT betrifft: Die Sichtung der Argumente, die speziell das ntl. Geschichtsverständnis zum Thema haben, ergibt für J., daß die theologischen Interpreten die ntl. Aussagen allererst zu Aussagen über Geschichte stilisieren, um mittels solcher ‚Säkularisierung' die exegetische Basis der Säkularisierungsthese zu schaffen.

Ist es für den Autor somit ausgemacht, daß sich neuzeitliches Geschichtsdenken in keiner Weise biblisch-eschatologischer Reflexion verdankt, sondern umgekehrt die These christlich begründeten Geschichtsbewußtseins auf Grund ihres konstitutiven Rückbezuges auf neuzeitliche Geschichtsreflexion letztlich eine Erschleichung darstellt, so ist es nur konsequent, wenn auch die geschichtstheologischen Konzeptionen der Alten Kirche ihres geschichtlichen Scheines überführt werden: Geschichte löst sich in ein Netz von Typologien auf und wird durch Anwendung anaklitischer recapitulatio-Begriffe relativiert (221ff).

‚Geschichte' – damit kommt J. auf die neuzeitlichen Geschichtsphilosophien von Lessing und Hegel zu sprechen – ist nur dann ihrem Wesen gemäß erfaßt, wenn sie es mit der Frage nach der Freiheit des Menschen zu tun hat (vgl. 271f). Wenn die Durchsetzung der Freiheit allerdings in konstitutiver Weise an die Gedanken der innergeschichtlichen Erziehung (Lessing) sowie einer kontinuierlich fortschreitenden Realisierung des Gottesreiches (Hegel) gebunden ist, dann ist die vorkritische biblische Eschatologie als Bedingung der Möglichkeit neuzeitlich-geschichtlichen Denkens verabschiedet. Die wesentlichen Momente des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs, nämlich „Sinnhaftigkeit, Zielstrebigkeit, Endlichkeit und Einheit" (319), sind nicht mit dem eschatologischen Abbrechen der Weltzeit und dem Hereinbrechen der göttlichen Vollendung zu vereinbaren; Geschichte als fortschreitende Realisierung menschlichen Geistes ist nicht ein Derivat biblischer Eschatologie, sondern verdankt sich einem emanzipatorischen Vernunftbegriff (vgl. 328), der über den teleologischen Erziehungsgedanken mit der hellenistischen Tradition verbunden ist. Eine mögliche christliche Vermittlung solchen Gedankenguts verbürgt keineswegs ein „ursprüngliches Eigentumsrecht der Theologie", eine „Identität christlicher Geschichtstheologie und neuzeitlicher Geschichtsphilosophie" (300).

Ohne in dem vorgegebenen Rahmen in eine Diskussion über die zweifellos steilen Thesen der vorliegenden Arbeit einsteigen zu können, sei doch soviel gesagt: Die inhaltlich anspruchsvolle und mit großem Engagement vorgeführte Argumentation verbietet es der Theologie ein für allemal – und das ist rückhaltslos zu begrüßen – allzu undifferenziert und vorschnell monokausale Säkularisierungsthesen zu entwickeln. Andererseits ist zu bemerken, daß die Überzeugungskraft der Argumentation J.s nicht gerade wächst, wenn die Sachebene mit einer ‚Flucht ins Engagement' vertauscht wird, insofern abschließend die Theologie einfachhin dahingehend beschrieben wird, daß es ihr um „Bewahrung... vor der Geschichte", weil um „Restituierung ihres bedrohten Anspruchs, die allein normbegründende Wissenschaft zu sein", gehe (330). Theologische Reflexion wird J. gegenüber geltend machen müssen, daß sie als grundlegende Vermittlung genuinen neuzeitlichen Geschichtsdenkens nicht so ohne weiteres zu verabschieden ist, wie es die allzu ungeschützten Behauptungen J.s glauben machen wollen.

Unterpfaffenhofen Friedemann Greiner

**Engling,** Clemens: **Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis.** Historisch-systematische Untersuchungen zum Werk Johann Nepomuk Ehrlichs (1810–1864). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 340 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert, Bd 20) kart. DM 74.–

Die Aufarbeitung der Theologie des 19. Jh.s hat in den vergangenen zwanzig Jahren erstaunliche Fortschritte gemacht. Gleichwohl gibt es immer noch erhebliche Forschungslücken. Dazu gehört u. a. die Theologie der Günther-Schule. Zwar sind einige informative Publikationen erschienen, die Aufarbeitung der systematischen, philosophischen und theologischen Ansätze Anton Günthers und seiner Freunde bzw. Schüler ist aber noch weitgehend ein Desiderat.

Die vorliegende Diss. hat genau hier ihren Platz. Johann Nepomuk Ehrlich nimmt unter den Günther-Schülern eine besondere Stellung ein. Er hat die grandiosen, oft aphoristischen Ansätze seines Freundes Anton Günther in theologische, philosophische und gesellschaftswissenschaftliche Systematik umgesetzt. Schon von daher gebührt ihm ein besonderes Interesse. Ehrlich hat in dieser Arbeit aber zugleich eine sehr eigenständige, für die Entwicklung der Theologie im 19. Jh. höchst bedeutsame Leistung vollbracht. Aufbauend auf den Arbeiten Günthers, in engem Gedankenaustausch mit ihm stehend, die großen theologischen Ansätze Johann Sebastian von Dreys und Anton Staudenmaiers aufgreifend und fortführend, entwickelt er eine Konzeption bzw. Theorie von Theologie, die den Wissenschaftsanspruch der Zeit aufgreift und ihm standzuhalten sucht.

Während sich mit steigender Intensität der neuscholastische Denk- und Argumentationstypus in der Theologie auszubreiten beginnt und die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Wissenschaft weitgehend in einer defensiv apologetischen Haltung er-

folgt, findet sich bei Johann Nepomuk Ehrlich eine nahezu ungebrochene Fortentwicklung der großen theologischen Neuansätze des frühen 19. Jh.s auf die neue Fragestellung in der zweiten Hälfte dieses Jh.s hin.

Ehrlich vermag diese Arbeit zu leisten, weil er durch eine günstige Fügung an die Universität Prag gerufen wird und dort in der Person des Kardinals von Schwarzenberg einen schützenden Förderer findet.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Diss., diesen Theologiebegriff Ehrlichs, seine Verzahnung mit dem vorausgesetzten Philosophieverständnis und der christlichen Gesellschaftslehre erstmals erforscht und in seiner Verästelung nachgezeichnet zu haben.

Da eine neuere, ausführlichere Darstellung des Lebens und Werkes Johann Nepomuk Ehrlichs nicht vorliegt, schickt Vf. in der Einleitung einen biographischen Abriß und eine ausführliche Charakteristik der Person und Spiritualität Ehrlichs voraus. Es kommt ihm dabei zustatten, daß er in Prager Archiven neben Briefen von Ehrlich das umfangreiche Tagebuch entdeckt hat, das Ehrlich von 1849 bis kurz vor seinem Tod 1864 geführt hat. Im Anhang der vorliegenden Diss. sind wichtigere Partien dieses Tagebuches wiedergegeben.

Die eigentliche Untersuchung gliedert Vf. in drei große Teile.

Der erste Teil erörtert den Ehrlichschen Begriff der Theologie. Nach einer problemgeschichtlichen Einführung, die das Denken der Wiener theologischen Schule charakterisiert und die geschichtlichen Bedingungen darlegt, unter denen Ehrlichs Konzeption der Theologie entstanden ist, werden Grundlegung der Theologie sowie ihre Strukturen und Funktionen erörtert.

Da es Ehrlich um den Nachweis der Christlichkeit der Theologie gerade im Kontext zeitgenössischer Wissenschaftlichkeit geht, sucht er zunächst Religion als konstitutives Moment des menschlichen Selbstbewußtseins aufzuweisen, die ihrerseits Offenbarung als geschichtliches Urereignis voraussetzt. Durch die Offenbarung kommt der Mensch allererst zu sich selbst. Die geschichtliche Faktizität menschlicher Existenz erweist nach Ehrlich den sündhaften Abfall und das Erlösungsbedürfnis des Menschen. Geschichte ist für ihn deshalb Vermittlung Gottes mit den Menschen, die in Jesus Christus kulminiert und zur Kirche als der geschichtlichen Konkretion menschheitlicher Religion aufgrund der Offenbarung führt. Theologie ist so für Ehrlich eine realitätsbezogene Wissenschaft, die „Wissenschaft von der christlichen Religion, wie selbe in der Kirche Christi vorhanden ist und von dieser im Leben der Menschheit zur Darstellung gebracht wird". (103)

Aus dieser Grundbestimmung ergeben sich die Strukturen der Theologie. Theologie ist einerseits fundamentale Vermittlung von Idee und Wirklichkeit. Sie reflektiert den realen Vermittlungsprozeß der Idee des Menschen, der Idee der Gesellschaft usw. mit der Realität im Hinblick auf die vollendete Identität beider Aspekte.

Zugleich aber ist Theologie grundlegend autoritätsbezogen, da die zuvor genannte Vermittlung sich aufgrund unableitbarer faktischer göttlicher Setzung als freier Geschichtsprozeß ereignet.

Von diesen beiden formalen Zügen unterscheiden sich die materialen Strukturen der Theologie. Theologie trägt nach Ehrlich wesentlich und durchgängig anthropologische, geschichtsphilosophische, praktisch-ethische und soziale Züge.

Diese Kennzeichnung der Theologie entwickelt Ehrlich im Zuge seiner fundamentaltheologischen Erörterungen. Ja, diese Theorie der Theologie und ihr Aufweis sind im Grunde die fundamentale Theologie, die er auf dem neu errichteten fundamentaltheologischen Lehrstuhl in Prag entfaltet. In ihr vollzieht sich die wissenschaftliche Rechtfertigung von Theologie als Wissenschaft.

Die so charakterisierte Theologie stellt ihre Leistungsfähigkeit im Kontext der Wissenschaften unter Beweis. Sie hängt auf unterschiedlichste Weisen mit dem Kosmos der Wissenschaften zusammen. Das resultiert aus ihrer Begründung durch das Gottesverhältnis im Selbstbewußtsein, in Geschichte und Gesellschaft. Sie erschließt für die Wissenschaften das Wirklichkeitsverständnis in fundamentaler Weise und weist somit eine strukturelle Ähnlichkeit mit den „Idealdisziplinen" (vgl. 121) wie Kunstphilosophie, Sprachphilosophie, Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie auf. Zugleich aber erweist sie sich als fundamentale Krisis der Wissenschaften, insofern diese zu monistischen Absolutsetzungen tendieren. In Bezug auf die Praxis schließlich verhilft die Theologie „dem Menschen, sich zu seiner persönlichen und gesellschaftlichen Eigentlichkeit" zu befreien (128) und zwar gerade durch die Vermittlung der Gewißheit, daß der Mensch Geschöpf eines persönlichen, sich ihm offenbarenden, ihm einenden Gottes ist.

Diese Sicht der Theologie hat Ehrlich zwar erst in seiner letzten Schaffensperiode ausdrücklich formuliert und ausgearbeitet. Sie ist aber schon implizit leitend gewesen bei der Ausarbeitung seiner philosophischen Anschauungen in der ersten Zeit seiner akademischen Tätigkeit. Diese These des Vf. wird mit guten Gründen belegt. Deshalb sieht sich Vf. dazu berechtigt, den Entwurf einer christlichen Philosophie, den Ehrlich vorlegt, in einen systematischen Zusammenhang mit dessen Auffassungen von Theologie zu setzen. Er fragt nach dem Ort der Theologie im philosophischen Denken Ehrlichs.

Dieser zweite Hauptteil der vorliegenden Untersuchung beginnt wiederum mit einer problemgeschichtlichen Einführung, in welcher ebenso sorgfältig wie im ersten Hauptteil die Unterschiede zwischen Günther und Ehrlich herausgearbeitet werden. Es folgt eine Charakteristik der philosophischen Grundkonzeption Ehrlichs, eine Erörterung seines Begriffs einer christlichen Philosophie und ein Abschnitt über die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen philosophischen Systemen.

Ehrlich geht bei der Entwicklung seiner philosophischen Konzeption davon aus, daß die positive Lehre des Christentums das Denken der europäischen Völker tiefgreifend beeinflußt hat. „Daß das empirische Selbstbewußtsein der heidnischen Völker von dem der christlichen durch den Grad seiner Entwicklung, durch seinen Inhalt an religiösen, moralischen, rechtlichen Ideen und Gefühlen und die dadurch geweckten und bestimmten Wissensbedürfnisse verschieden sei, wird man nicht leugnen können." (166) Während die heidnische Philosophie wesentlich in der Mythologie als ihrem Mutterboden wurzelte, hat die neuzeitliche europäische Philosophie seit Descartes sich auf dem Boden der christlich positiven Lehre zu geistiger Mündigkeit entwickelt. Demgegenüber stellt die mittelalterliche und patristische Philosophie und Theologie ein noch weitgehend von heidnischen Auffassungen durchsetztes Denken dar. In dieser prinzipiell positiven Beurteilung neuzeitlicher europäischer Philosophie unterscheidet sich Ehrlich in radikaler Weise von der Sicht der zeitgenössischen Neuscholastiker. Freilich übersieht auch er nicht die Gefahren und Einstellungen neuzeitlicher Philosophie, die weitgehend zu großen Systemen des „Monismus" geführt haben. Ihnen gegenüber entwickelt Ehrlich eine Philosophie des radikalen Dualismus, der die Bedingtheit menschlicher Existenz in jeglicher Hinsicht zur Geltung bringen will. In diesem Dualismus steckt die fundamentale theologische Implikation. Ehrlich versteht seinen eigenen philosophischen Entwurf als eine christliche Philosophie im strikten Sinn, d. h. eine Philosophie, die auf dem Wege selbständigen Denkens sich um Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Idealität bemüht, bei diesem Bemühen aber den christlichen Glauben als negatives Kriterium der Wahrheitsfindung anerkennt und sich vom Inhalt des Christentums denkerisch herausfordern läßt.

Vergleicht man diesen Entwurf einer christlichen Philosophie Johann Nepomuk Ehrlichs etwa mit dem gleichgerichteten Versuch Staudenmaiers, eine Philosophie des Christentums zu entwickeln, so zeichnet sich Ehrlichs Entwurf durch eine wohltuende Nüchternheit aus. Vf. hat es sehr gut verstanden, diese fast etwas pragmatisch wirkende Nüchternheit Ehrlichs in seiner Zusammenfassung zum Vorschein zu bringen.

Wie im Denken, in der philosophisch erfaßten Wirklichkeit und Idealität theologische Implikationen stecken, welche eine christliche Philosophie denkerisch zu erheben vermag, so steckt ein theologisches Moment in Realität und Idealität von Gesellschaft. Ausgehend von dieser Grundkonzeption, entwickelt Ehrlich seine christliche Gesellschaftslehre, der Vf. im dritten Hauptteil seiner Untersuchung nachgeht.

Die problemgeschichtliche Einführung, der Aufweis der historischen Situation, in der Ehrlich seine Soziallehre entwickelt, vermittelt ein höchst präzises und zugleich eindrucksvolles Bild vom Wirken der Güntherianer im Spannungsfeld des Vormärz, des Revolutionsjahres von 1848 und im sich anschließenden Absolutismus. Vf. leistet mit dieser Skizze zugleich auch einen Beitrag zum Verständnis der politisch-gesellschaftlichen Hintergründe, welche die Verurteilung Günthers mit beeinflußt haben.

Die Ehrlichsche Sozialtheorie, erwachsen u. a. aus einer intensiven Auseinandersetzung mit Julius Fröbel, geht vom positiven Christentum als dem Prinzip der Gesellschaft aus. Ehrlich entwickelt, ausgehend vom Dualismus in der gekennzeichneten Form, die Grundbeziehungen von Menschen und Staat, Gesellschaft und Staat, Kirche und Öffentlichkeit sowie das Verständnis der wichtigsten Formen der gesellschaftlichen Verfaßtheit menschlicher Existenz. Diese verschiedenen Elemente schließen sich zusammen in der Idee eines christlichen Humanismus.

Im Schlußkapitel resümiert Vf. nochmals in kurzer und präziser Weise das Ergebnis seiner Arbeit, eine Theorie der Theologie, welche sich gerade im Kontext neuzeitlicher Wissenschaft bewährt.

Dieses Ergebnis zielt hinein in die heutige Problematik der Theologie wie der allgemein menschlichen Situation. Zu Recht verweist Vf. auf Max Horkheimer, der noch kurz vor seinem Tod auf die Zusammengehörigkeit von Religion, Philosophie und Gesellschaft hingewiesen hat.

Die entscheidenden Verdienste dieser Untersuchung liegen in der sehr sorgfältigen und genaue gedankliche Arbeit erfordernden Erhebung der Theorie von Theologie, die Ehrlich, inspiriert von Anton Günther und seinen Freunden, entwickelt hat. Es ist dem Vf. gelungen, diesen komplizierten Gedanken bis in seine Verästelungen hinein in kritischer Reflexion zu durchdringen und in seiner Konsistenz darzustellen. Er leistet damit einen interessanten Beitrag zur Erforschung der Theologiegeschichte des 19. Jh.s und gibt damit zugleich eine wichtige Anregung für eine weiterführende heutige theologische Reflexion. Die Aufarbeitung des historischen Materials, die Verwertung der bereits vorhandenen

Sekundärliteratur und die Einordnung der Ehrlichschen Konzeption in das zeitgenössische Bezugsfeld sind in einer Weise gelungen, die Anerkennung und Beachtung verdient.

Mit diesem Werk bereichert Vf. die Göttinger Reihe der „Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert" um eine weitere wichtige Untersuchung.

Münster Peter Hünermann

**Thurian,** Max: **Die eine Eucharistie.** – (Mainz: Grünewald 1976). 88 S. (Topos-Taschenbücher Bd 53) kart. DM 6.80

Th. beschreibt in einer knappen, inhaltsreichen und gut informierenden Darlegung die ökumenische Situation in der Frage der gegenseitigen Anerkennung der Eucharistie und der kirchlichen Ämter. Er konstatiert, daß durch die zahlreichen interkonfessionellen Gespräche des letzten Jahrzehnts, unter denen er vor allem diejenigen der „Gruppe von Dombes" hervorhebt, bedeutende Fortschritte erzielt wurden, daß die Kirchen aber an einer Grenze angelangt zu sein scheinen und vor einer Sackgasse stehen.

Im Sinne einer prophetischen Bitte an Gott, uns aus dieser Lage zu befreien und den Kirchen auf dem Weg zur Einheit weiterzuhelfen, schlägt er bestimmte Aktionen vor, so z. B. eine „Konzelebration von Amtsträgern verschiedener Kirchen" (76). Ich frage mich allerdings, ob dieser Vorschlag die „Sackgasse" nicht verstärkt und verdeutlicht, statt sie zu öffnen. Die Bitte an den Geist Christi, die in unserer ökumenischen Situation sicher das Gebotene und Richtige ist, wird doch wohl von einer Basis aus erfolgen müssen, die innerhalb des gegenwärtigen Gesprächsstandes von den einzelnen Kirchen aufgrund ihrer Erkenntnisse verantwortet werden kann. Sie kann nicht in einem „Vorgriff" bestehen, der wegen seiner Unreflektiertheit das Risiko der falschen Richtung mit sich bringt, da er eher aus ökumenischer Verzweiflung etwas erzwingen will, als daß er in echter Geduld die Erkenntnis eines neuen Weges vom Geist Gottes erhofft.

Münster Alexander Gerken

**Stoeckle,** Bernhard: **Handeln aus dem Glauben** – Moraltheologie konkret. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1977. 176 S. (Theol. Seminar) kart. DM 19.80

Außer von der Tagesnotwendigkeit aufgetragenen Problemen hat, wie Vf. einleitend zu Recht hervorhebt, die Moraltheologie sich in den letzten Jahren relativ wenig mit den speziellen Fragen christlicher Selbstverwirklichung befaßt. Ihr Interesse galt vorab der Grundlagenforschung. In diese Lücke wollen seine Ausführungen sprechen, im Bewußtsein um die hilfreiche Rolle von Normen (wozu St. Gebote wie Verbote zählt) für die konkrete Verwirklichung von Verantwortung für die Mitmenschen, wie für das eigene Personsein. Hilfreich will das Büchlein auch sein durch seine leichte Verständlichkeit (vgl. Klappentext). Es ist es jedenfalls auch durch die klaren Meinungsäußerungen des Vf. die, zumeist ohne auf das wenn und aber der wissenschaftlichen Auseinandersetzung näher einzugehen, Stellung bezieht. Wie schon der Titel des Büchleins andeutet, will St. hier seine Auffassung von Moraltheologie, welche deren ethischer Antonomie kritisch gegenüber steht, zur Entfaltung bringen, allerdings ohne es hier auf eine eigentliche Auseinandersetzung ankommen zu lassen. Entsprechend ist die zitierte Literatur nicht repräsentativ für den Stand der Diskussion, sondern beschränkt auf die Quellenbelege. Eine solche Beschränkung ist für eine Schrift mit offensichtlich propädeutischer Zielsetzung berechtigt; sie sollte aber vom Leser nicht außer acht gelassen werden.

Wenn St. für alle seine ethischen Überlegungen den prinzipiell nicht normativen Charakter humanwissenschaftlicher Erkenntnis einleitend betont, ist ihm auch darin zuzustimmen. Der Verweis auf Transzendenz ist der Ethik inhaerent. Trotzdem scheint es fragwürdig, diese Transzendenz sogleich christlich zu verstehen als die stets auch sittlich einfordernde Heilszusage. Die Ebene der rein menschlichen Einsicht verweist ja auch schon auf Forderungen, die nur in einer letztlich transzendenten Sinnannahme kohärent zu denken sind. Wird diese Ebene (als wesentlich zur Geschöpflichkeit gehörende ist sie der Theologie ja alles andere als fremd) aber so rasch übergangen, so mag dies zunächst für die konkrete moraltheologische Betrachtung, um die es hier geht, bedeutungslos erscheinen. Aus der biblisch vermittelten Glaubenseinsicht ergeben sich konkrete Forderungen wie etwa die später erwähnten nach Toleranz, Vorurteilslosigkeit, Maß u. ä. Uneinsichtig bleibt aber, warum der Mensch, dem, aus was für Gründen immer, der christliche Glaube verschlossen blieb, sich doch unter die gleichen ethischen Forderungen gestellt weiß. Entsprechend zeigen sich St.s Ausführungen zum „Handeln aus Glauben" denn auch eher im Stil der Paränese, der frommen Ermahnung. Niemand wird bezweifeln, daß dies eine berechtigte und zu oft vernachlässigte ethische Sprechfigur ist. Gefragt muß allerdings werden, ob sie in einer pluralistischen, säkularisierten Geistigkeit, die ja auch den Christen nicht ausnimmt, zu genügen vermag.

Der Aufbau des Werks ist so angelegt, daß nach einigen Bemerkungen zur sittlichen Normierung im allgemeinen die beiden Verantwortungshorizonte gegenüber dem Mitmenschen, wie gegenüber dem eigenen Personsein entfaltet werden. (Dabei werden die Probleme im Zusammenhang mit der menschlichen Sexualität ausgespart, weil dafür eine eigene Publikation geplant sei). Ausgegangen wird von einigen Eigenheiten zeitgenössischer Praxis mitmenschlichen Verhaltens, für welche St. Teilnahmslosigkeit (wie etwa im Film „Der letzte Tango in Paris" (34)), feindselige Aggressivität (etwa in gewissen Sportarten wie Boxen (36)), privatistischer Lebensstil und Vordringen des Hedonismus als Typica festhält. Diesem etwas beliebigen Aperçu wird die christliche Nächstenliebe als Gegenpol entgegengesetzt und diese in ihren sittlich erheblichen Merkmalen von konkreter und doch unbedingter Wirksamkeit gefaßt. „Konkrete Schuldigkeiten" als sittliche Forderungen daraus verlangen Liebe zur Natur, Wille zur Eigenpersönlichkeit und Bereitschaft zur Selbstverleugnung als Voraussetzungen, sowie Vorurteilslosigkeit, Tolerenz und Wahrhaftigkeit als Grundhaltungen. Sie drücken sich aus in den Gesten von Dank und Ermutigung und bewähren sich in der Konfliktbewältigung. In diesem konkret praxisbezogenen Problemfeld kommt auch die Frage der Gewaltanwendung zur Sprache (93–97), wo das christliche Ideal der Gewaltlosigkeit richtig als Mittel größtmöglicher Gewaltminimalisierung verstanden und die Notwehr als sittlich nicht ausgeschlossen betrachtet wird. Trotzdem fehlt es diesem Abschnitt wie schon zuvor demjenigen zur Wahrhaftigkeit an Konkretheit: Die Erwartungen, die mit dem Untertitel „Moraltheologie konkret" geweckt wurden, bleiben uneingelöst, wenn Fragen wie etwa diejenige nach Wehrdienstverweigerung oder von „Wahrheit am Krankenbett" nicht angesprochen werden.

Konkreter angesprochen fühlt sich der Leser vom II. Teil, wo es auch unter Verweisen auf die zeitgenössische Literatur, um die eigene Persönlichkeit geht und einer geordneten Selbstliebe mit entsprechender Selbsterkenntnis und Selbstannahme (gerade auch in Begrenztheiten, Sterblichkeit und Schuld) das Wort geredet wird. „Temperantia" als Selbstbeherrschung und Maß, als Tugend und Überwindung der „Akedia" (als einer resignierten Gleichgültigkeit und so als Grundversagen) werden als sittlich geforderte Grundhaltungen abschließend herausgestellt.

In der paränetischen Herausarbeitung solcher von christlicher Glaubenshaltung geprägter Einstellungen liegt denn auch der Wert des Büchleins.

Ein kleiner Hinweis zum Schluß: das Lexikon der christlichen Moral von K. Hörmann (79) sollte genau und in der überarbeiteten 2. Auflage von 1976 zitiert werden.

Luzern Franz Furger

**Pfürtner,** Stephan H.: **Politik und Gewissen – Gewissen und Politik.** Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 114. S. (Kritische Texte 14) br. DM 10.80

In acht Kapiteln, die auf drei Vorträge zurückgehen, die Vf. 1975 und 1976 in der Schweiz und in Lennestadt bei Olpe gehalten hat, behandelt er sein höchst aktuelles Thema unter philosophisch-geschichtlichen Gesichtspunkten, vor allem aus Aristoteles und Platon, mit Hilfe sozialpsychologischer und soziologischer Reflexionen, mit Rückgriff auf philosophisch-grundsätzliche Überlegungen. Angesichts dieser Fülle methodologischer Ansätze wird es nicht leicht, den Gedanken des Vf. zu folgen, zumal er nicht von einer klaren Definition von Ethik und Politik ausgeht. Hinsichtlich der ethischen Aussagen, die sich im ganzen im Bereich der Ethica Perennis der Tradition bewegen, sind vor allem die Überlegungen beachtlich, welche „Zur Legitimation des sittlichen Gewissens" (84–108) dienen und ausmünden in „Einige Grundsätze zum Verhältnis von Politik und Ethik – Versuch einer Bilanz".

Mit Recht hebt Vf. den Mangel an eigentlichen ethischen Lehrstühlen hervor und an Gesprächen zwischen Ethikern, Politikwissenschaftlern und Politikern.

Als Grund hätte er hervorheben sollen, daß die Ethik es mit dem freien menschlichen Handeln gemessen an der dafür verbindlichen Norm zu tun hat – man kann dasselbe auch statt ontologisch normativ oder axiologisch ausdrücken –, und daß die Politik nicht, wie Vf. offenbar meint, im Zusammenhang mit M. Weber „Kunst des Machtgebrauchs, der Machtsicherung und -entfaltung" (47) oder „Die Kunst der Machtwahrnehmung" (61) ist, sondern viel tiefer definiert werden sollte, z. B. mit Johannes Althusius (in: Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata, Faksimiledruck, Herborn$^3$, 1614): Politica est ars homines ad vitam socialem inter se constituendam, colendam et conservandam consociandi". Unter den zahllosen Definitionen von Politik ist diese jedenfalls bislang unübertroffen. Sie gibt auch wider (69): „Die Funktion des Politischen liegt in der Gestaltung der Gemeinwesen." Oder: Politik ist die Sorge um das Gemeinwohl durch die Gestaltung des Gemeinwesens. Politik hat es mit Sachgesetzen zu tun, gehört in den Bereichen des facere. Ethik ist normative Anthropologie und hat es mit der Entfaltung menschlicher Freiheit, mit dem agere, zu tun. Beide treffen sich im Menschen: dort Dienst am Menschen, sofern er der politisch zu gestaltenden Rechtsgemeinschaft angehört, hier Entfaltung des Menschen in seinem Individual- und Sozialleben in verantwortlicher Freiheit.

Die sehr anregende Schrift von Pf. kann hier nicht im einzelnen besprochen werden. Kritisch wäre noch u. a. anzumerken: In der Diskussion über Grundwerte und Grundrechte pflichtet Vf. den Äußerungen des Bundeskanzlers (62ff) bei, der dem Staat die Wahrung der Grundrechte und anderen nicht-politischen Instanzen die Wahrung von Grundwerten zuweist. Das ist natürlich so nicht richtig: alle Rechte beziehen sich auf den Schutz von sozialen Werten. Grundrechte schützen soziale Grundwerte. Beide dürfen also nicht auseinandergerissen werden, zumal ja, wie Vf. sagt, ohne die „Minima Moralia" – „Ihrem Gewicht nach sind sie ‚Maxima Moralia'" (64f), – auch kein politisches Leben im Dienst am Recht möglich ist. In der sicher anregenden Schrift vermißt man jene klare Unterscheidung in den verwandten Grundbegriffen, wie sie Vf., gründlicher Thomas-Kenner, ab S. 84ff herausstellt. Im übrigen sind Werte weder als gültig aufzuweisen noch zu beweisen, sondern stets aus einem anthropologisch begründeten Zusammenhang zu erweisen. Auf die Bedeutung der Anthropologie für die Ethik weist Vf. deutlich hin (95).

Bochum Gustav Ermecke

**Frielingsdorf,** Karl / **Stöcklin,** Günther: **Seelsorge als Sorge um Menschen.** Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich. – Mainz: Grünewald (1976). 203 S. (Grünewald Praxis) kart. DM 22.50

Wenn der Titel lauten würde: „Gesprächs- und Verhaltenspsychologie, Psychoanalyse und Transaktionsanalyse in Fortbildungskursen für Seelsorger", so wären damit die vier Hauptbereiche genannt, von denen dieser umfassende Erfahrungsbericht über ein reich gegliedertes „pastoralpsychologisches Kursprogramm" handelt. 1900 Teilnehmer haben bisher solche Kurse durchlaufen, die in fünf Stufen folgende Themen umfassen:

„1. Seelsorgerliche Beratung – ein pastoralpsychologisches Kurs programm
2. Psychotherapeutische Zusatzausbildung für Priester und Ordensleute
3. Wege zu einer partnerschaftlichen Führung in der Kirche
4. Kommunikation und partnerschaftliche Zusammenarbeit in der Kirche
5. Berufliche und persönliche Identitäts- und Glaubensfindung" (10).

Das Buch will den Seelsorgern helfen, wie sie „den heutigen Menschen in seinen Problemen besser verstehen und ihm mehr gerecht werden können" (11), denn „die meisten Priester und kirchlichen Mitarbeiter sind bisher nur ungenügend oder überhaupt nicht auf die beratende Seelsorge vorbereitet" (14).

Klar sind die häufigsten Fehler (z. B. mangelnde Einfühlung und Geduld, schlechtes Zuhören, Vorurteile usw.) zusammengestellt, aber auch die Lernziele: eigene Gefühle kontrollieren, empathische Beziehungen aufbauen, Ratsuchende annehmen und verstehen, aktiv zuhören, „spiegeln" usw.

Drei „Kurswochen" im Abstand von je einem bis eineinhalb Jahren sollen dieses Ziel erreichen; K. Frielingsdorf schildert ihren Ablauf:

Die erste Kurswoche „Seelsorgerliche Beratung I" bietet im theoretischen Teil Kurzinformationen, Beispiele, Rollengespräche und Protokolle, ergänzt durch Literaturhinweise zum Selbststudium. Die Hauptthemen sind dabei überschrieben als „Seelsorge und Beratung", „die nicht-direktive Beratungsmethode", „das psychoanalytische Persönlichkeitsomdell", „Kurzberatung" usw.

Im praktischen Teil stehen „Erst-Interviews", „Gesprächsanfänge", „Analyse von Gesprächsprotokollen", beobachtete „Rollengespräche", Videorecorderaufnahmen und -analysen, „Kräftefeldanalysen" und „Verhaltensänderungsplan" im Vordergrund (18).

Ausführliche Beispiele werden dann sorgfältig auf die verschiedenen Antworttypen und Gegenfragen untersucht, damit moralisches Urteilen, vorschnelles Raten durch verständnisvolles „Spiegeln", also ein Wiederholen der Fragen und Sorgen abgelöst werden (20).

Auch Rollenspiele sind im Wortlaut mitgeteilt, bei denen Seelsorgesituationen gespielt, gefilmt und auswertend besprochen werden (21f).

Die Grundaufgabe des Zuhörens wird nicht nur gefordert, sondern als aufmerksames, partnerzentriertes, wertschätzendes Anteilnehmen genau gekennzeichnet (24).

Ein Schwergewicht der Seelsorge sehen die Verfasser in der Gesprächstherapie von Rogers und Tausch, die an Stelle rationaler Erklärungen, der Konfrontation, von Ratschlägen, Bagatellisierungsversuchen, Hinweisen auf eigene Erfahrungen und Bewertungen (die doch wirkungslos bleiben) als Grundhaltung fordert:

„1. Persönliche Akzeptierung und Wertschätzung des Klienten",
„2. Konzentration auf emotionale Prozesse",
„3. Selbstaktivierung des Klienten" und
„4. Lernhilfen" für ihn (S. 25/26).

Das psychoanalytische Persönlichkeitsmodell nach Freud wird von der einfachen Übersicht Über-Ich, Ich und Es zu einer recht anschaulichen straffen Übersicht erweitert (29) und in den gestörten Beziehungen zur Umwelt durch überzeugende Skizzen dargestellt.

Nach einer Auswertung von Gesprächsprotokollen liegt jedoch das Schwergewicht auf einer Zusammenfassung des Persönlichkeitsschemas der Transaktionsanalyse von Berne, die sowohl „Transaktionen" deutlich macht, d. h. zwischenmenschliche Beziehungen zwischen verschiedenen Persönlichkeiten mit ihrem – ebenfalls dreigegliederten – Persönlichkeitsschema von „Eltern-, Erwachsenen- und Kindheits-Ich" in den jeweiligen (auch überkreuzenden) Beziehungen als auch neurotische Blockierungen und psychotische Auslöschungen (42–50).

Ein kurzer, aber wichtiger Abschnitt klärt die für die Seelsorge so wichtigen Vorgänge von Übertragung und Gegenübertragung. z. T. im Anschluß an A. Godin und nennt ihre Warnzeichen (50–53).

Im zweiten Hauptteil berichtet G. Stöcklin von der Psychotherapeutischen Zusatzausbildung für Priester, Ordensleute und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst". Dieses Ausbildungsprogramm umfaßt: „1. Übungen zur klinischen Psychologie, 2. Psychoanalytische Theorie, 3. Balint-Gruppe, 4. Selbsterfahrungsgruppe, 5. Literaturstudium" (61). Dabei werden Tonbandprotokolle von Beratungen ausführlich wiedergegeben und analysiert (62–93). Im Sinne eines „Feedback" werden die durchschnittlich als „sehr gut" beurteilten Kurse mit den Originalantworten ausgewertet (94–97).

Der dritte Hauptteil handelt – wiederum von K. Frielingsdorf geschrieben – von „Kommunikation und partnerschaftlicher Zusammenarbeit im kirchlichen Bereich".

Zahlreiche „Störfaktoren" kirchlicher Arbeit nennt man offen bei Namen (vom Intellektualismus über Machtkämpfe und Überforderung bis zum Vertrauensmangel) (98/99).

Bei der Darstellung des Fortbildungskursus ergeben sich Wiederholungen, so daß hier nur die vervollständigende „themenzentrierte interaktionelle Methode" von Ruth Cohn zu nennen ist. Sie will die Persönlichkeit des Therapeuten „einbringen", persönlich vom „Ich" (statt „Man") und von den gegenwärtigen Gefühlen sprechen lehren.

Zusätzlich erkennt er dem „Identitätsposter„ erheblichen Wert zu, bei dem jeder seine Tätigkeiten, Erwartungen, Hobbies u. a. sowie einen Satz oder ein Symbol mit Filzstiften auf einen Poster zeichnet (110).

In abschließenden „Feedback-Übungen" werden allen Teilnehmern anerkennende Urteile (mit Blumen) und negative (mit Zwiebeln) erteilt (118–120).

Kurze Hinweise folgen auch auf Meditationsübungen (zu einer „Meditationsmusik") ohne Angaben über methodische Einzelheiten.

Am Beispiel einer Meditation über „Vertrauen" erfährt der Leser eindrucksvolle Vergleiche: „Vertrauen ist wie . . . die Hand des Vaters, . . . die Tür zum Leben usw." Wenn aber nicht nur zum Meditieren angeregt wird, „Wie erlebe ich Vertrauen?", sondern auch zum Negativen: „Wie verhindere ich Vertrauen?", so sind erhebliche Bedenken anzumelden (121–124).

Eine „Blindenführung" beeindruckt den Leser, der von der praktischen Erfahrung von je zehn Minuten des aktiven Führens, des passiven Geführtwerdens und des genauen Beobachtens jedes Teilnehmers mit verbundenen Augen hört, bei denen der „Blinde" möglichst viel erfahren und entdecken soll (124/125).

Fünfzig Seiten über „Führen und Geführt-werden" mit einer genauen Anleitung zum Beachten von Gruppen- und Rollenverhalten und von Führungseigenschaften sowie einer Beschreibung des „Führungsgitters" von Blake und Mouton (nach K. Lewin) schließen sich an, ehe die ein-

zelnen Führungsstile der „autokratische", der „Glacé-Handschuh"-artige, der „anpassungs- und kompromiß"-geneigte, und der „partizipative" dargestellt und verglichen werden.

Der abschließende Kursus „Berufliche und persönliche Identitäts- und Glaubensfindung" von Stöcklin (175–201) wiederholt als Aufbaukursus die genannten Themen.

Das Grundproblem dieses Buches liegt bei dem Wesensverständnis der Seelsorge. Offenbar ist es nicht mehr möglich, in der römisch-katholischen Kirche unter Seelsorge mit R. Hupfeld das „allseitige sakramentale Versorgen der Gemeinde" und in der evangelischen Kirche mit Thurneysen die „Verkündigung des Wortes Gottes an den Einzelnen" zu verstehen. In einer weitgehenden Annäherung der Standpunkte beider Kirchen bietet dieses Buch weit mehr als einen Bericht über Aus- und Fortbildungskurse: einen Überblick über den „modernen" Begriff und das Vorgehen der Seelsorge überhaupt.

Nicht länger herrschen theologische Schablonen, schematische Bibelworte, moralisch-kasuistische Gebote, sondern endlich rückt der Mensch selbst in seiner Not in den Mittelpunkt, und mit ganzem Ernst und mit begründeter Sachkunde ringt der Seelsorger darum, ihn zu verstehen und ihn zu einem mündigen Christen mit eigener Entscheidungsfähigkeit heranreifen zu lassen.

Das Buch dient also mehreren Aufgaben: es faßt straff und klar gegliedert einige für die Seelsorge besonders wichtige und erreichbare Psychologie-Methoden zusammen, es bietet Erfahrungen und damit Vorschläge für eine Ausbildung von Seelsorgern und anderen kirchlichen Mitarbeitern im allgemeinen und für die Gesprächsführung im besonderen.

Diese Stärken des Buches deuten zugleich seine Schwächen an: In dem Streben, den Ablauf verschiedener Kurse darzustellen, folgt das Buch – mit nicht wenigen Wiederholungen – deren Gliederung, nicht aber einer systematischen Einteilung des Stoffes.

Die wesentlichen Einwände betreffen die theologische Grundhaltung, die psychologische Methodik und die psychiatrischen Aspekte.

Nur zu unterstreichen ist dabei das einleitende Betonen, „daß der Berater seine Rolle als gläubiger Seelsorger wahrnimmt und über die psychologische Ebene hinaus – soweit möglich – die religiöse Dimension bewußt miteinbezieht" (17).

Das ganze Buch handelt von der Methodik, obwohl in diesem einleitenden Abschnitt sehr richtig das Getenteil betont wird: Es kommt auf die „priesterliche, gläubige" Persönlichkeit an.

Von den Beziehungen zu Gott, vom Glauben und seiner Hilfe, d. h. vom Wesentlichen der Seelsorge, ist in dem ganzen Buch aber nur mit wenigen andeutenden Sätzen auf S. 146, 175 und 185 die Rede.

Wenn W. Gruehn also die „pneumatische Seite der Seelsorge" von der „psychologischen Seite" unterscheiden lehrte und eine Verbindung von beiden forderte, so spricht dieses Buch so ausschließlich von der psychologischen Seite, daß die Verbindung zur Seelsorge fast nur noch durch den Beruf der Kursusteilnehmer gegeben erscheint.

Von dem, was der Ratsuchende also beim Seelsorger sucht und erwartet, geistlichen Sinn seines Lebens, Stärkung des Glaubens, Vergebung der Sünden, Trost im Leid, lebendige Hoffnung auf das ewige Leben usw. ist in dem Buch überhaupt nicht die Rede.

Wenn ihm aber rein psychologische Gesprächstherapie und Transaktionsanalyse geboten werden, – ob er dann nicht bei einem Fachmann, einem Psychologen, weit besser „behandelt" würde, der diese Methoden viele Jahre, statt wenige Wochen studiert hat?!

Ein solcher Psychologe müßte sogar der Darstellung dieses Buches an manchen Stellen Einwände entgegensetzen:

Wenn immer wieder das „Wiederholen" und „Spiegeln" (ein heute zu allgemeiner, kaum mehr gültiger Begriff) (15, 22, 27) zu einem Hauptziel des Lernens erhoben wird (wie es auch in der Praxis oft geschieht), dann gewinnen heute die „Nebenvariablen", z. B. die „self-disclosure" (die Selbstoffenbarung), die confrontation, das plastisch-bildhafte Formulieren, das „experiencing" (das Beachten augenblicklich aufsteigender Gefühle) u. a. m. zunehmend an Bedeutung.

Ich erlebte einen so ausgebildeten „Seelsorger", der auf die Bitte: „Können Sie jetzt vor der Operation mit mir beten?!" antwortete: „Sie haben also Sorgen und möchten im Gebet Ruhe finden." Aber er entsprach nicht der Bitte. Das ist sicher nicht das Ziel, wohl aber eine Folge solcher Einseitigkeit.

Schon mancher Seelsorgesuchende hat diese ausschließliche, oft äußerlich angewandte Methodik bemerkt und bemängelt.

Zwei Leitbegriffe stehen in dem Buch und für das Vorgehen des „Seelsorgers" ganz im Vordergrund: „Fühlen" und „Verhalten".

Wenn aber unentwegt „Gefühle analysiert" werden sollen, dann ist auch dieser Begriff viel zu allgemein und reicht von Tastsinneswahrnehmungen über Affekte, Stimmungen, Emotionen, Temperamente, Elementarerlebnisse usw. bis zu unterschwelligen oder „unbewußten" Empfindungen vieler Art, die das Buch nicht unterscheidet.

Die Vf. nehmen – mit den hier gelehrten Methoden – an, daß das Erkennen der eigenen „Gefühle" sowohl des Seelsorgers wie des Ratsuchenden eine entscheidende Hilfe für beide sei. Dem Referenten wurde nicht deutlich genug, warum und in welcher Weise dieser Zusammenhang wirken soll.

Das Buch und seine Methoden erstreben eine Beobachtung und Änderung des Verhaltens vermutlich in der Hoffnung, daß von außen nach innen das Wesen des Menschen sich wandele. Aber es sagt nichts von einer innersten Wandlung des Menschen, einer Arbeit am eigenen Charakter, seiner Haltung, nach der und durch die sich auch das Verhalten ändert.

Wie läßt sich der Gefahr begegnen, daß nicht Methode, Technik und Form (besonders der Gesprächsführung) als das Wesentliche angesehen werden gegenüber dem entscheidenden Inhalt des Gespräches?

Wenn es aber um psychologische Gebiete zum Ergänzen und Unterstützen der geistlichen Seelsorge geht, dann sind sorgfältig und vorrangig zunächst zu prüfen:

Die Religionspsychologie (besonders Girgensohn-Gruehn),
die Konfliktpsychologie (besonders Lückert),
die Individualpsychologie (besonders Adler und Künkel, dessen einfache, einprägsame Typenlehre für den Seelsorger eher fruchtbarer ist als Berne-Harris),
die Konstitutionspsychologie (besonders Kretschmer-Zeller),
die Neurosenpsychologie (besonders von I. H. Schultz) u a. m., vor allem aber eine psychiatrisch begründete medizinische Psychologie, die die Besonderheiten der verbreiteten depressiven Erkrankungen berücksichtigt, die mindestens bei 30–50 % aller Seelsorgesuchenden wesentlich beteiligt sind.

Gerade weil wir in unserer Seelsorgearbeit seit vielen Jahren die günstigen Erfahrungen von mehrjährig ausgebildeten Gesprächstherapeuten dankbar verfolgen, sehen wir doch, daß die Methoden in diesem Buch recht einseitig überwertet sind.

Wir hören viel von den günstig erlebten Wirkungen der Kurse, doch nichts von den Grenzen der hier gelehrten Methoden. Eindrucksvoll ist die subjektiv recht günstige Aufnahme, die die Kurse bei den Teilnehmern fanden (der Durchschnitt beurteilt die Ergebnisse besser als gut). Über den objektiven Wert sagen diese Urteile noch wenig.

Über die Sprache berichtet die Einleitung, sie sei so „allgemein verständlich gehalten, daß auch der psychologisch ungeschulte Leser" dem Text so folgen kann. Wenn er jedoch seine „Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit" durch „Identitätsposter" fördern, „partizipatives Verhalten" für eine „effektive Zusammenarbeit" üben und „verbale und nonverbale Interaktionsübungen" durch „Impulsvorträge" ergänzen soll (103–105), dann scheint das Bemühen um verständliche Sprache auch in diesem psychologischen Buch noch nicht abgeschlossen zu sein.

Zusammengefaßt:

Das Buch sieht das Wesen der Seelsorge rein anthropozentrisch in der psychologischen Gesprächsführung und Methode statt im geistlichen Inhalt und Gehalt, in dem richtigen Verhalten, statt in Haltung und Halt, in der Gesprächstechnik statt in der Echtheit der persönlichen Zuwendung. Mindestens warnt es nicht vor dem Mißverstehen in dieser Richtung.

Das Buch geht von der richtigen und notwendigen Erkenntnis aus, daß Seelsorger psychologische Kenntnisse brauchen; aber es setzt die eingangs genannten in ihrem Wert absolut und erwähnt nicht einmal die vielen anderen Forschungs- und Anwendungsgebiete.

Berlin Klaus Thomas

**Krisenberatung in der Seelsorge.** Situationen und Methoden. Hrsg. von David K. Switzer. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1975). 195 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche Nr. 19) Snolin DM 23.–

Das vorliegende Buch, das von einem bekannten amerikanischen Pfarrer und Pastoralpsychologen 1974 geschrieben und hrsg. wurde, wurde für die deutsche Ausgabe stark gekürzt, dafür um eine Reihe humanwissenschaftlicher Beiträge zur Krisenintervention erweitert. Ein kurzes Nachwort beschließt die Studie, verfaßt von Werner Becher, dessen Initiative auch die deutsche Ausgabe zu verdanken ist, deren Übersetzung er zum größten Teil selbst vorgenommen hat.

Wir beschränken uns in unserer Kritik auf den Hauptteil des Buches, den Beitrag von Switzer, der von den erwähnten humanwissenschaftlichen Beiträgen nur vertieft oder ergänzt wird. Die Untersuchung gibt einen guten Einblick in Intention und Vorgehensweisen der amerikanischen Seelsorgebewegung, die einer Übernahme psychotherapeutischer Methoden in die kirchliche Seelsorge entspricht.

Der Zentralbegriff S.s ist die sog. Krisenintervention, eine Art Kurzzeittherapie in Situationen wie der Trauer über einen plötzlichen Todesfall, bei dem Gefühl des Realitätsverlustes, bei einem schweren Schock u. dgl. Der Autor orientiert sich dabei nicht, wie meist, an Rogers und seiner nicht-direktiven Beratung, sondern bedient sich einer Mischung psychoanalytischer und verhaltenstherapeutischer Methoden, wie sie sich heute vor allem unter dem Druck praktischer Bedürfnisse herausgebildet hat. Dieses sein Vorgehen möchte S. aber exemplarisch verstanden wissen für einen neu zu schaffenden Typus des Pastoralpsychologen, der selbst eine Mischung aus dem „Pfarrer früherer Zeiten" und dem „professionellen Psychotherapeuten" sein soll. „Dieses Modell versucht die Jahrhunderte alte traditionelle Rolle des Seelsorgers beizubehalten und ist auf die recht ausgedehnte Arbeit mit Menschen bezogen, die durch seine Rolle als Pfarrer einer Ortsgemeinde gegeben ist. Gleichzeitig umfaßt sie technisches Wissen der Persönlichkeitspsychologie, der Psychopathologie und der zeitgenössischen Beratungstheorie" (15).

So sehr man dieser Frage- oder Aufgabestellung zustimmen muß, so wenig wird man sagen können, daß das vorliegende Buch der selbst gestellten Aufgabe ganz gerecht wird. Es wird nämlich nicht ein wirklich neuer Typus des Seelsorgers herausgearbeitet, sondern nur eine Mischform von Theologe und Psychologe gegeben, bei der am Ende der Psychologe überwiegt. Dies zeigt ganz deutlich der zentrale Fall einer Krisenintervention, an dem S. seine Idee illustriert.

Eine alleinstehende und vereinsamte Frau gerät aufgrund der Scheidung ihres Beraters in eine Krise starker Existenzangst, wird vom Pfarrer aber an ihn zurückverwiesen in der Erkenntnis, „daß andauernde Psychotherapie die einzige für sie erreichbare Hilfe im Leben war (61), wobei sich die Frage erhebt, ob er dem Berater damit einen Gefallen getan hat. Denn so schwierig, wenn nicht unmöglich, eine Lösung der geschilderten Krise für den Pfarrer in concreto sein mochte, sein Rat widerspricht einer wesentlichen Voraussetzung jeder Psychotherapie, daß sie nämlich zeitlich begrenzt ist.

Der Hauptgewinn des Büchleins scheint mir insofern in der klaren Sicht des grundsätzlichen Problems der Pastoralpsychologie zu bestehen, daß es sich nämlich bei ihr um etwas Neues oder Drittes gegenüber der traditionellen Seelsorge und der professionellen Psychotherapie handelt. Die Lösung die S. anbietet, befriedigt deshalb nicht, weil dies Neue nur in Form einer und noch dazu etwas unglücklichen Mischung erscheint. Dies ändert aber nichts daran, daß die Fragestellung selbst richtig ist.

Eine Lösung könnte m. E. nur das Ergebnis einer dialektischen Auseinandersetzung zwischen traditioneller Pastoraltheologie und moderner Psychotherapie sein. Hierzu wäre allerdings zuerst eine Revision der Psychotherapie selbst nötig und im zweiten Schritt dann eine Konfrontation der Pastoral mit einer kritisch durchleuchteten Psychotherapie. Die heute allenthalben in Gang gekommene Begegnung von Theologie und Psychologie bzw. Tiefenpsychologie bleibt deshalb oft so unbefriedigend, weil dies Problem der Revision der Psychotherapie nicht genügend bedacht wird.

Das Ergebnis einer Auseinandersetzung von Pastoraltheologie und revidierter Tiefenpsychologie könnte aber sein, daß sich beide methodisch viel weniger unterscheiden als im vorliegenden Buch angenommen wird, während der wesentliche Unterschied in den ausführenden Personen, Priester oder Arzt, liegt unter Einschluß der damit bedingten verschiedenen Intentionen.

Bonn Stefan Andreae

**Theurich,** Henning: **Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 261 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 16. Forschungsunternehmen „Neunzehntes Jahrhundert" der Fritz Thyssen-Stiftung) kart. DM 50.–

Eine Beschäftigung mit dem Pastoral-Theologen Carl Immanuel Nitzsch hat sich in mehrfacher Weise gelohnt. Über die Darstellung einer in seiner Zeit weithin anerkannten Persönlichkeit hinaus gibt die Untersuchung auch wertvolle Erkenntnisse über die evang.-theol. Fak. in Bonn nach 1820. Das eigentliche Anliegen der Arbeit geht aber weiter. Sie will das Lebenswerk von Nitzsch in seiner Bedeutung für Predigt und Seelsorge herausstellen. Dabei wird seiner Vermittlung von Theorie und Praxis eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Nitzsch sieht sie in drei Ebenen möglich: persönlich, institutionell und systematisch 227/8). Bei aller zeitgeschichtlicher Begrenzung vermag Vf. in sorgfältiger Analyse der (teils noch ungedruckten) Quellen den so auch heute noch beachtenswerten Beitrag zur Entwicklung evangelischer Predigtarbeit zur Geltung zu bringen. Das pastoral-theologische Grundverständnis läßt Bezüge zur älteren Tübinger Schule erkennen (16/17). In diese Theorie wird die Homiletik eingeordnet als Lehre und Kunstlehre. Der rhetorischen Komponente gilt seine besondere Aufmerksamkeit. Die dogmatischen Voraussetzungen werden dargestellt. Das Grundproblem Nitzsches hat auch heute noch Gewicht: „die Frage nach einer Vermittlung des Wortes Gottes, das seine Freiheit unangetastet läßt". Das Hauptgewicht der Untersuchung liegt im Aufweis der Entwicklung von Predigt und Homiletik bei Nitzsch (71–144) sowie in der Behandlung der Grundfragen und Einzelanalysen der homiletischen Praxis (145–228). Hier tritt nicht nur Eigenart und geschichtliche Gebundenheit Nitzsches klar hervor. Dem aufmerksamen Leser wird auch manche Einzelerkenntnis unter heute sicher veränderten Bedingungen hilfreich sein können.

Insgesamt sind die Gestalt Nitsches, seine geistesgeschichtliche Umwelt und seine Entwicklung zuverlässig dargestellt. Ihre unmittelbare Bedeutung liegt im Beitrag zur bislang nur unzureichend aufgearbeiteten Geschichte von Theorie und Praxis der Predigt. Der katholische Leser hätte gerne eine Beachtung der Entwicklung im katholischen Raum gesehen. Leider fehlt dazu auch eine Hilfe im Literaturverzeichnis.

Bonn Karl Delahaye

**Lengeling,** Emil Josef: **Kirchliche Bilanz.** Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern. – Regensburg: Pustet (1976). 151 S. kart. DM 15.80

Nachdem die stürmische Phase der liturgischen Erneuerung (vorerst) abgeklungen ist und anderseits die zum Teil massiven Gegenströmungen (ebenso) von ihrer von vielen vermuteten Explosivkraft verloren haben, liegt es nahe, „Bilanz" zu ziehen. Mit anderen Worten, man kann versuchen, das Gesamtfeld zu überblicken: den positiven Gehalt der verflossenen Jahren erheben und negatives konstatieren. Und darüber hinaus feststellen, was effektiv erreicht ist, und wie es weiter gehen soll. In solches weiträumige Koordinatensystem haben wir das vorliegende Buch einzuordnen, will man seine Bedeutung richtig würdigen. Dabei werden die mannigfachen Details der Abhandlung unter dem Grundaspekt „Liturgische Bildung von Klerus und Laien" (vgl. Untertitel) zusammengefaßt.

Die Arbeit, die Vf. in diesem Zusammenhang leistet – und dafür gebührt ihm Dank – ist auf weite Strecken hin eine sehr spröde. Es hieß nämlich aus den Verlautbarungen der Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils (etwa seit 1960), aus den Konzilsdokumenten selbst (1962–1965), aus den dieser Kirchenversammlung nachfolgenden Äußerungen (bis 1976) sowie aus den neuen liturgischen Büchern die für den Fragekomplex erheblichen Momente herauszusuchen und die wesentlichen Aspekte übersichtlich zur Sprache zu bringen.

Von daher gliedert sich das Werk nach einer Einführung (I) in die Blöcke: Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils (II), Konzilsdokumente (III), Nachkonziliare Dokumentation (IV) und Liturgische Bücher seit dem Konzil (V). Ein Schlußkapitel (VI) versucht eine knappe Zusammenschau.

Die Arbeit bringt eine großartige Materialfülle und ist mit Akribie ausgeführt. Quellenbelege bis in verzweigte Details hinein stellen das Büchlein auf eine gute Grundlage und dienen darüber hinaus als wertvolles Arbeitsinstrument zur Verifizierung entsprechender Partien.

Und das Ergebnis? Es ist von frappierender Offenheit und (im guten Sinne) nachdenklich stimmender Nüchternheit (vgl. speziell 109ff): Die konziliaren und nachkonziliaren Impulse, welche eine Hinführung zur Liturgie und eine Bildung durch sie intendierten, wurden nur sehr fragmentarisch zugänglich gemacht, weitergetragen und umgesetzt. Ferner blieben die Konsequenzen samt der Ausführung oft hinter den entsprechenden Dokumenten zurück. Vor allem hat man es vielfach versäumt, sich und andere mit Wortlaut und Geist der liturgischen Erneuerung vertraut zu machen.

Was für den hier interessierenden wissenschaftlichen Sektor besonders gravierend: Gerade im Bereich der liturgischen Ausbildung auf akademischer und anderen Ebenen hat es oft gefehlt und fehlt es noch. Liturgiewissenschaft ist nämlich – entgegen der Intention des Konzils – in Studienplänen u. ä. vielfach weithin nur ein Randgebiet geblieben. Bei all dem ist Vf. davon überzeugt, daß die Liturgiereform von Anfang an zielstrebig angelegt war und die Sache eine entsprechendere Würdigung verdient hätte. Manche der in der jüngsten Zeit aufgetretenen Miseren (vgl. extreme Gruppenbildungen u. ä.) wären bei konsequenter Beachtung und konstruktiver Beherzigung der offiziellen Direktiven vermeidbar gewesen.

Rez. meint jedoch: Es ist noch nicht zu spät! Von dieser Feststellung her können auch die Warnungen und Ermunterungen des Autors weiter mithelfen, das liturgische Schiff in eine noch bessere Richtung zu lenken bzw. ihm zu glücklicher Fahrt zu verhelfen.

Bamberg Hermann Reifenberg

**Sirch,** Bernhard: **Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara.** – St. Ottilien: Eos Verlag 1975. XI, 212 S. 133 Abb. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd 8) geb. DM 68.–

In einer gründlichen Studie will Vf. Antwort auf die noch immer nicht vollständig erhellten Ursprünge von Mitra (1–107) und Tiara (109–187) geben. Er versucht dies in einer angenehm sachlichen, sich jeder Polemik oder tendenziösen Darstellung enthaltenden Form. Dabei wertet er nicht nur die vor 1972 erschienene wichtige Literatur fast vollständig aus (nicht zu finden: Battandier, La Mitre, in: Annuaire Pontifical catholique [1900] 181–200; ders., ebd. [1901] 158–164; Batiffol, La corona des évêques du IV au VI siècle, in: Les Questions liturgiques et paroissiales 8 [1923] 16), sondern zeichnet sorgfältig alle bekannten bildlichen (das Bildmaterial ist besonders wichtig und wird in guten Reproduktionen vorgelegt) und schriftlichen Zeugnisse Schritt für Schritt nach.

Für die Mitra kann er dabei von zwei gegensätzlichen Thesen ausgehen: Th. Klauser (Kleine abendländische Liturgiegeschichte, 1965, 36ff und nicht 96, wie Vf. S. 1 irrig meint) datiert den Ursprung in die Zeit Konstantin d. Gr. zurück (erstmals von Klauser in: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, 1949, vertreten; diese These erhält durch P. Salmon, Mitra und Stab, 1960, weite Verbreitung), während bis dahin die Überzeugung vorherrschte, die Mitra sei auf dem Hintergrund der atl Priesterbekleidung zu sehen. Das Ergebnis ist eindeutig: die bischöfliche Mitra setzte sich erst im 12. Jh. durch (106). Dies bestätigen auch die Bildzeugnisse. Es ist wohl doch der wachsende Einfluß des AT (z. B. Ex 28), der zur Einführung einer Kopfbedeckung auch bei liturgischen Handlungen führt, während ein Einfluß des römischen Kaiserzeremoniells nicht nachgewiesen werden kann. Die anfangs vielfältigen Ausführungen werden seit dem 13. Jh. von der Form mit den zwei cornua, als AT und NT gedeutet, verdrängt, die bis heute typisch geblieben ist.

Wesentlich weniger geklärt sind Herkunft und Entwicklung der Tiara. Nach dem Ordo Romanus 36 (nach Andrieu) wohl schon bei der Weihe Leos IV. 847 verwendet, erhält der Papst im Anschluß an die Weihemesse das regnum. Dies ist wohl der Ursprung der sich nun entwickelnden Krönung des Papstes (die also nicht erst, wie noch weithin angenommen wird, mit Nikolaus II. anzusetzen ist). Eine Klärung wird für die Tiara durch eine verwirrende Verwendung weiterer Termini für Kopfbedeckungen des Bischofs von Rom erschwert. Schon für das 8. Jh. kann ein camelaucum (Vita Constantini aus dem 9. Jh.) angenommen werden (von Johannes XXIII. übrigens wieder getragen), wenige Jahrzehnte später ein frigium (phrygium). Die bislang vertretene Meinung, daß regnum, frigium und corona (erwähnt im Constitutum Constantini und von da an immer öfter gebraucht) dasselbe bezeichnen, läßt sich insoweit halten, als diese Begriffe tatsächlich auch synonym verwendet wurden. Doch dürfen sie nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden. Zwischen liturgischer und außerliturgischer Kopfbedeckung unterscheidet erst Innozenz III. († 1216) eindeutig. Er trägt das regnum „in signum imperii", die corona „in signum temporalium" bzw. „pro regno". Seit der Mitte des 14. Jh.s ist das Triregnum als Terminus für diese Kopfbedeckung bekannt. Doch eine deutende Übergabeformel findet sich erst Ende des 16. Jh.s, im wesentlichen noch 1963 verwendet; (inzwischen hat Paul VI. die Tiara seit dem 13. 11. 1964 nicht mehr getragen). Auch für die Tiara gilt, daß sie keinesfalls auf altrömische Kaiserzeremonien zurückgeführt werden kann. Neben der dreifachen Krone des atl Hohenpriesters ist eher die dreifache Krone des mittelalterlichen Kaisers als Vorbild zu sehen (nicht angesprochen wird deren Herkunft), da das Triregnum zweifellos mit dem „imperialen" Machtanspruch des Papstes verbunden war.

Zur Erhellung des Gebrauchs von Mitra und Tiara beim Papst könnte eine Untersuchung der zwei möglichen Formen des Weihevollzuges seit dem 15. Jh. in Rom beitragen. Fallen Weihe und Krönung in einem durchgehenden liturgischen Akt zusammen, findet das stärker auf Hippolyt zurückgehende, nur noch bei der Weihe des Bischofs von Rom gebrauchte, strenger „römische" Ritual Anwendung (z. B. ist der Papst dann Hauptzelebrant seiner Weihemesse, sonst nur seiner Krönungsmesse); wird die Weihe in einer „privatim" gehaltenen Feier getrennt von der öffentlichen Krönungsmesse gespendet, kommt der Ritus der üblichen abendländischen Bischofsweihe in Betracht mit den dem Papst vorbehaltenen Einschüben in die Weihepräfation und besonderen Ehrungen sowie dem Wegfall des Examens. Es wäre zu untersuchen, ob diese Unterschiede Auswirkungen auf die Überreichung von Mitra und Tiara haben. Immerhin wird die Mitra bei den erwählten Päpsten, die noch keine Bischöfe sind, schon früher übergeben: ist der Electus Subdiakon, erhält er sie zur Diakonatsweihe, ist er schon Diakon zur Priesterweihe. Das vom Vf. nicht untersuchte Caeremoniale Romanum von 1516 setzt den Besitz der Mitra bei Sixtus IV. schon vor der Wahl voraus. Der ganze Ritus läßt erkennen, daß mit der Möglichkeit, die Mitra könne erst bei der Bischofsweihe überreicht werden, gar nicht gerechnet wird. Zumindest die Presbyterkardinäle, zu denen Sixtus gehörte, sind also mit der Kardinalswürde auch schon in den Besitz der Mitra gelangt. Daß das Caeremoniale Romanum von 1516 wie auch das von 1560 noch keine „Accipe Tiaram"-Formel kennen, könnte ein Hinweis darauf sein, daß der Krönungsritus bis zum Ende des 16. Jh.s doch nicht so ausgeprägt ist, wie Vf. meint, jedenfalls aber durch die Übergabeformel einen weiteren Höhepunkt erreicht. Interessant wäre auch eine Untersuchung der nicht immer einheitlichen Übergabeformel. So vermerkt ein 1711 in Frankfurt erschienenes Büchlein über das „Ceremoniel des Römischen Hofes, worinnen der päbstliche Staat accurat beschrieben..." ein gesungenes Gebet (dort 202) vor der Übergabe, während zur Formel drei Kreuzzeichen hinzugefügt werden. Leider führte die Untersuchung zu keiner weiteren Klärung des Verbleibs des camelaucum, aus dem sich wohl doch die Mitra entwickelt hat (106).

Diese Hinweise bedeuten aber keinerlei Schmälerung der umsichtigen Arbeit, die den gegenwärtigen Forschungsstand übersichtlich und verläßlich zusammenfaßt sowie zu mancherlei Korrektur der bisherigen Literatur beiträgt.

Münster Klemens Richter

**Söhngen,** Oskar: **Erneuerte Kirchenmusik.** Eine Streitschrift. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 91 S. (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, hrsg. von O. Söhngen, Heft 19) kart. DM 16.80

In den zwanziger, dreißiger Jahren unseres Jh.s schien der Graben, der sich im 19. Jh. zwischen Kirchenmusik und zeitgenössischer Komposition aufgetan hatte, vor allem in der deutschen evangelischen Kirchenmusik überwunden. In der an die „Alte Musik" (und das war damals im wesentlichen die Musik des Barock) anknüpfenden „Musikalischen Erneuerungsbewegung" löste sich der Stilgegensatz zwischen Kirchenmusik und weltlicher Musik auf. Die Kirchenmusik etwa Distlers und Peppings wurde als authentische, zeitgenössische musikalische Kunst angesehen. Heute wird die Musikalische Erneuerungsbewegung als historistisch und restaurativ kritisiert.

Der erste Teil von S.s Schrift setzt sich mit dieser Kritik auseinander. Er kennzeichnet die „Musikalische Erneuerungsbewegung" als die „Erste Moderne", der gegenüber der von A. Schönberg ausgehenden „Zweiten Moderne" eigene und besondere Bedeutung zukomme. Sie als historistisch anzuprangern, zeuge von einem Mißverständnis dieses Be-

griffs und von falschem Geschichtsverständnis. Bei aller Verwandtschaft zur Musik des Barock habe die „Musikalische Erneuerungsbewegung" doch dessen musikalische Sprache umgeformt, und sie habe zu eigener musikalischer Aussage gefunden.

Im zweiten Teil seiner Schrift entwirft Söhngen eine Systematik der Kirchenmusik. Er stellt folgende Thesen auf: 1. Liturgische Musik und Kirchenmusik ist das gleiche. 2. Sie ist entweder „tönende Umhüllung" des sakralen Worts oder musikalisch-künstlerische Übersetzung der liturgischen Texte; diese zweite Art von Kirchenmusik gibt es seit dem 16. Jh. 3. Die ursprünglich strenge Bindung an den liturgischen Text hat sich gelockert, geblieben ist die Forderung der Bindung an einen bestimmten liturgischen Ort. 4. Die Kirchenmusik muß entweder „dem Heilshandeln des gegenwärtigen Herrn an der versammelten Gemeinde Echo und Widerhall" geben oder 5. als „kerygmatische Musik" das Wort Gottes ausbreiten und aktualisieren. 6. Der kollektive Charakter des liturgischen Geschehens schließt individuell-subjektive Emotionen aus. 7. Liturgische Musik muß „die Sprache der musikalischen Urelemente (in Rhythmus, Tonalität und Melos) und der rein musikalischen Fromstrukturen" sprechen; in diesem Zusammenhang gebraucht S. den Begriff „kultische Musik" und er erläutert ihn an anderer Stelle: „D. h. eine Sprache der elementaren und objektiven Musizierformen, jenseits aller subjektiv-emotionellen Ausdruckshaftigkeit und außermusikalischen Bedeutungsaufgeladenheit". 8. Die Musik selbst besitzt eine theologische und liturgische Tiefendimension, „die das sakrale Wort vor verbalistischer Verflachung" bewahrt. 9. Auch die kerygmatische Musik muß „aufgrund ihrer liturgischen Bindung eigenständige musikalische Formen und Strukturen in den deklamierenden Vortrag des Kerygmas einbeziehen. Liturgische Musik (im strengen Sinne) und kerygmatische Musik vermögen sich nur in der Sprache der ‚kultischen' Musik auszudrücken und zu entfalten." 10. Die Sprache der kerygmatischen Musik bedarf der Aktualität. 11. Es gibt auch liturgische Musik ohne sakrales Wort, die „kultische" Instrumentalmusik. 12. Wenn liturgische Musik bei einer Änderung der Gottesdienstformen ihren liturgischen Ort und ihre Funktion verliert (wie z. B. die Passionen J. S. Bachs), bleibt ihr gleichwohl der liturgische Charakter erhalten. 13. Die Möglichkeiten des Parodieverfahrens, d. h. der Umtextierung weltlicher Musik für kirchlichen Gebrauch, sind nur in jenen musikgeschichtlichen Epochen gegeben, in denen eine Stileinheit zwischen weltlicher und liturgischer Musik besteht.

Auf die Frage, ob es einen besonderen kirchlichen (oder sakralen) Stil gebe, antwortet S.: Nur Epochen, in denen „das allgemeine Idiom der Musiksprache ‚kultisch' geprägt ist", könnten überhaupt kirchenmusikalisch-liturgische Werke hervorbringen. In einer solchen Epoche erledige sich die Alternative, „weil die spezifische Musiksprache der Zeit ‚liturgischen' Stil hat. Das war bei der Ersten Moderne unseres Jahrhunderts der Fall".

Das schmale Bändchen enthält scharfsinnige Beobachtungen und bedeutsame Einsichten. Aber es wirft auch viele Fragen auf. Zum Beispiel diese: Wie sind theologische Kategorien musikalisch umzusetzen; was etwa gibt – musikalisch – „Heilshandeln des gegenwärtigen Herrn Echo und Widerhall", und was nicht? Läßt sich die ganze Vielfalt der Gattungen beispielsweise des Gregorianischen Gesangs oder der Kirchenkompositionen Dufays als „tönende Umhüllung des sakralen Worts" begreifen und der „kerygmatischen" Musik gegenüberstellen? Wieso ist strenge Bindung der Kirchenmusik an den liturgischen Text ursprünglich, wieweit setzt Kirchenmusik überhaupt eine „fixierte Ordnung des Gottesdienstes voraus"? Wie vor allem steht es mit der Beziehung zwischen der Liturgie und der „Sprache der musikalischen Urelemente", was ist das für eine Sprache, und was bedeutet das Adjektiv „kultisch"? S.s Argumentation in dieser Sprache ist seltsam verschlungen. Er sagt zunächst, „das Fremdartige, ja Stupende in Rhythmik, Harmonik und Melos" sei der liturgischen Musik adäquat – dem werden vermutlich gerade die Adressaten seiner Streitschrift zustimmen; übrigens sieht das Motu proprio Papst Pius' X. von 1903, das die „Kirchenmusikalische Gesetzgebung" auf katholischer Seite begründet hat, es als eine notwendige Eigenschaft von Kirchenmusik an, daß sie „universal" und für niemanden fremdartig sei! – Eine Schema des Fremdartigen, so argumentiert S. weiter, sei in der Religionsgeschichte stets das Archaische gewesen. Seine musikalischen Beispiele dafür, der Gregorianische Gesang und der Palestrinastil, zeigen, daß er den Begriff nicht scharf genug faßt: Im Gregorianischen Gesang gibt es Archaisches, aber auch musikalische Raffinesse, und mit dem Archaischen bei Palestrina ist vermutlich der als „naturhaft" interpretierte Wohlklang gemeint. Als „musikalische Urelemente" werden dann, wenn ich das recht verstehe, „Pentatonik, Kirchentonarten, psalmodische und melismatische Bildungen, Borduntechnik, strophische Wiederholungen, Reihenbildung, Formelhaftigkeit der musikalischen Sprache" genannt, und zwar im Zusammenhang mit Carl Orffs „Carmina burana", die sich laut S. „trotz des weltlichen Untertitels ‚Cantiones profanae' in ein kultisches musikalisches Gewand" hüllen. Aber wieso ist Pentatonik gegenüber anderen Tonsystemen ein musikalisches Urelement? Die Kirchentonarten sind nichts weniger als das, sie sind ein der musikalischen Wirklichkeit des Mittelalters mit Mühe übergestülptes Mißverständnis antiker Musiktheorie. Die übrigen Begriffe, die S. nennt, wären zunächst einmal genauer zu definieren. Übrigens: warum ist eigentlich der sehr spezifische Stil Orffs der Kirchenmusik so fremd geblieben.

Es scheint mir, daß sich in S.s Argumentation verschiedene Dinge vermischen: 1. Wir wissen nicht nur aus der abendländischen Musikgeschichte, sondern auch aus der musikalischen Ethnologie, daß rituelle Musik dazu neigt, sich durch den Rekurs auf eine musikalische Sprache und musikalische Techniken der Vergangenheit (die zuweilen den Eindruck des Archaischen erregen mögen) von der musikalischen Gegenwart abzusetzen. Das hat zur Folge, daß rituelle Musik zur musikalischen Stilisierung und daß sie lebensfremd wird. 2. Es scheint, daß sich insbesondere im Kinderlied, im Brauchtum und im Kult „elementare Musik" oder elementare Elemente von Musik erhalten haben. Eine Systematik dieser Elemente fehlt bisher ebenso wie eine musikpsychologische Untersuchung darüber, wie sie aufgefaßt und verstanden werden. 3. Es scheint, daß S. zu denen gehört, die die Musik der „Zweiten Moderne" für eine denaturierte Musik halten („Die Organisation des Tonmaterials und die Erfindung immer neuer Techniken wurde dabei je länger desto mehr zum Selbstzweck", urteilt er an einer Stelle). Aber nicht einmal die Dur-Tonleiter ist „natürlich"!

Frankfurt Helmut Hucke

**Lexikon der christlichen Ikonographie.** Hrsg. von Wolfgang Braunfels. Bd VIII: Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Martyrer. Register der Heiligenfeste und Register der Attribute. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1976, 644 Sp., 21*-S. 310 Abbildungen. Ln. DM 168.–

Hervorgehoben seien zunächst die Übersichtsartikel des Lexikons zu Gruppenmerkmalen der Heiligen wie Äbte, Frauen des Alten Testaments, Pestheilige, Nothelfer (diese wieder unter einer Zahl, 14, zu suchen) oder zu ikonographischen Sondererscheinungen, deren Vorkommen bei den Heiligen eine breite Streuung aufweist, wie Christophoren, Myrrhophoren, Narren in Christo, Styliten. Über 50 solche Artikel enthält das Gesamtwerk, und der nun vorliegende Bd gibt ein Verzeichnis dieser Stichwörter, das nützlich ist.

Die Artikel selbst sind manchmal kärglich, und was Ludwig Voelkl in seiner Besprechung in RömQu 71, 1976, 236ff, wo auch er den Wert lobt, S. 239 zur „Heiligen Trias" weiter ausführt, stellt eine erwünschte Ergänzung dar. Der Artikel „Kephalophoren" war mir bei der Arbeit nützlich. Der vorliegende Bd hat gleich drei solcher „Hauptträger" (eigentlich Autokephalophoren, worauf VII 307 hingewiesen wird): Mitrias von Aix, Nikasius von Reims und Nikasius von Rouen. Die beiden zuerst Genannten sind durch gute Bildwiedergaben illustriert. Nur fand ich im Übersichtsartikel keine Gewähr angezeigt, daß er alle im Lexikon vorkommenden heiligen Kephalophoren ausdrücklich nennt. Gibt die Übersicht komplette Hinweise zu allem Verarbeiteten, oder muß man damit rechnen, es noch in vielen verborgenen Winkeln der vier Bände suchen zu müssen?

Als Archäologe schaut man natürlich nach Petronilla, weil es deren schönes Freskobild an der einstigen Stätte ihres Grabes in der römischen Domitilla-Katakombe gibt, das auch abgebildet wird.

Es wundert einen, daß kein Hinweis darauf erfolgt, daß jedenfalls in diesem Bild, das der Leser vor Augen hat und dessen Namensinschrift er deutlich lesen kann, die Heilige Petronella genannt wird.

Welche Bedeutung der Auswahl der Bilder bei der zwangsläufigen Einschränkung zukommt, zeigt die Illustrierung zum Artikel über den Apostel Philippus, die als besonders gelungen anzusehen ist. Sie zeigt sinnfällig die Spannweite ikonographischer Möglichkeiten und veranschaulicht die verfolgte Konzeption, nicht Heiligenkunde, sondern die Bildkunde von Heiligen zu fördern.

Die nahezu unpersönliche Erfassung der Frühzeit, die nicht das allgemein Übliche ist (man denke nur an die individuelle Erfassung des Apostels Petrus u. a. seit dem 4. Jh. und die vergeistigende Porträtierung im Bild des 17. Jh.s machen sofort sichtbar, daß hier „ein von Anbeginn an nicht festgelegtes" Heiligenbild vorliegt. Ein großer Spiel-

raum einerseits und eine feste Kontinuität anderseits als ikonographische Kriterien der Apostelgruppe überhaupt, diese zweifache Entwicklung ist im Übersichtsartikel V 237 mit Recht hervorgehoben.

Der heilige Willibrord, Mönch aus Irland, Apostel der Friesen, Bischof am Niederrhein, Klostergründer in Echternach, ist seit dem 1969 erschienenen umfassenden Buch von G. Kiesel, Der heilige Willibrord im Zeugnis der bildenden Kunst, ikonographisch übersichtlich erfaßbar, und entsprechend kommt er auch im Lexikon zur Geltung.

Unter „Literatur" fehlt ein Hinweis auf die Messingstatuette des Heiligen in einem Kronleuchter in der Pfarrkirche zu Rindern, die ich in meiner zwar o. J. erschienenen Schrift, die aber 1976 längst vorlag: Sankt Willibrord. Der Patron von Rindern in Bild und Beschreibung bekanntgemacht habe. Sie stammt aus dem Jahre 1876, zeigt den Bischof als Ganzfigur in vollem Ornat. Sein Stab steht in einem winzigen Wasserbehälter, Ausdruck von Taufsymbolik nicht nur, sondern Zeichen des mit Wasser wundertätigen Heiligen.

Bei dem angesichts heutiger Tendenzen erstaunlichen großen Aufblühen der Willibrord-Verehrung am Niederrhein in jüngster Zeit (s. hierzu meine Publikation Der Mars Camulus-Stein in der Pfarrkirche zu Rindern, 1970) ermißt man, wie entscheidend die Beschränkung auf die zeitliche Grenzmarke 1900 sich auswirken kann, die dem Lexikon gesetzt ist (s. V Seite 7*). Fast ein Jh. Heiligenverehrung und Heiligendarstellung entfällt.

Ist es nicht, im ganzen gesehen, gerade die Zeit, die den Heiligenwald der katholischen Kirche so sehr entblättert und immer nachhaltiger und wirksamer kahl schlägt? Der museale Zug, der sich als Folge davon ausbreitet und der auch dem Lexikon trotz seiner schnellen und kurzen Entstehungszeit unversehens zuwachsen mußte, schmerzt. Indem man ein Jh. vor der Gegenwart schließt, verstärkt sich die Suggestion, als sei dies alles von gestern und wissenschaftlich interessant, aber nicht mehr hautnah und geistige Nahrung für heute und morgen.

Dennoch muß auch so eine Ikonographie der Heiligen, die ihrem Wesen nach rückgewandt ist und deren zeitliche Begrenzung man hinnehmen muß, Wirkung auf die Zukunft tun. Wer immer in ihr sich umtut, blättert und liest, dem wird ein unvergleichlicher Reichtum der Kirche an Heiligen und ihrer Ikonographie bewußt. Insofern mag dem nun abgeschlossenen mehrbändigen Werk, von solchem Reichtum die Quellen sammelnd und die Umrisse bewahrend, die „säkulare Bedeutung" zukommen, die als Resonanz hier und da aufgekommen ist. Möge es den Schwund der Heiligenikonographie in dieser Zeit durch seine Impulse aufhalten und sein Wissen bereithalten nicht nur für diejenigen, die forschen, sondern auch für alle, die neu beginnen mit dem Wagnis, das Heiligenbild wieder zu suchen und zu gestalten.

Münster Josef Fink

**Metz,** Johann Baptist: **Zeit der Orden?** Zur Mystik und Politik der Nachfolge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977) 102 S. kart. DM 10.80

Das in jeder Hinsicht aufstachelnde Büchlein, das selber im Schlußkapitel ausdrücklich vom „apokalyptischen Stachel" redet, gibt sich einmal fast durchgehend als persönlich gefärbten, auf ein bestimmtes Thema hin intensivierten Kommentar des Synodenpapiers „Unsere Hoffnung" (dasjenige über die Orden wird nicht erwähnt), anderseits greift es Themen auf, die dem Vf. seit langem teuer sind („Armut im Geiste" 1962) und die sich im Durchgang durch die „Politische Theologie" vertieft und angereichert haben, wie die fruchtbare Betonung der Doppelseitigkeit der radikalen Nachfolge Christi – als „Mystik" und als „Politik" (über die Alternative Péguys hinaus!) – beweist.

Gesprochen wird ausdrücklich für den deutschen Raum, weder für den östlichen, wo das, was offen oder verborgen „ordenshafte" Nachfolge lebt, des Stachels nicht mehr bedarf, noch für den französischen, wo die bekanntesten großen (und viele kleinere) Orden sich in offenem Fäulnisprozeß befinden, vielleicht auch nicht eigentlich für den italienischen, wo das vom Autor nahegelegte Ideal durch einen ausgesprochenen Nicht-Orden („Comunione et Liberazione") erstaunlich konkret vorgelebt wird. Aber hätten die großen Gestalten Charles de Foucauld und Madeleine Delbrêl, auch Chiara Lubich und Mutter Teresa (und in ihren Schatten so viele Ungenannte) als Zeichen des Anbruchs des Erhofften nicht wenigstens pauschale Erwähnung verdient?

Dem zentralen Anliegen ist bedingungslos zuzustimmen: daß jene Lebensform in der „Großkirche", die von jeher und zumal in Krisenzeiten als „eine Art Schocktherapie des Heiligen Geistes" bestanden und von ihm immer neu erprobt wurde, sich weder „verplanen" und „zähmen" lassen, noch sich an der eigenen Gründungsgeschichte festkrallen und das eigene Überleben als angsthaft festgehaltenes Ziel anstreben darf, sondern sich neu in die Radikalität der Lebens- und Todesnachfolge Jesu begeben und sich ihr überlassen muß – angstlos, wenn auch vielleicht in die Kreuzesangst hinein –, will sie für Kirche und Welt das erforderte geistlich-politische Zeichen sein.

Gottlob werden die drei fundamentalen Räte nicht problematisiert, gerade auch nicht in ihrer evangelischen Herkunft. Der Ausgriff bei der Behandlung der Armut ist besonders beeindruckend („es gibt keine geistlichere Bedeutung" der Armut „als eine möglichst wörtliche" 32): Gegenzug zu unserer „Zweckhumanität", die keinen Raum für das Umsonstige mehr hat, Modell auch zur Überwindung des „Nord-Süd-Gefälles" von Überreichtum zu Überarmut, das der Kirche zu umfassen obliegt. Ehelosigkeit wird kurz und (ungenügend) rein eschatologisch begründet; Gehorsam eindrücklich von der Kreuzesverlassenheit her: Jesus „bejaht einen Gott, der noch anders und anderes ist als das Echo unserer Wünsche, als die Antwort auf unsere Fragen, und wären sie die härtesten und leidenschaftlichsten" (69, vgl. 102). Das Problem Autorität wird aufgeworfen und – unvollständig und ergänzungsbedürftig – nur als „Zeugnisautorität" gelten gelassen.

Am Schluß eine Charge gegen die verseuchende Infiltration des evolutiven Denkens in Theologie und Spiritualität der Kirche hinein (Uminterpretation der Naherwartung in „Stetserwartung" oder privatisierenden Vorblick auf den Tod): dagegen: „Apokalyptik ist und muß bleiben mystische Entsprechung zu einer erfahrenen politischen Wirklichkeit" (84).

Ob sich die angesprochenen Orden (die heute noch viel tödlichere Gifte schlürfen, als Metz vermutet, indem sie weithin das christliche Gebet durch Zenmeditation ersetzt haben) den ihnen versetzten Schock zu spüren vermögen? Zu wünschen wäre es.

Basel Hans Urs von Balthasar

**Merton,** Thomas: **Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 142 S. (Reihe Klassiker der Meditation) kart. DM 8.80

Vf. weist hier auf einige Erfordernisse echter Meditation hin: Zum inneren Gebet gehören innere Sammlung (36), Bewußtsein der eigenen Armut (38f), eine Haltung der Muße, die nicht mit Untätigkeit zu verwechseln ist (41ff), Lauterkeit (46ff), Konzentration (51ff) und daraus sich ergebendes Bewußtsein der Gegenwart Christi in uns, mit dem wir sprechen können (55) und nicht zuletzt auch die Betrachtung der Heilsereignisse unter dem Aspekt der heutigen Geschehnisse (56). Bei all dem soll das innere Selbst geweckt und in Einklang mit dem Heiligen Geist gebracht werden, um persönliche Antwort auf Gottes Gnade geben zu können (65). Vf. weist nachdrücklich darauf hin, daß inneres Verständnis der eucharistischen Feier wesensnotwendig ist, um zu begreifen, daß gerade die Messe als Gedächtnis des Opfers Christi eine lebendige und höchst wirksame Vergegenwärtigung dieses Opfers ist, das den Menschen fähig macht, in Gott zu sein (22f).

Beverungen Oda Hagemeyer

**Volk,** Hermann: **Ihr sollt meine Zeugen sein. Gedanken zu Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben.** – (Mainz): Matthias Grünewald (1977). 136 S., kart. DM 12.80

Eine Sammlung von Predigten und Ansprachen, welche die biblische Wahrheit herausstellen, daß der Christ in seinem Leben, in seinem jeweiligen Lebensstand, Christus bezeugen muß: daß die Prediger mehr über Gott sprechen sollen, damit unser Gottesbild in Ordnung ist und so erst gebührend bezeugt werden kann. Die heile Welt Gottes ist nicht in unendlicher Ferne, sondern in Jesus von Nazaret heilshafte Wirklichkeit. Die Heilstat Christi setzt voraus, daß Gott Jesu Erlösungstat für alle Menschen gelten läßt und annimmt. Die Hinkehr zu Christus ist zwar ein Sterben, aber ein Sterben des sündigen Menschen, um mit Christus aufzuerstehen zu nicht endender Gottesgemeinschaft. Dies ist „kein abgeschlossener Vorgang", sondern wir müssen Tag für Tag ihm neu entsprechen (36).

Beverungen Oda Hagemeyer

# Theologische Bibliographie

## Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

### I. Allgemeines

Creation, Christ and culture. Studies in honour of T. F. **Torrance**. – Ed: Clark 1976. IX, 321 p.; £ 5,60.

Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt. Hrsg. von Wilhelm Ernst [u. a.]. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1977. 689 S. = Erfurter theologische Studien XXXVII; M 36,15.

Weg und Gemeinschaft. Aufsätze von und für Hans **Urner**. – B: Evang. Verlagsanstalt (1976). 286 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXVI; brosch. M 11,40.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines

Biblisches Reallexikon. Hrsg. von Kurt Galling. 2., neugestaltete Aufl. – Tü: Mohr 1977. XVI, 384 S., 93 Abb., 2 Faltkarten = Handbuch zum Alten Testament I, 1; Lw. DM 96,–.

Novae concordantiae bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam. Quas digessit Bonifatius Fischer. Tomus I–V: A–Z. – Stu, Bad Cannstadt: Frommann Holzboog 1977. XVII S., 5699 Sp. 4°; je Lw. DM 330,–.

Grimm, Werner: Weil ich dich liebe. Die Verkündigung Jesu u. Deuterojesaja. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. XI, 321 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum I; kart. DM 38,– [Diss., Tübingen]

François, Jean: De la Genèse à l'Apocalypse. Le langage métaphysique et symbolique de la Bible. – P: La Table Ronde (1976). 319 p.

#### 2. Altes Testament

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther **Zimmerli** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Herbert Donner, Robert Hanhart und Rudolf Smend. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 580 S.; Lw. DM 98,–; S. 559–580: Bibliographie Walther Zimmerli von Susanne Wüst; [enth.:] S. 11–22: Amsler, Samuel: La motivation de l'éthique dans la parénèse du Deutéronome; S. 23–38: Barr, James: Some semantic notes on the Covenant; S. 39–52: Barth, Christoph: Ezechiel 37 als Einheit; S. 53–59: de Boer, P. A. H.: Einige Bemerkungen und Gedanken zum Lied in 1. Samuel 2,1–10; S. 60–68: Castellino, G. R.: Mesopotamian parallels to some passages of the Psalms; S. 69–79: Cazelles, Henri: Alliance du Sinaï, Alliance de l'Horeb et renouvellement de l'Alliance; S. 80–93: Childs, Brevard S.: The sensus litteralis of scripture: An ancient and modern problem; S. 94–111: Dietrich, Walter: „Wo ist dein Bruder?". Zu Tradition und Intention von Genesis 4; S. 112–123: Donner, Herbert: Balaam pseudopropheta; S. 124–131: Eichrodt, Walther: Die Vollmacht des Amos. Zu einer schwierigen Stelle im Amosbuch; S. 132–139: Gerleman, Gillis: Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12; S. 140–151: Gese, Hartmut: Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtsopfer; S. 152–163: Hanhart, Robert: Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit"; S. 164–178: Herrmann, Siegfried: Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia; S. 179–184: Jacob, Edmond: Féminisme ou Messianisme? A propos de Jérémie 31,22; S. 185–195: Jenni, Ernst: ZAQEN. Bemerkungen zum Unterschied von Nominalsatz und Verbalsatz; S. 196–205: Jepsen, Alfred: „Hebräisch" – die Sprache Jahwes?; S. 206–222: Jeremias, Christian: Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten; S. 223–238: Keller, Carl-A.: Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch; S. 239–256: Kraus, Hans-Joachim: Vom Kampf des Glaubens. Eine biblisch-theologische Studie; S. 257–261: Lauha, Aarre: „Der Bund des Volkes". Ein Aspekt der deuterojesajanischen Missionstheologie; S. 262–275: Martin-Achard, Robert: Essai d'évaluation théologique de l'apocalyptique juive; S. 276–287: Mays, James L.: The theological purpose of the Book of Micah; S. 288–301: Nielsen, Eduard: „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist" ‹Dtn 6,4f.›; S. 302–322: Perlitt, Lothar: Sinai und Horeb; S. 323–343: Preuss, Horst Dietrich: Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients; S. 344–353: Rendtorf, Rolf: Geschichtliches und weisheitliches Denken im AltenTestament; S. 354–370: Reventlow, Henning Graf: „Internationalismus" in den Patriarchenüberlieferungen; S. 371–376: Ringgren, Helmer: Zur Komposition von Jesaja 49–55; S. 377–387: Rost, Leonhard: Fragen um Bileam; S. 388–396: Rudolph, Wilhelm: „Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge ..." ‹Psalm 8,3›; S. 397–413: Schweizer, Eduard: Die Weltlichkeit des Neuen Testamentes: die Haustafeln; S. 414–445: Seeligmann, I. L.: Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel; S. 446–459: Smend, Rudolf: Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments; S. 460–478: Stamm, Johann Jakob: Namen rechtlichen Inhalts; S. 479–497: Westermann, Claus: Das Schöne im Alten Testament; S. 498–505: Wevers, J. W.: The attitude of the Greek translator of Deuteronomy towards his parent text; S. 506–530: Wildberger, Hans: Der Monotheismus Deuterojesajas; S. 531–546: Willi, Thomas: Die Freiheit Israels. Philologische Notizen zu den Wurzeln *ḥpš*, *'zb* und *drr*; S. 547–557: Wolff, Hans Walter: Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten.

Seidl, Theodor: Texte und Einheiten in **Jeremia 27–29**. Literaturwissenschaftliche Studie I. – St. Ottilien: EOS Verl. 1977. X, 160 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament II; kart. DM 28,–. [Diss., München]

Melugin, Roy F.: The formation of **Isaiah 40–55**. – B, NY: de Gruyter 1976. XI, 186 p. = ZAW, Beih. CXLI; Lw. DM 68,–.

Hossfeld, Frank Lothar: Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches. – Wü: Echter-Verl. 1977. 590 S. = Forschung zur Bibel XX; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Aletti, Jean-Noel: **Proverbes 8,22–31**. Etude de structure. – Biblica LVII, 1976, 25–37.

The Temple of Solomon. Archaeological fact and Medieval tradition in Christian, Islamic and Jewish art. Ed. by Joseph Gutmann. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). X, 198 p.; p. 161–198 tabl. = American Academy of Religion-Society of Biblical literature. Religion and the Arts III.

Rupprecht, Konrad: Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusit. Erbe? – B, NY: de Gruyter 1977. X, 109 S. = ZAW, Beih. CXLIV; Lw. DM 48,– [Diss., Heidelberg]

Comay, Joan: The Temple of Jerusalem. – NY: Holt, Rinehart and Winston (1976). 279 p.

Meyers, Carol L.: The tabernacle **Menorah**: A synthetic study of a symbol from the biblical cult. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). XVII, 243 p. = American Schools of Oriental Research. Dissertation series II.

Brüggemann, Walter: A neglected sapiential word pair. – ZAW LXXXIX, 1977, 234–258; p. 259–265: Nicholson, E. W.: The problem of עבה.

#### 3. Neues Testament

Friedrich, Johannes: Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in **Mt. 25,31–46**. – Stu: Calwer Verl. (1977). XXI, 307, 196 S., 4 Taf. = Calwer theologische Monographien A, 7; DM 48,– [Diss., Tübingen]

Longstaff, Thomas R. W.: Evidence of conflation in Mark? A study in the Synoptic problem. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1977). X, 245 p. = SBL Dissertation series XXVIII; $ 4,50.

Lambrecht, J.: Jesus and the Law. An investigation of **Mk 7,1–23**. – EThL LIII, 1977, 24–82.

Trevijano Etcheverría, Ramón: Matrimonio y divorcio en Mc **10, 2–12** y par. – Burgense XVIII, 1977, 113–152.

Waelkens, Robert: L'analyse structurale des paraboles. Deux essais: **Luc 15, 1–32** et **Matthieu 13, 44–46**. – RTL VIII, 1977, 160–178.

Neirynck, F.: Parakypsas blepei. Lc **24, 12** et **Jn 20, 5**. – EThL LIII, 1977, 113–152.

Demarest, Bruce: A history of interpretation of **Hebrews 7, 1–10** from the reformation to the present. – Tü: Mohr 1976. VIII, 146 p. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XIX; kart. DM 32,– [Diss., Manchester]

Manns, Frédéric, OFM: Un hymne judéo-chrétien: **Philippiens 2, 6–11**. – Euntes docete XXIX, 1977, 259–290.

Vanni, Ugo: Un esempio di dialogo liturgico in **Ap 1, 4–8**. – Biblica LVII, 1976, 453–467.

Zeller, Dieter: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern. – (Wü:) Echter Verl. (1977). 224 S. = Forschung zur Bibel XVII.

Meier, John P.: Law and history in Matthew's Gospel. – R: Biblical Institute Pr. 1976. XI, 206 p. = Analecta biblica LXXI; Lire 9500 [Diss., Roma. Inst. Biblicum]

Stoldt, Hans-Herbert: Geschichte und Kritik der Markushypothese. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 241 S.; kart. DM 42,–.

Busse, Ulrich: Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des **Lukas**. – (Stu:) Kath. Bibelwerk (1977). IV, 512 S. = Forschung zur Bibel XXIV; kart. DM 46,– [Diss., Münster]

Talavero Tovar, Severino: **Pasión y resurrección** en el **IV** Evangelio. Interpretación de un cristiano de primera hora. – Salm: Univ. Pontificia 1976. 277 p. = Bibliotheca Salmanticensis XVII – Estudios XV.

Bligh, John: The sign of the cross. The passion and resurrection of Jesus according to St. John. – (Slough, England: St. Paul Publ. (1975). 112 p.; £ 1,25.

Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni. A cura di Pius-Ramón Tragán. – R: Ed. Anselmiana 1977. 253 p. = Sacramentum III = Studia Anselmiana LXVI; [cont.:] p. 17–44: Segalla, Giuseppe: Segno giovanneo e sacramenti; p. 45–71: Rossetto, Giovanni: Nascere dall'alto ‹Gv 3, 3–8›; p. 73–88: Panimolle, Salvatore-Alberto: La dottrina eucaristica nel racconto giovanneo della moltiplicazione dei pani ‹Gv 6, 1–15›; p. 89–119: Tragán, Pius-Ramón: Le discours sur le pain de vie: Jean 6, 26–71. Remarques sur sa composition littéraire; p. 121–164: Sabugal, Santos: La curación del ciego de nacimiento ‹Jn 9, 1–41›. ¿Catequesis bautismal o cristológica?; p. 165–181: Malatesta, Edward: Blood and water from the pierced side of Christ ‹Jn 19, 34›; p. 183–220: Ghiberti, Giuseppe: Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20, 21–23; p. 221–235: Schneiders, Sandra: Symbolism and the sacramental principle in the Fourth Gospel.

Pastor Ramos, Frederico: La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico. – Madr: EAPSA 1977. 343 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid I, 9 = Teología I, 6; pes 720.

Fornberg, Tord: An early church in a pluralistic society. A study of **2 Peter**. – (Upps:) CWK Gleerup (1977). VIII, 175 p. = Coniectanea biblica. New Testament series IX.

Robinson, John A[rthur] T[homas]: Redating the New Testament. – Lo: SCM Pr. (1976). XIII, 369 p.; $ 15.–.

Neill, Stephen: **Jesus** through many eyes. Introduction to the theology of the New Testament. – Phil: Fortress Pr. (1976). IX, 214 p.; $ 5,95.

Turner, H.E.W.: Jesus the Christ. – Lo, Oxf: Mowbrays (1976). 134 p. = Mowbrays theological library; £ 2,90.

Perrin, Norman: Jesus and the language of the kingdom: symbol and metaphor in New Testament interpretation. – Phil: Fortress Pr. 1976. XIII, 225 p.; $ 10,95.

Kertelge, Karl: Die **Wunder** Jesu in der neueren Exegese. – Theologische Berichte V, (Zü, Eins, Köln 1976), 71–105; S. 107–146: Annen, Franz: Die Dämonenaustreibungen in den synoptischen Evangelien; S. 163–191: Schweizer, Eduard: Zur neueren Forschung am Kolosserbrief ‹seit 1970›.

Gubler, Marie-Louise: Die frühesten Deutungen des **Todes Jesu**. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XV, 424 S. = Orbis biblicus et orientalis XV; kart. DM 56,–.

Pikaza, Xabier: Los orígenes de Jesús. Ensayos de cristología bíblica. – Salm: Ed. Sígueme 1976. 525 p. = Biblioteca de Estudios bíblicos XIII; pes 460.

Grant, Michael: Saint **Paul**. – Lo: Weidenfeld and Nicolson (1976). 250 S.; £ 5,95.

Stendahl, K.: Paul among Jews and Gentiles and other essays. – (Lo:) SCM Pr. (1977). IX, 133 p.; £ 2,80.

Schreiber, Alfred: Die Gemeinde in **Korinth**. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. – Mstr: Aschendorff (1977). VI, 190 S. = Neutestamentliche Abhandlungen N.F. XII; Lw. DM 54,–. [Diss., Münster]

Kahl, Brigitte: Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus. Eine exegetische Studie zur Frage des „anderen Evangeliums". – B: Ev. Verl.-Anst. (1976). 39 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXVII.

Gundry, Robert H[orton]: **Soma** in biblical theology. With emphasis on Pauline anthropology. – (Cambr, Lo:) Cambridge Univ. Pr. (1976). XII, 266 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXIX; £ 9,50.

Gayer, Roland: Die Stellung des **Sklaven** in den paulinischen Gemeinden und bei **Paulus**. Zugleich ein sozialgeschichtl. vergleichender Beitrag zur Wertung der Sklaven in der Antike. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 357 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 78; sfr 65,– [Diss., Zürich]

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Hohmann, Thomas: Initienregister der Werke **Heinrichs** von **Langenstein**. – Traditio XXXII, 1976, 399–426.

Sanfilippo, M. Helena: Personal religious expressions of Roman Catholicism: A transcendental critique. – CHR LXII, 1976, 366–387.

Gamillscheg, E.: Historische Gegebenheiten im Spiegel hagiographischer Texte. – JÖB XXV, 1976, 1–23.

Hattenhauer, H.: Das Recht der Heiligen. – B: Duncker u. Humblot 1976. 142 S. = Schriften zur Rechtsgeschichte XII; DM 39,60.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire. Sous la dir. de B. Plongeron et R. Pannet. – P: Le Centurion 1976. 315 p.; F 45,– [cont. e. a.:] p. 25–60: Hadot, Jean: Les repas communautaires dans les Églises primitives; p. 61–78: Vogel, Cyrille: Le banquet funéraire paléochrétien. Une fête du défunt et des survivants; p. 79–104: Riché, Pierre: Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Age; p. 105–121: Rapp, Francis: Les croyances et les pratiques populaires à la fin du Moyen Age en Occident; p. 123–145: Vogler, Bernard: La piété populaire luthérienne dans les pays rhénans au XVIe s.; p. 147–170: Matet, Jean et Robert Pannet: Vialart de Herse, évêque de Châlon-sur-Marne ‹1640–1680›. Le sens et les limites d'une «réformation»; p. 171–198: Plongeron, Bernard: Le procès de la fête à la fin de l'Ancien Régime; p. 199–223: Choloy, Gérard: Le catholicisme populaire en France au XIXe s.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Eydoux, E.: Les origines du christianisme. I. – P: La Pensée Universelle 1976. 128 p.; F 23,60.

Solin, Heikki: Epigraphische Untersuchungen in Rom und Umgebung. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1975. 78 S., 95 Abb. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae B CXCII.

Lightman, Marjorie – William Zeisel: Univira: An example of continuity and change in Roman society. – ChH XLVI, 1977, 19–32.

Trevijano Etcheverría, Ramón: Discurso escatológico y relato apocalíptico en Didakhe 16. – Burgense XVII, 1976, 365–393.

Maccarone, Michele: Apostolicità e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo. – R: Pont. Università Lateranense 1976. 354 p. = Lateranum. N.S. XLII, 2.

Mees, Michael: Form und Komposition der Herrenworte in **Justin**, Apol. 1,15–17. – Aug XVII, 1977, 283–306.

Trakatellis, Demetrius Christ: The pre-existence of Christ in the writings of **Justin** Martyr. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). XI, 203 p. = Harvard Dissertations in Religion VI; $ 6,–.

Pietri, Charles: Roma Christiana. Vol. I/II: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de **Miltiade** à **Sixte III**: ‹311–440›. – R: École Française de Rome 1976. 1792 p. = BiblEcFrAthR CCXXIV.

Green, Henry A.: Gnosis and Gnosticism: A study in methodology. – Numen XXX, 1977, 95–134.

Leclercq, Jean: Un demi-siècle de synthèse entre histoire et théologie. – Seminarium XXIX, 1977, 21–35; p. 36–55: Trapé, Agostino: I Padri e lo studio della teologia; p. 56–85: Grassi, Vittorino: Gli studi patristici nelle direttivi recenti della Chiesa; p. 86–99: Crouzel, Henri: Les études historiques dans le contexte actuel de l'enseignement théologique; p. 100–126: Farina, Raffaello: L'insegnamento della Patrologia: preparazione, obiettivi, mezzi didattici; p. 127–154: Di Berardino, Angelo: Lo stato presente degli studi sulla teologia dei Padri; p. 155–170: Hamman, Adalbert: Les instruments de travail en théologie patristique et historique; p. 171–187: Grech, Prosper: L'Istituto Patristico "Augustinianum" di Roma; p. 188–190: Felici, Sergio: Il Pontificium Institutum Altioris Latinitatis di Roma ‹Facoltà di Lettere cristiane e classiche›; p. 190–194: Beinlich, J.: Centri di ricerche patristiche; p. 195–231: Grillmeier, Alois: Zur Dogmen- und Konzilsgeschichte; p. 232–245: Gribomont, Jean: La familiarité des Saints; p. 246–290: Iacoangeli, Roberto: La letteratura classica antica e gli studi teologico-storici.

Papagno, José Luis: Flp 2,6–11 en la cristología y soteriología de **Orígenes**. – Burgense XVII, 1976, 395–429.

Nilgen, Ursula: Das Fastigium in der Basilica Constantiniana und vier Bronzesäulen des Lateran. – RömQu LXXII, 1977, 1–31.

Fau, G.: **Eusèbe** de **Césarée** et son Histoire de l'Église. – P: Cercle Ernest-Renan 1976. 32 p. = Cahiers du Cercle Ernest-Renan XCIV.

Schönborn, Chr. von: L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe concile de **Nicée** ‹327–787›. – Frb/S: Ed. Universitaire 1976. 245 p. = Paradosis XXIV; sfr 25,–.

Simonetti, Manlio: **Fausto** di **Riez** e i Macedoniani. – Aug XVII, 1977, 333–354; p. 355–380: Tibletti, Carlo: **Giovanni Cassiano**. Formazione e dottrina.

Cramer, Winfrid: Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des **Synesios** von **Kyrene**. – RömQu LXXII, 1977, 43–56.

Smith, Macklin: **Prudentius** Psychomachia. A re-examination. – Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Pr. (1976). XII, 310 p.

Loi, V.: La polemica antiromana nell'opere di sant'**Agostino**. – Aug XVII, 1977, 307–331.

Pegueroles, Juan: El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín. – Augustinus XXII, 1977, 221–228; p. 229–238: Kowalczyk, Stanislaw: El teocentrismo de la jerarquía de los bienes en la doctrina de san Agustín; p. 239–263: García Jiménez, Jesús: La presencia de san Agustín en la cristiandad gelasiana; p. 265–299: Blázquez, Niceto: Textos polémico-interpretativos agustinianos sobre la pena de muerte; p. 301–321: Alonso del Campo, Urbano: Sentimiento de culpabilidad en la experiencia religiosa de san Agustín; p. 323–330: Escóbar, Norberto: Donatismo y santidad de la Iglesia.

Hovius, J.: Augustinus' visie op de geschiedenis. – Theologia Reformata XX, 1972, 117–138.

Ortega Muñoz, J. F.: Agustín de Hipona, filósofo de la historia. – CD CLXXXIX, 1976, 163–205.

Žitnik, M., SJ: Das Sein des Menschen zu Gott nach **Johannes Chrysostomus**. – OChP XLII, 1976, 368–401; XLIII, 1977, 18–40.

Diemer, Dorothea: Zum sogenannten Reliquiar der Heiligen **Quiricus** und **Julitta** in Ravenna. – RömQu LXXII, 1977, 32–42.

Théodoret de Cyr: Histoire des moines de Syrie "Histoire Philotée" (Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio, griech., franz.) I–XIII. Introduction, texte critique, traduction, notes par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen. – P: Ed. du Cerf 1977. 513 p. = SourcesChr CCXXXIV.

Canivet, Pierre: Le monachisme syrien selon **Théodoret** de **Cyr**. – P: Beauchesne 1977. 317 p. = Théologie historique XLII.

Hamman, A. G.: L'actualité de **Salvien** de **Marseille**. Idées sociales et politiques. – Aug XVII, 1977, 381–393.

Vogüé, Adalbert de: La règle de saint **Benoît**. Tome VII: Commentaire doctrinal et spirituel. – P: Ed. du Cerf 1977. 496 p.; F 200,–.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Sonntag, Franz Peter: Regnum Dei – Regnum hominis. Bemerkungen zur Periodisierung der Kirchengeschichte. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt, Lpz 1977, 193–206; S. 207–219: Hoffmann, Fritz: Die theologische Krise des 13. Jahrhunderts und ihre Überwindung durch Albert den Großen; S. 221–247: Kleineidam, Erich: Ursprung und Gegenstand der Theologie bei **Bernhard** von **Clairvaux** und Martin **Luther**; S. 249–273: Marx, Gerhard: Das Verständnis vom Meßopfer bei **Michael Vehe**, Stiftspropst von Halle und Herausgeber des ältesten deutschen katholischen Gesangbuches; S. 275–286: Kaliner, Walter: **Johann Cochläus** in der Spannung zwischen theoretischer und realer kollektiver Moral; S. 287–299: Meisner, Joachim: Anleitung und Wegweisung. Bemerkungen zu einem in Erfurt verlegten katholischen Andachtsbuch des späten 17. Jahrhunderts; S. 301–313: Löwenberg, Bruno: Das Sakramentshaus im Erfurter Dom. Seine Bildfolge als Verkündigungsprogramm; S. 315–338: Schrader, Franz: Die **Halberstädter** Klöster der Dominikaner und Franziskaner und ihre Bemühungen um die Seelsorge; S. 339–350: Böhmer, Karl: Der Bau der St. Hedwigskathedrale und die Religionspolitik Friedrichs II.

La religion populaire. Approches historiques. Sous la dir. de B. Plongeron. – P: Beauchesne 1976. 237 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique II; F 48,– [cont. e.a.:] p. 51–98: Rapp, F.: Réflexions sur la religion populaire au moyen âge; p. 129–147: Plongeron, B.: A propos des mutations du «populaire» pendant la Révolution et l'Empire; p. 149–193: Choloy, G.: Réalités de la religion populaire dans la France contemporaine (XIXe – début XXe s.); p. 195–237: Lerou, P. et R.: Objets de culte et pratiques populaires. Pour une méthode d'enquête.

### 5. Mittelalter

La christianisation des pays entre Loire et Rhin, IVe–VIIe siècles. Actes du colloque de Nanterre publiés avec le concours de l'Université de Paris X = RHÉF LXII, 1976, 256 p; [cont.:] p. 9–23: Dubois, J.: Les listes épiscopales, témoins de l'organisation ecclésiastique et de la transmission des traditions; p. 25–36: Boeren, P. C.: Les évêques de Tongres-Maestricht; p. 37–44: Ewig, Eugen: Les missions dans les pays rhénans; p. 45–73: Werner, K. F.: Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du nord-est de la Gaule; p. 75–90: Heinzelmann, M.: L'aristocratie et les évêchés entre Loire et Rhin jusqu'a la fin du VIIe s.; p. 91–101: Le Maître, Ph.: Évêques et moines dans le Maine: IVe–VIIIe s.; p. 103–111: Uytfanghe, M. van: La Bible dans les Vies des saints mérovingiennes. Quelques pistes de recherche; p. 113–140: Fontaine, Jacques: Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat; p. 141–152: Musset, L.: De S. Victrice à S. Quen. La christianisation de la province de Rouen d'après l'hagiographie; p. 153–162: Derouet, J.-L.: Les possibilités d'interprétation sémiologiques des textes hagiographiques; p. 189–204: Pietri, Chr.: Remarques sur la topographie chrétienne des cités de la Gaule entre Loire et Rhin, des origines au VIIe s.

Testimonia orationis christianae antiquioris. Ediderunt Petrus Sahnon, Carolus Coebergh, Petrus de Puniet. – Turnhout: Brepols 1977. XXXVII, 217 p. = CChr. Continuatio mediaevalis XLVII.

Wölfing, Günther: Geschichte des Wilhelmiter-Klosters zu **Wasungen** an der Werra. – Lpz: St. Benno-Verl. 1975. XVII, 94 S., 18 Abb. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XVI.

Lozano Sevilla, F. J.: S. **Isidoro** de **Sevilla**. – Burgos: Edic. Aldecoa 1976. 240 p.; pes 400,–.

Colucci, M.: **Bonifacio IV** ‹608–615›. – R: Bulzoni 1976. 112 p. = Biblioteca di cultura LXXVIII; Lire 2400.

Stratos, A. N.: The Exarch **Olympius** and the supposed Arab invasion of Sicily A. D. 652. – JÖB XXV, 1976, 63–73.

Marcou, Giorgio S.: **Zaccaria** ‹679–752›. L'ultimo Papa greco nella storia di Roma altomedievale. – Apollinaris L, 1977, 274–289.

Berschin, Walter: Gallus Abbas Vindicatus. – HJ XCV, 1975, 257–277.

Diesner, H.-J.: Byzanz, Rom und die Langobarden. – JÖB XXV, 1976, 31–45.

Meersseman, Gilles G.: Ministerio parocchiale nel **IX** secolo secondo il Cod. XC della Capitolare di Verona. – ZSKG LXXI, 1977, 3–19.

Tenth-century studies. Essays in commemoration of the council of Winchester and Regularis concordia. Ed. by D. Parsons. – Lo: Phillimore 1975. XIII, 270 p.; $ 25,–; [cont. e.a.:] p. 20–36: Bullough, D. A.: The Continental background of the [monastic] reform [in the Anglo-Saxon Church]; p. 60–83: Hohler, Chr.: Some service-books of the later Saxon Church; p. 123–140: Biddle, M.: Felix urbs Winthonia. Winchester in the age of monastic reform; p. 141–168: Taylor, H. M.: Tenth-century church building in England and on the Continent; p. 169–183: Alexander, J. J. G.: The Benedictional of St. Aethelwold and Anglo-Saxon illumination of the Reform period; p. 184–199: Cramp, R.: Anglo-Saxon sculpture of the Reform period.

Navarrini, R.: L'archivio del monastero di Benedetto in Polirone. – Benedictina XXII, 1975, IX–XXXVIII; p. XXXIX–XLIX: Franceschini, A.: I "catastri" dell'abbazia di S. Bartolomeo fuori le mura di Ferrara; p. 3–17: Quattrocchi, A.: Bibliografia di D. Giuseppe **Turbessi** abate di S. Paolo; p. 19–30: Avagliano, F.: Il Rosario nei versi di un umanista cassinese; p. 31–41: Vogüé, A. de: Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe; p. 73–89: Balboni, D.: San **Pier Damiano**, maestro e discepolo in Pomposa; p. 91–118: Spinelli, G.: Il sacerdozio ministeriale nella predicazione della Pataria milanese; p. 119–172: Valentini, E.: L'abbazia di S. Stefano di Vercelli; p. 173–187: Leccisotti, T.: Episodi di storia cassinese; p. 189–253: Novelli, L.: Due documenti inediti relativi alle monache benedettine dette "Santuccie"; p. 255–283: Pantoni, A.: La descrizione di Montecassino di d. Simone Millet dell'anno 1605; p. 285–298: Picasso, G.: La Congregazione di Monte Oliveto nell'Ottocento. Note per una storia della spiritualità monastica in Italia; p. 299–323: Portanova, G.: La famiglia principesca dei Sanseverino e Badia Cavense; p. 325–327: Vogüé, A. de: Discretione percipuam. A quoi Grégoire pensait-il?; p. 329–333: Calandro, A.: Fu il monastero di S. Pancrazio al Laterano una fondazione di Montecassino?; p. 335–346: Leone, S.: La data di fondazione del Badia di Cava; p. 347–358: Caiazza, P.: Aspetti e problemi dell'opera di Alfano I arcivescovo salernitano; p. 359–366: Ascenza, G. della: San Germano ‹Cassino› nel 1700. Cenni storici; p. 373–389: d'Amato, C.: L'arredamento liturgico e il tesoro della basilica di S. Paolo.

Lentini, A.: Note sui monaci-vescovi dei secoli X–XI. – Benedictina XXIII, 1976, 8–13; p. 15–63: Bova, G.: Il regesto dell'abate Golferio ‹1368›; p. 65–88: Leccisotti, T.: Gli inizi del rinnovato collegio di S. Anselmo e della confederazione benedettina. Note da alcune lettere dell'abate Bernardi; p. 105–149: Portanova, G.: I Sanseverino dalle origini al 1125 ‹1061–1125›. Con utilizzazione di documenti cavensi; p. 163–172: Di Sotto, G.: Le pitture della chiesa rupestre di S. Angelo in Asprano. L'Ascensione; p. 173–178: Nicosia, A.: Le monache di S. Maria di Palazzolo.

Haußherr, R.: Über die Christus-Johannes-Gruppen. Zum Problem „Andachtsbilder" und deutsche Mystik. – Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift für Hans Wentzel zum 60. Geburtstag, B 1975, 79–103; S. 157–182: Nitschke, A.: Ottonische und karolingische Herrscherdarstellungen. Gestik und politisches Verhalten.

Iognat-Prat, Dominique: La femme dans la perspective pénitentielle des ermites du Bas-Maine ‹fin XIème début XIIème siècle›. – RAM LIII, 1977, 47–64.

Kosztolnyik, Zoltan J.: The relations of our eleventh-century Hungarian Kings with Rome in the light of papal letters. – ChH XLVI, 1977, 33–47.

Siegwart, Josef: Die Pataria des 11. Jahrhunderts und der heilige **Nikolaus** von **Patara**. – ZSKG LXXI, 1977, 30–92.

Laqua, H. P.: Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformer **Petrus Damiani** 1042–1052. – Mchn: Fink 1976. 391 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften XXX; DM 60,–.

Verdeyen, P.: De invloed van Willem van Saint-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec. – OGE LI, 1977, 3–19.

Dubois, Jacques: Un sanctuaire monastique au moyen âge: Saint-Fiacre-en-Brie. – Gen: Droz 1976. 371 p. = École pratique des Hautes Etudes. Centre de recherches d'histoire et de philologie V, 27; sfr 45,–.

De Windt, E. B.: The Liber Gersumarum of **Ramsey** abbey. A calendar and index of B. L. Harley Ms. 445. – Tor: Pont. Institute of Medieval Studies 1976. 455 p. = Subsidia mediaevalia VII; $ 16,50.

Vanneste, A.: Nature et grâce dans la théologie de **Guillaume** d'**Auxerre** et de **Guillaume** d'**Auvergne**. – EThL LIII, 1977, 83–106.

William of Auvergne: De Trinitate. An edition of the Latin text with an introduction by Bruno Switalski. – Lei: Brill 1976. XIV, 269 p. = Studies and Texts XXXIV; hfl 44,–.

Lobrichon, Guy: La prédication au XIIème siècle. A propos d'une thèse récente. – RAM LIII, 1977, 81–94.

Papi, Massimo: Crociati pellegrini e cavalieri nei "sermones" di **Gilberto** di **Tournai**. – StudFranc LXXIII, 1976, 373–409.

Hintner, Dietmar: Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III. – Lpz: St. Benno-Verl. 1976. XIX, 238 S. = Erfurter theologische Studien XXXV; kart. DM 21,50.

Dykmans, M.: **D'Innocent III** à **Boniface VII.** Histoire des Conti et des Annibaldi. – BIHBR XLV, 1975, 19–211.

Francesco d'Assisi nel 750mo della morte ‹1226–1976›. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1976. 262 p., 19 tabl. = Quaderni di Terra Santa; Lire 5000; [cont. e.a.:] p. 43–143: Laconi, F.: Poesia e canto in S. Francesco; p. 161–189: Cignelli, L.: La Vergine di S. Francesco; p. 201–224: Manns, F.: François d'Assise exégète. Introduction: vrai ou faux problème?

Pásztor, Edith: San Francesco e il cardinale **Ugolino** nella "questione francescana". – CollFr XLVI, 1976, 209–239; p. 365–407: Cargnoni, Costanzo: Origini francescane e storia della storiografia; p. 321–364: Schmucki, Octavianus: Messis opima librorum ab obitu S. Francisci Assisienis anno 750° recurrente vulgatorum.

Thomson, Williel R.: The image of the Mendiants in the chronicles of **Matthew Paris**. – AFrH LXX, 1977, 3–34; p. 336–400 (= LXIX, 1976). 35–71: Duval-Arnould, Louis: Trois sermons synodaux de la collection attribuée à **Jean** de **La Rochelle**; p. 72–96: Brzuszek, Bogdan: De S. Bonaventura a Polonis saec. XIII–XX recepto; p. 97–127: Harvey, Margaret: Two „Quaestiones" on the Great Schism by **Nicholas Fakenham,** O.F.M.; p. 128–146: D'Andrea, Gioacchino Francesco: Ciò che resta dell'Archivio di S. Chiara di Napoli.

Deschamps, J.: Middelnederlandse vertalingen van levens en legenden van de H. Franciscus van Assisi. Handschriften en drukken. – Franciscana XXXI, 1976, 59–73; p. 103–165: Houbaert, A. – G. Huybens: Nederlandse loflieder op S. Franciscus.

Godet, Jean-François: Le rôle de la prédication dans l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs d'après les écrits de saint François. – FStudien LIX, 1977, 53–64.

Herzmann, Ronald – William R. Cook: **Bonaventure**'s Life of St. Francis and the Frescoes in the Church of San Francesco: A study in medieval aesthetics. – FStudien LIX, 1977, 29–37; S. 38–52: Seifert, Josef: Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit.

Webb, D. M.: **Andrea Biglia** at Bologna, **1224–27**. A humanist friar and the troubles of the Church. – BIHR XLIX, 1976, 41–59.

Aquinas and problems of his time. Ed. by G. Verbeke and D. Verhelst. – Lv: University Press; La Haye: Nijhoff 1976. VIII, 229 p. = Mediaevalia Lovaniensia I; FB 900; [cont.:] p. 3–17: Génicot, L.: Le *De Regno*: spéculation ou réalisme?; p. 18–37: Harding, A.: The reflection of XIIIth-century legal growth in St. Thomas's writings; p. 38–54: Swieżawski, St.: Quelques déformations de la pensée de S. Thomas dans la tradition thomiste; p. 57–68: Broadie, A.: Medieval Jewry through the eyes of Aquinas and problems of his time; p. 69–91: Eckert, W. P.: Theologie und Rechtsprechung hinsichtlich der Juden im XIII. Jahrhundert; p. 92–100: Bertola, E.: Mosè Maimonide e Tommaso d'Aquino di fronte alla prova razionale della esistenza di Dio; p. 101–117: Blumenkranz, B.: Le *De regimine Judaeorum*: ses modèles, son exemple; p. 118–129: Pinès, S.: S. Thomas et la pensée juive médiévale: quelques notations; p. 130–135: Sermoneta, J.: Pour une histoire du thomisme juif; p. 139–149: Gardet, L.: La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique; p. 150–160: Van Riet, G.: La Somme contre les Gentils et la polémique islamo-chrétienne; p. 161–177: Gómez Nogales, S.: S. Thomas, Averroès e l'averroïsme; p.

181–193: Walgrave, J. H.: The use of philosophy in the theology of Thomas Aquinas; p. 195–223: Verbeke, G.: Man as a "frontier" according to Aquinas.

Spicciani, Amleto: Gli scritti sul capitale e sull'interesse di fra **Pietro** di **Giovanni Olivi**. Fonti per la storia del pensiero economico medioevale. – StudFranc LXXIII, 1976, 289–325.

Manselli, Raoul: La resurrezione di san Francesco. Dalla teologia di Pietro di Giovanni Olivi ad una testimonianza di pietà popolare. – CollFr XLVI, 1976, 309–320.

Podskalsky, Gerhard: Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte ‹14./15. Jh.›, seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. – Mchn: Beck 1977. 268 S. = Byzantinisches Archiv XV; DM 72,–.

Zink, M.: La prédication en langue romane, avant 1300. – P: Champion 1976. 579 p. = Nouv. bibliothèque du moyen âge IV.

Di Napoli, Giovanni: **Duns Scoto** nel rinascimento. – StudFranc LXXIII, 1976, 345–368.

Sturlese, Loris: Gottebenbildlichkeit und Beseelung des Himmels in den Quodlibeta **Heinrichs** von **Lübeck** OP. Einleitung zur Edition von Quodl., I, 6 und I, 15 mit einem Anhang von Übereinstimmungen zwischen Heinrich von Lübeck und Dietrich von Freiberg. – FZPhTh XXIV, 1977, 191–233.

Pilot, Giovanni: Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di **Guglielmo** di **Ockham**. – Bol: Ed. Patron 1977. 258 p.

Gastout, Marguerite: Documents relatifs au Grand Schisme. VII: Suppliques et lettres d'**Urbain VI** ‹1378–1389› et de Boniface IX (cinq premières années: 1389–1394). Textes et analyses. – R: Academia Belgica 1976. LVI, 834 p. = Analecta Vaticano-Belgica I, 29; FB 2000.

Schlosser, H.: Prozeßeide der Kleriker im Verfahren vor dem weltlichen Zivilgericht während des späten Mittelalters. – Festschrift für Hermann Krause . . ., Köln 1975, 43–65.

Frankforter, Daniel A.: The Reformation and the register: Episcopal administration of parishes in Late Medieval England. – ChH LXIII, 1977, 204–224.

Webb, D. M.: The decline and fall of Eastern Christianity: a **XV**th-century view. – BIHR XLIX, 1976, 198–216.

Field, P. J. C.: Sir Robert **Malory**, prior of the hospital of St. John of Jerusalem in England ‹1432–1439/40›. – JEH XXVIII, 1977, 249–264.

Ladner, Pascal: Der Ablaß – Traktat des **Heymericus** de **Campo**. Ein Beitrag zur Geschichte des Basler Konzils. – ZSKG LXXI, 1977, 93–140.

Beumer, Johannes: **Nikolaus** von **Kues** und sein Interesse für die Religion des Ostens. – ThGl LXVII, 1977, 171–183.

### 6. Gesamte Neuzeit

Clancy, Thomas H.: An introduction to Jesuit life. The Constitutions and history through 435 years. – St. Louis: Institute of Jesuit Sources 1976. XIII, 407 p. = Study aids on Jesuit topics III; $ 5.50.

Müller, Gerhard: Die **Synode** als Fundament der evangelischen Kirche in **Hessen**. Homberg 1526–1976. – Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung XXVII, 1977, 129–146.

Piety and patriotism: Bicentennial studies of the Reformed Church in America, 1776–1976. Ed. by James W. van Hoeven. – GrR, Mich: Eerdmans (1976). 191 p. = The historical series of the Reformed Church in America IV; $ 3.95.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Reingrabner, G.: Adel und Reformation. Beiträge zur Geschichte des protestantischen Adels im Lande unter der Ems während des XVI. und XVII. Jahrhunderts. – Wien: Verein für Landeskunde von Niederösterreich 1976. 158 S. = Forschungen zur Landeskunde von Niederösterreich XXI.

Lohse, Bernhard: Luther und der Radikalismus. – Luther Jahrbuch XLIV, 1977; 7–27; S. 28–56: Kohls, Ernst-Wilhelm: Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1970; S. 57–70: Kjelgaard-Pedersen, Steffen: Die Lutherforschung in Skandinavien seit 1966; S. 71–74: Vercruysse, Jos E.: Die Lutherforschung im niederländischen Sprachbereich seit 1969; S. 75–88: Vercruysse, Jos E.: Die Lutherforschung im romanischen Sprachbereich seit 1970; S. 89–104: Tokuzen, Yoshikazu: Die Lutherforschung in Japan seit 1967; S. 105–126: Green, Lowell C.: Luther research in English-speaking countries since 1971; S. 127–141: Bräuer, Siegfried: Müntzerforschung von 1965 bis 1975; S. 147–192: Lutherbibliographie 1977.

Berg, H. G. vom: Spätmittelalterliche Einflüsse auf die Abendmahlslehre des jungen **Bullinger**. – KD XXII, 1976, 221–233.

Osiander, Andreas d. Ä.: Gesamtausgabe. II: Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527. In Zus.arbeit mit Gottfried Seebaß hrsg. v. Gerhard Müller. – Gü: Mohn 1977. 643 S.; DM 145,–.

Sozialrevolution und Reformation. Aufsätze zur Vorreformation, Reformation und zu den Bauernkriegen in Südmitteleuropa hrsg. v. P. F. Barton. – Wien: Böhlau 1975. 149 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 2; DM 39,–.

Orcibal, Jean: Hans **Denck** et la conclusion apocryphe de la Théologie Germanique. – RHPhR LVII, 1977, 141–151; p. 153–166: Maclean, James: **Jean Buenderlin**, théoricien du christianisme non institutionnel; p. 167–181: Séguenny, André: A l'origine de la philosophie et de la théologie spirituelles en Allemagne au 16e siècle: Christian **Entfelder**; p. 183–193: Lecler, Joseph: La liberté de conscience chez **Franck** et chez **Schwenckfeld**; p. 195–207: Abrey, Lorna Jane: La vie d'un anabaptiste strasbourgeois au 16e siècle: Michael **Meckel**; p. 209–222: Roussel, Bernard – André Séguenny: Les non-conformismes aux 16e et 17e siècles: bilan d'une première enquête sur les travaux en cours; p. 223–227: Lienhard, Marc: Les non-conformismes religieux à Strasbourg et en Alsace aux 16e et 17e siècles: un projet de recherches.

Loeschen, John R.: Wristling with **Luther**. An introduction to the study of his thought. – St. Louis: Concordia Publ. House (1976). 195 p.

Bavaud, Georges: "Fides formata caritate". La critique par Luther de cette formule dans son Commentaire de l'Épître aux Galates ‹1531›. – FZPhTh XXIV, 1977, 234–250.

Avis, Paul D. L.: "The true church" in Reformation theology. – SJTh XXX, 1977, 319–345.

Scribner, R. W.: Why was there no Reformation in **Cologne**? – BIHR XLIX, 1976, 217–240.

Babelotzky, Gerd: Platonische Bilder und Gedankengänge in **Calvins** Lehre vom Menschen. – Wiesb: Steiner 1977. 276 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXXIII.

Fairfield, Leslie P.: John **Bale**, mythmaker for the English Reformation. – West Lafayette: Purdue Univ. Pr. 1976. X, 240 p.; $ 9,75.

Begheyn, J.: De eerste Noord-Nederlandse jezuieten 1543–1556. – AGKatKN XVIII, 1976, 105–135.

Manning, R. G.: The making of a Protestant aristocracy. The ecclesiastical commissioners of the diocese of **Chester, 1550–98**. – BIHR XLIX, 1976, 60–79.

Zeeden, Ernst Walter: Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe **1556–1648**. Die Erarbeitung der Dokumentation unterstützten Eberhard Bohm u. a. Landkarte und Graphiken Erhard Bechtluft, Bibliographie Günter Scholz. – B: Propyläen-Verl. 1977. 469 S. = Propyläen-Geschichte Europas II; Lw. DM 198,–.

Sutherland, N. M.: The Cardinal of **Lorraine** and the Colloque of **Poissy**, 1561: A reassessment. – JEH XXVIII, 1977, 265–289.

Helk, Vello: Die **Jesuiten** in **Dorpat 1583–1625**. Ein Vorposten der Gegenreformation in Nordosteuropa. – (Odense: University Pr. 1977). 335 S. = Odense University studies in history and social sciences XLIV; Ppb. Dcr 80,–.

### 8. Neuere Zeit

Società, Chiesa e vita religiosa nell' **"Ancien régime"**. A cura di C. Russo. – Nap: Guida 1976. CCXLIV, 594 p. = Esperienze XL; Lire 12 000; [cont. e. a.:] p. XIII–CCXLIV: Russo, C.: La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi; p. 3–62: Ferté, J.: La parocchia rurale nel XVI secolo; p. 63–81: Julia, D.: Per un'indagine sul clero diocesano nell'età moderna; p. 83–114: Chatellier, L.: Elementi di una sociologia del beneficio; p. 115–186: Grendi, E.: Le confraternità come fenomeno associativo e religioso; p. 189–230: Le Bras, Gabriel: La pratica religiosa nelle campagne francesi; p. 231–282: Vovelle, M.: La morte nella mentalità e nella pratica religiosa; p. 285–308: Maio, R. de: L'ideale eroico della santità nella Controriforma; p. 309–350: Tapié, V.: Iconografia barocca e sensibilità cattolica; p. 351–375: Dupront, A.: Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio; p. 427–442: Ginzburg, C.: Folklore, magia e religione nelle campagne italiane; p. 443–498: De Rosa, G.: Magismo e pietà nel Mezzogiorno d'Italia; p. 501–551: Rosa, M.: Vita religiosa e chiesa della Controriforma in Italia; p. 553–579: Delumeau, J.: Cristianizzazione e decristianizzazione fra il XV e il XVIII secolo; p. 581–591: Marcilhacy, Chr.: Questioni di metodo per lo studio della decristianizzazione nel XIX secolo.

Viguerie, J. de: Une œuvre d'éducation sous l'Ancien régime. Les Pères de la doctrine chrétienne en France et en Italie, 1592. 1792. – P: Ed. de la Nouvelle Autore 1976. 702 p. = Travaux du Centre de recherches sur la civilisation de l'Europe moderne XVI; F 195,–.

Ceyssens, Lucien: Le cardinal François **Albizzi** ‹1593–1684›. Son autobiographie et son testament. – BJHBR XLV, 1975, 343–370.

Mann, H. J.: Die barocken Totenbruderschaften. Entstehung, Entwicklung, Aufgabe, Struktur, Verwaltung und Frömmigkeitspraxis. Eine kultur-, geselschafts- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung. – ZBLG XXXIX, 1976, 127–171.

Spiertz, M. G.: Jeugd- en vormingsjaren van **Johannes** van **Neercassel**, apostolisch vicaris ‹1663–1686›. – AGKatKN XVIII, 1976, 169–192.

Formen der europäischen **Aufklärung**. Untersuchungen zur Situation von Christentum, Bildung und Wissenschaft im **XVIII.** Jahrhundert. Hrsg. v. F. Engel-Janosi, G. Klingenstein u. H. Lutz. – Mchn: Oldenbourg 1976. 274 S. = Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit III; [enth. u. a.:] S. 20–80: Hammermayer, L.: „Papists" oder „Roman Catholic citizens"? Zur Toleranz und frühen Katholikenemanzipation auf den Britischen Inseln im XVIII. Jahrhundert; S. 81–95: Mraz, G.: Kirche und Verkündigung im aufgeklärten Staat. Anmerkungen zur katholischen Pastoraltheologie im josephinischen Österreich.

Miller, S. J.: **Portugal** and **Utrecht**: A phase of the Catholic enlightment. – ChH LXIII, 1977, 225–248.

Duffy, Eamon: A rubb-up for old soares": Jesuits, Jansenists, and the English Secular Clergy, 1705–1715. – JEH XXVIII, 1977, 291–317.

Florey, Gerhard: Geschichte der **Salzburger Protestanten** und ihrer Emigration **1731/32**. – Wien-Köln: Böhlau 1977. 398 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte I, 2; DM 56,–.

Geyer, Carl-Friedrich: „De Philosophiae in sacro tribunali usu Commentatio" ‹1786›. Zu einem fast vergessenen Beitrag des Eulogius Schneider OFM zur Aufklärungstheologie. – FStudien LIX, 1977, 65–86.

Claverie, M.: Le rapport des agents généraux du clergé de France à l'Assemblée de 1765. – P: Presses Univ. de France 1976. 138 p. = Travaux et recherches de l'Université de droit, d'écomie et de science sociale de Paris II, 9; F 40,–.

Engling, Clemens: Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis. Historisch-systematische Untersuchungen. Zum Werk Johann Nepomuk **Ehrlichs** ‹1810–1864›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 340 S. = Studien zur Theologie

und Geistesgeschichte des 19. Jahrhundert XX; kart. DM 74,– [Diss., Münster]

Estal, J.M. del: Felipe II y su perfil religioso en la historiografía de los siglos XIX y XX. – CD CLXXXIX, 1976, 83–117.

Schiefen, Richard J.: "Anglo-Gallicanism" in nineteenth-century England. – CHR LXIII, 1977, 14–44.

Hasler, August Bernhard: **Pius IX.** ‹**1846–1878**›, päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil: Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. – Stu: Hiersemann 1977. XII, 400 S. = Päpste und Papsttum XII; DM 180,–.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von: Sämtliche Werke und Briefe. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, hrsg. v. Erwin Iserloh. Abt I. Bd I: Schriften, Aufsätze und Reden **1848–1866**. Bearb. v. Erwin Iserloh, Christoph Stoll, Emil Valasek, Norbert Jäger. – Mz: v. Hase u. Köhler 1977. XV, 808 S.

Iserloh, Erwin – Christoph Stoll: Bischof Ketteler in seinen Schriften. – (Mz: Matthias Grünewald Verl. 1977). 223 S. = Topos Taschenbücher LVII; kart. DM 8,80.

Baum, Wilhelm: Johannes **Janssen** und Ignaz von **Döllinger**. – HJ XCV, 1975, 408–417.

Akten der **Fuldaer Bischofskonferenz**. I: **1871–1887**. Bearbeitet von Erwin Gatz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1977). CXXIV, 789 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 22; DM 154,–.

O'Donnel, Dean J.: Cardinal Charles **Lavigerie**: The politics of getting a red hat. – CHR LXIII, 1977, 185–203.

### 9. Neueste Zeit

Graebner, Alan: Uncertain saints. The laity in the Lutheran **Church-Missouri Synod, 1900–1970**. – Lo: Greenwood Press 1975. XIII, 284 p.

Hewitt, Gordon: The problems of success. A history of the **Church Missionary Society, 1910–1942**. II: Asia-Overseas partners. – Lo: SCM Pr. 1977. XII, 424 p.; £ 10,–.

De Wolf, André: Evolutie in het kerkelijk denken en spreken omtrent particulier en overheidsinitiatief. – Collationes XXIII, 1977, 157–169.

Stehkämper, Hugo: Konrad **Adenauer** als Katholikentagspräsident 1922: Form und Grenze politischer Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1977. 146 S. = Adenauer-Studien IV = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B XXI; DM 28,–.

Schadt, Jörg: Verfolgung und Widerstand unter dem Nationalsozialismus in Baden. Die Lageberichte der Gestapo und des Generalstaatsanwalts in Karlsruhe, 1933–1940. – Stu: Kohlhammer 1976. 354 S. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Mannheim III; DM 34,–.

Derek, Hohnes J.: Pope **Pius XII** ‹1939–1958›. Impressions of a pontificate. – ClR LXI, 1976, 430–440.

Lück, Wolfgang: Das Ende der Nachkriegszeit. Eine Untersuchung zur Funktion des Begriffs der Säkularisierung in der „Kirchentheorie" Westdeutschlands 1945–1965. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 224 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 63; sfr 36,–.

Martin, Gerhard Marcel: Vom Unglauben zum Glauben. Zur Theologie der Entscheidung bei Rudolf **Bultmann**. – Zü: Theologischer Verl. 1976. 80 S. = Theologische Studien CXVIII.

Hempel, Christa: Rechtfertigung und Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth – Hans Küng – Rudolf Bultmann und seine Schule. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 344 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 55; sfr 46,–.

Roberts, Robert Campbell: Rudolf Bultmann's theology. A critical interpretation. – Lo: SPCK (1977). 333 p.

## IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria: XL ‹1976›. Compilata dal P. Giovanni Rommerskirchen, O.M.I. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1977. 336 p.

Balling, Adalbert L., CMM: **Mariannhill** '82. Auftrag und Sendung. – Reimlingen: Verl. Mariannhill 1976. 244 S.; DM 5,90.

Christianity and the **New China**. Vol. I: Theological implications of the New China. Papers presented at the Ecumenical Seminar held in Båstad, Sweden, Jan. 29 to Feb. 2, 1974. Vol. II: Christian faith and the Chinese experience. Papers and reports from an Ecumenical Colloquium held in Louvain, Belgium, Sept. 9 to 14, 1974. Editors: Lutheran World Federation (Geneva) / Pro Mundi Vita (Brussels). – South Pasadena, Calif.: Carey Library 1976. 200, 204, 28 p.; $ 7,95.

Chu, Michael, SJ: The New China: a Catholic response. – NY: Paulist Press 1977. 165 p.

Condamines, Charles: Chili – l'Eglise catholique 1958–1976. – P: L'Harmattan 1977. 274 p.

Henkel, Willi, OMI: Die **Las-Casas-Forschung 1966–1976**. – NZM XXXIII, 1977, 81–98.

Jaarsveld, F.A. van: The Afrikaner's idea of his calling and mission in South African history. – Journal of Theology for Southern Africa XIX, June 1977, 16–28.

Müller, Jörg: **Uppsala II.** Erneuerung in der Mission. Eine redaktionsgeschichtliche Studie und Dokumentation zu Sektion II der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 1968. – Bern/Ffm: Lang 1977. 381 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums X; DM 96,90.

Rea, William Francis, SJ: The economics of the **Zambesi Missions 1580–1759**. – R: Inst. Hist. S.J. 1976. 189 p. = Bibliotheca Inst. Hist. S.J. XXXIX; Lire 5000.

Azzi, Riolando: A Igreja do Brasil na defesa dos Direitos Humanos. – REBras XXXVII, 1977, 106–142.

Baum, Horst, SVD: Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft. Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor. – St. Augustin: Steyler Verl. 1977. XXVI, 254 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XVII; DM 42,–.

Baumann, Arnulf H.: Judenmission gestern und heute. – Ev. Mission. Jahrb. IX, 1977, 17–39.

Legrand, Lucien, MEP: Une société missionnaire a-t-elle un avenir? – Echos de la Rue du Bac (P) 1977, 97–100. 129–135. 161–168.

Seminar on mission and development in **Hongkong**, India, Indonesia. – Verbum SVD XVII, 1976, 254–279.

Zago, Marcello, OMI: Tâches respectives de l'Eglise universelle et des églises particulières dans la rencontre de l'Evangile avec les cultures. – Kerygma (Ottawa) XI, 1977, 31–47.

Häselbarth, Hans: Die Relevanz der Schwarzen Theologie für das freie Afrika. – Zeitschr. f. Mission (Korntal/Bas) III, 1977, 69–83.

Jansen Schoonhoven, E.: Wederkerige assistentie van Kerken in missionair perspektief. – Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1977. IX, 194 p.; hfl 10,–.

Nyamiti, Charles: God and the Theology of Liberation. – Mbiu Ya Chauta. Basic Supplement to Pastoral Orientation Service (Tabora, Tanzania), Vol. III, N. 1, April 1977, 53–77.

Fitzgerald, M., WF: Christian liturgy and Islam texts. – Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection (Ranchi) XLI, 1977, 100–115.

Weber, Wilfried: Pastoral der Erneuerung. Neuansätze der kolumbianischen Pastoral im Geiste Medellíns. – Bern/Ffm: Lang 1977. 407 S. = Europ. Hochschulschriften XXIII, 72; DM 75,–.

Lee, Ting Pong, Ignatius, CMF: De bonis in missionibus ius institutorum particulare. – ComRel LVIII, 1977, 35–46. 137–148.

Brasil: una Iglesia entre el «milagro» y la «persecución». – Misiones extranjeras 1977, 113–328.

Lazzarotto, Angelo: **Cina**: la vera Chiesa del silenzio. – Mondo e Missione CVI, 1977, 161–188.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Methodological issues in religious studies. Ed by Robert D. Baird. With contributions from Wilfred Cantwell Smith [e. a.] – (Chico, CA.:) New Horizons Press (1975). VI, 129 p.; $ 4,50; p. 1–30: Cantwell Smith, Wilfred: Methodology and the study of religion: some misgivings; p. 31–48: Neusner, Jacob: The study of religion as the study of tradition in Judaism; p. 49–66: Penner, Hans H.: Creating a Brahman: A structural approach to religion; p. 67–77: Neusner, Jacob: The study of tradition as religion in Judaism; p. 79–94: Penner, Hans H.: The problem of semantics in the study of religion; p. 95–109: Smith, Neusner, Penner: Is the comparative study of religion possible? Panel discussion; p. 111–122: Baird, Robert D.: Postscript: Methodology, theory and explanation in the study of religion.

Schönborn, Hans-Bernhard: Die **Pastophoren** im Kult der **ägyptischen** Götter. – Meisenheim/Glan: Hain 1976. XIII, 121 S. = Beiträge zur klassischen Philologie LXXX; kart. DM 19,80 [Diss., Köln]

Green, Alberto Ravinell Whitney: The role of human sacrifice in the Ancient Near East. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). XV, 383 p. = American Schools of Oriental Research. Dissertation series I.

Jacobsen, Thorkild: The treasures of darkness. A history of Mesopotamian religion. – NH: Yale Univ. Press 1976. 273 p.; $ 15,–.

Waddy, Charis: The **Muslim** mind. – NY: Longman 1976. XVI, 189 p.

Wansbrough, John: Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretations. – (Oxf, Lo:) Oxford Univ. Pr. 1977. XXVI, 256 p. = London Oriental series XXXI; £ 16,–.

Gosling, David: Thai Buddhism in transition. – Religion VII, 1977, 18–34.

Bechert, Heinz: Weltflucht oder Weltveränderung: Antworten des buddhistischen Modernismus auf Fragen unserer Zeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 32 S. = Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung LVI.

Soyez, Brigitte: Byblos et la fête des Adonies. – Lei: Brill 1977. IX, 94 p., 12 fig., 15 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LX; hfl 76,–.

Vadé, G. Yves: Sur la maternité du chêne et de la pierre. – RHR T. CXCI, 1977, 3–41.

Klimkeit, Hans-Joachim: Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen **Gnosis** und Mahāyāna. – ZRGG XXIX, 1977, 193–228.

Shulman, David: The Murderous Bridge. Tamil versions of the myth of Devī and the Buffalo-Demon. – HRel XVI, 2, 1976, 120–146.

Gerlitz, Peter: Gott erwacht in **Japan**. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 173 S. = Herderbücherei 618; kart. DM 6,90.

## VI. Religionsphilosophie

Chroust, Anton-Hermann: Some comments on Aristotle, *De caelo* 279 a 18–35. A fragment of Aristotle's *On Philosophy* proving the existence of God. – DThom LXXIX, 1976, 255–264.

Liccaro, Vincenzo: Conoscenza e inconoscibilità di Dio nel pensiero di **Alano** di **Lilla**. – Medioevo II, 1976, 1–20.

Faur, José: Intuitive knowledge of God in Medieval Jewish theology. – JQR LXVII, 2–3, 1976/77, 90–109.

Barela, Felice: Cause essenzialmente ordinate, «regressus in infinitum» e dimostrazione dell'esistenza di Dio in **Guglielmo** di **Ockham**. – Medioevo I, 1975, 63–96.

Van Velthoven, Theodorus: Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des **Nikolaus** von **Kues**. – Lei: Brill 1977. X, 276 p.; hfl 76,–.

Beierwaltes, Werner: Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens. – (Opl:) Westdeutscher Verl. (1977). 42 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften Vorträge CCXX.

Taylor, Mark C.: Itinerarium mentis in Deum: **Hegel**'s proofs of God's existence. – Journal of religion LVII, 1977, 211–231.

Bosco, Nynfa: Vladimir **Soloview**-esperienza religiosa e ricerca filosofica. Corso di Filosofia della religione. Anno Academico 1975–1976. – To: Giappichelli (1976). 140 p.; Lire 3700.

Ruiz de la Peña, J.L.: Sobre la muerte y la esperanza. Aproximación teológica a Ernst **Bloch**. – Burgense XVIII, 1977, 183–222.

Mahlmann, Theodor: Was ist Religionsphilosophie? – Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz Ratschow . . ., B, NY 1976, 309–220.

Woltersdorff, Nicholas: Reason within the bounds of religion. – GrR: Eerdmans 1976. 115 p.; $ 2,45.

Science et métaphysique. Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences [par] S. Dockx [e. a.] – P: Beauchesne (1976). 254 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série XXII.

Todisco, Orlando, OFMConv: Epistemologia, metafisica e religione. – MiscFranc LXXVI, 1976, 3–44.

Rowe, William L.: The ontological argument and question-begging. – International Journal for philosophy of religion VII, 1976, 425–432; p. 433–442: Davis, Stephen T.: Does the ontological argument beg the question?; p. 443–447: Rowe, William L.: Comments on Professor Davis' "Does the ontological argument beg the question?"; p. 448–457: Davis, Stephen T.: Anselm and question-begging: A reply to William Rowe.

Kearney, R.J.: Analogy and inference. – NewSchol LI, 1977, 131–141.

## VII. Fundamentaltheologie

Herméneutique de la **sécularisation**. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome. Rome, 3–8 Janvier 1976. Aux soins de Enrico Castelli. – (P:) Aubier-Éd. Montaigne (1976). 503 p.

Lafon, Guy: Le **christianisme** dans le champ du symbolique. Une approche théorique du christianisme. – RSR LXIV, 1976, 481–506.

Cragg, Kenneth: The Christian and other religion. – Oxf: Mowbray 1977. 138 p.; £ 2,95.

Barr, James: **Fundamentalism**. – (Lo:) SCM Press (1977). 379 p.; £ 2,95.

Crumbach, Karl-Heinz: Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum. – (Mchn:) Kaiser; Mz: (Grünewald) (1977). 108 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Systematische Beiträge XXI; kart. DM 15,80.

Knight, George A.F.: Theology as **narration**. – Ed: Handsel Pr. 1977. 209 p.; £ 5,–.

Ritschl, Dietrich – Hugh O. Jones: **„Story"** als Rohmaterial der Theologie. – Mchn: Kaiser (1976). 74 S. = Theologische Existenz heute CXCII; kart. DM 10,80.

Meland, Bernard E.: Fallible forms and symbols. Discourses on method in a theology of **culture**. – Phil: Fortress Pr. (1976). XVI, 206 p.; $ 11,95.

Berger, Peter L.: Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends. – ThSt XXXVIII, 1977, 39–56.

La révélation. Paul Ricœur [e.a.]. – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1977. 238 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis; FB 450; [cont. e.a.:] p. 15–54: Ricœur, Paul: Herméneutique de l'idée de Révélation; p. 55–77: Levinas, Emmanuel: La Révélation dans la tradition juive; p. 79–148: Haulotte, Edgar: Le «texte» du Testament nouveau: écriture et lecture d'une «Révélation»; p. 149–169: Cornélis, Etienne: La Révélation dans la tradition de l'Inde; p. 171–205: Geffré, Claude: Esquisse d'une théologie de la Révélation.

Vobbe, Gerhard: Jesus Christus, Erfindung oder Wirklichkeit? – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 241 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXXIII.

Luck, Ulrich: Welterfahrung und **Glaube** als Grundproblem biblischer Theologie. – Mchn: Kaiser (1976). 39 S. = Theologische Existenz heute CXCI; kart. DM 5,50.

Almén, Edgar: Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit. Die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens als theologisches Problem von den Positionen Karl Barths und Paul Tillichs her beleuchtet. – (Lund:) Gleerup (1976). VI, 482 S. = Studia Theologica Lundensia XXXV.

Phillips, Anthony: **God** B.C. With a foreword by the Bishop of London. – Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Pr. 1977. 96 p.; £ 2,50.

Jüngel, Eberhard: Anfechtung und Gewißheit des Glaubens, oder Wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt. Zwei Vorträge. – (Mchn:) Kaiser (1976). 70 S. = Kaiser Traktate XXIII; kart. DM 7,80.

Blackie, Bruce L.: Gods of goodness. The sophisticated idolatry of the main line churches. – Phil: Westminster Pr. (1975). 170 p.

## VIII. Dogmatik

Jeffner, Anders: Kriterien christlicher Glaubenslehre. Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich. – Sto: Almqvist & Wiksell 1977. 149 S. = Acta Universitatis Upsaliensis XV; scr 49,–.

Laberthonnière, Lucien: **Dogme** et théologie. Introduction de Marie-Madeleine d'Hendecourt, postface de Louis Boisset. – P, Gembl: Duculot (1977). 315 p. = Recherches et Synthèses. Section de Dogme VI; BF 900,–.

Stead, Christopher: Divine substance. – Oxf: Clarendon Pr. 1977. IX, 315 p.; £ 12,50.

Bourassa, François: Sur la propriété de l'**Esprit-Saint**. Questions disputées. – ScE XXVIII, 1976, 243–264; XXIX, 1977, 23–43.

Villamonte, Alejandro de: El **pecado original**. Veinticinco años de historia: 1950–1975. – Naturaleza y Gracia XXIV, 1977, 3–63.

Mondin, Battista: Il peccato originale nella teologia contemporanea. – Euntes docete XXX, 1977, 50–84.

Richard, Lucien, OMI: Some recent developments on the question of Christology and world religions. – EglTh VIII, 1977, 209–244.

Ferlay, Philippe: Jésus notre Pâque. Théologie du mystère pascal. – (P:) Le Centurion (1977). 232 p. = Croire et comprendre; F 35,–.

Seybold, Michael: Christus Jesus – Christus Totus. Christologisches Dogma und kirchliches Selbstverständnis. – ThGl LXVII, 1977, 146–170.

Kuyper, Lester J.: Righteousness and salvation. – SJTh XXX, 1977, 233–252.

Subilia, Vittorio: La giustificazione per fede. – Brescia: Paideia Ed. (1976). 360 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXVII; Lire 7000.

Pastor, Félix Alejandro, SI: Consecratae vitae renovatio ecclesiologice perspecta. – PerRMCL LXVI, 1977, 47–72.

Basevi, Claudio: Comisión Internacional de Teología. Tesis sobre las relaciones mutuas entre el **Magisterio Eclesiástico** y la Teología. – Scripta theologica IX, 1977, 215–241.

Schaeffler, Richard – Peter Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über **Kult** und **Sakrament**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 87 S. = Quaestiones disputatae LXXVII; kart. DM 12,80.

Kraus, Georg: **Vorherbestimmung**. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 397 S. = Ökumenische Forschungen II, 5; Lw. DM 74,–.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Bilaniuk, Petro B.T.: Studies in Eastern Christianity. Vol. I. – Mchn, Toronto: Prut Printing 1977. XII, 193 p. = The Ukrainian Free University. Monographs XXV; kart. $ 8,–.

Preparazione del Grande Concilio. Rapporto di Mons. Damaskinos. – Oikoumenikon XVII, 1977, 201–234.

Salachas, Dimitri: "Oikonomia" e "akribeia" nella ortodossia greca odierna. – Nicolaus IV, 1976, 301–340.

Backmann, Milton V.: Christian Churches of America. Origins and beliefs. – (Provo, Utah:) Brigham Young Univ. Pr. (1976). XVII, 230 p.

Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Sigtuna ‹10.–16. Juni 1976›. Hrsg. von Marc Lienhard. Mit Beitr. von Daniel von Allmen . . . – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht 1977. 167 S. = Ökumenische Perspektiven VIII; kart. DM 22,–.

Geisser, Hans: Das römische Lehramt in protestantischer Erfahrung. – FZPhTh XXIV, 1977, 23–52; S. 7–22: Häring, Hermann: Für die Kirche verantwortlich reden. Befugnis und Maßstab.

May, John: Vorbereitende Überlegungen zu einer Konsenstheorie der Konziliarität. – UnSa XXXII, 1977, 94–104; S. 105–113: Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit. Ergebnis einer Konsultation des ÖRK-Sekretariates für Glaube und Kirchenverfassung; S. 114–129: Beinert, Wolfgang: Die Kirche Christi als Lokalkirche. Die Entwicklung in den ersten fünf Jahrhunderten; S. 130–134: Paulos Gregorios [Verghese]: Notwendigkeit und Zeichen der Communio zwischen den Ortskirchen; S. 135–138: Leuze, Reinhard: Überlegungen zum Begriff der Anerkennung; S. 139–151: Kallis, Anastasios: Volk Gottes und Lehrautorität; S. 152–155: Leuba, Jean-Louis: Das „konziliare" Lehramt in den Reformierten Kirchen; S. 156–165: Agourides, Savas: Die Gemeinschaft der Glaubenden als Ort lebendiger Tradition. Moderne Hermeneutik im Licht der Väterexegese.

A Pope for all Christians? An inquiry into the role of **Peter** in the modern church. Ed. by Peter J. McCord. – NY: Paramus; Tor: Paulist Pr. (1976). VI, 212 p.; $ 7,50; [cont.:] p. 17–47: Burgess, Joseph A.: Lutherans and the papacy. A review of some basic issues; p. 48–70: Dulles, Avery, SJ: Papal authority in Roman Catholicism; p. 71–93: Hastings, C. Brownlow: A Baptist view of authority; p. 94–128: Mackenzie, Ross: Authority in the Reformed tradition; p. 129–147: Meyendorff, John: Rome and Orthodoxy: Authority or truth?; p. 148–175: Nelson, J. Robert: Methodism and the papacy; p. 176–209: Wright, J. Robert: Anglicans and the papacy.

Nash, Margaret: Ecumenical movement in the 1960s. – Johannesburg: Ravan Pr. (1975). 430 p.

Vischer, Lukas: Church law and the Ecumenical Movement. – The Jurist XXXVII, 1977, 1–13; p. 14–31: Göransson, Göran: Church-State relationships and their influence on the Ecumanical Movement; p. 32–55: Ammer, Heinrich: Ecumenical church law: Issues and questions.

Krijnsen, C.: Conciliariteit en eenheid. – HCO XXIX, 1977, 153–171.

Visser't Hooft, W. A.: Rückblick auf Lausanne 1927. – OekRu XXVI, 1977, 251–268; S. 269–286: Congar, Yves: Fünfzig Jahre der Suche nach Einheit; S. 287–296: Moltmann, Jürgen: Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens; S. 297–313: Nissiotis, Nikos A.: Berufen zur Einheit oder Die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft; S. 314–322: Gaßmann, Günther: Rezeption im ökumenischen Kontext.

## X. Moraltheologie

Ducke, Karl-Heinz: Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre **Hadrians VI.** – Lpz: St. Benno-Verl. 1976. XIX, 328 S. = Erfurter theologische Studien XXXIV; kart. M 24,50.

Sullivan, Shaun J.: Killing in defense of private property: The development of a Roman Catholic moral teaching, thirteenth to eighteenth centuries. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). X, 234 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XV.

Norton, David L.: Personal deities. A philosophy of ethical individualism. – Princ: Princeton Univ. Pr. (1976). XIV, 398 p.

McInerny, Ralph: Naturalism and Thomistic ethics. – Thomist XL, 1976, 222–242.

Baelz, Peter: Ethics and belief. – Lo: Sheldon Pr. (1977). VII, 117 p. = Issues in religious studies; £ 1,60.

Frey, Christoph: Natürliche Theologie und christliche Ethik. – ZevE XX, 1976, 1–24.

Janssens, Louis: Norms and priorities in a love ethic. – Louvain Studies VI, 1977, 207–238; p. 239–255: Curran, Charles E.: Utilitarianism and contemporary moral theology: Situating the debates; p. 256–272: Mahoney, Edward J.: The morality of terminating life vs allowing to die.

Le développement moral. – (Montr: Éd. Fides 1976). 91 p. = Cahiers de recherche éthique II.

Stackhouse, Max L.: The location of the holy: An essay on **justification** in ethics. – Journal of religious ethics IV, 1976, 63–104.

Lio, Ermenegildo: Morale e beni terreni. La destinazione universale dei beni terreni nella "Gaudium et Spes" e in alcune fonti. – (R:) Pont. Univ. Lateranense; (R:) Città Nuova Ed. (1976). 399 p. = Studi e testi di teologia morale I; Lire 5500.

Chapelle, Albert, SJ: Sexualité et sainteté. – Brux: Institut d'Études Théol. Ed. 1977. 334 p.; FB 424,–.

Ziegler, Josef Georg: **Organübertragung.** Medizinische und moraltheologische Aspekte. – ThGl LXVII, 1977, 184–206.

Veatch, Robert M.: Value-freedom in science and technology: A study of the importance of the religion, ethical, and other sociocultural factors in selected medical decisions regarding **birth control.** – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). XII, 314 p. = Harvard dissertations in religion VIII.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di perfezione. Diretto da Guerrino Pelliccia e da Giancarlo Rocca. IV: Figlie di Santa Teresa – Intreccialagli. – (R:) Ed. Paoline (1977). XXVI p., 1734 col.; Lire 34 000.

Colker, Marvin L.: A hagiographic polemic. – MS XXXIX, 1977, 60–108.

Chatillon, Jean: La crise de l'Eglise aux **XI**e et **XII**e siècles et les origines des grandes fédérations canoniales. – Revue d'histoire de la spiritualité LIII, 1977, 3–45.

Friedlander, Colette: **Galland** de **Reigny** et la vie commune. – CollCist XXXIX, 1977, 94–111; p. 112–128: Vincent, Godelieve: Personne et communauté selon **Guerric** d'**Igny**; p. 129–148: Dumont, Charles: Le personnalisme communautaire d'**Aelred** de **Rievaulx.**

Hendrix, G.: Handschriften en in handschrift bewaarde vertalingen van het aan **Gerard** van **Luik** toegeschreven traktaat *De doctrina cordis.* – OGE LI, 1977, 146–168.

Troelstra, S.H.: Geen enkel beeld. Mystieke weg, de projectie en individuatie bij san **Juan** de la **Cruz.** – Assen, Amst: Van Gorcum 1977. 199 p. = Philosophia religionis XVII; hfl 32,50.

Renault, Emmanuel: Genèse et évolution de l'esprit apostolique chez **Thérèse d'Avila.** – Revue d'histoire de la spiritualité LIII, 1977, 95–116.

Chaussy, Yves: Les **Bénédictines** et la Réforme Catholique en **France** au XVIIe siècle. Vol. I. II. Avec notes, bibliographie, index, cartes. – (P:) Ed. de la Source 1975. 554 p. = Documents et textes spirituels II.

Hemleben, Johannes: **Nikolaus** von **Flüe.** Der Heilige der Schweiz. – Frauenfeld, Stu: Huber 1977. 236 S. = Wirkung und Gestalt XIII.

Leech, Kenneth: Soul friend. A study of spirituality. – Lo: Sheldon Pr. (1977). 250 p.; £ 3,95.

Guardini, Romano: Die Existenz des Christen. Hrsg. aus dem Nachlaß. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 520 S.; DM 34,–.

Haendler, Otto: **Meditation** als Lebenspraxis. Mit einem Geleitwort von Joachim Scharfenberg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 119 S.; kart. DM 13,80.

Ortner, Reinhold: In die Tiefen der Seele. Meditationen als Brücke zu Gott. – Rgb: Pustet (1976). 85 S.

Mangoldt, Ursula von: Östliche und westliche Meditation. Einführung und Abgrenzung. – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 100 S. = Reihe Doppelpunkt; kart. DM 12,–.

Bouchet, J.-R. – H. Caffarel: Le renouveau charismatique interpellé. Etudes et documents. – P: Ed. du Feu Nouveau (1976). 143 p. = Collection renouveau V; F 36,–.

Metz, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 101 S.; kart. DM 10,80.

Andrés Gutiérrez, Domingo-Javier: La vida común religiosa. Momentos culminantes de su evolución histórica. – Apollinaris L, 1977, 119–148.

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Le Bras, G. – L. Lévy-Bruhl – P. Rivet – P. Saintyves: Pratique religieuse et religion populaire. – ASR XX, 1, 1977, 7–22; p. 23–38: Martin, Hervé – Louis Martin: Croix rurales et sacralisation de l'espace. Le cas de la **Bretagne** au Moyen Age; p. 39–52: Luneau, René: Monde rural et christianisation. Prêtres et paysans français du siècle dernier; p. 53–76: Sanchis, Pierre: Les Romarias **portuguaises**; p. 77–91: Cuche, Denys: La mort des dieux africains et les religions noires au **Pérou**; p. 93–139: Prandi, Carlo: Religion et classes subalternes en **Italie.** Trente années de recherches italiennes.

Houtart, François – Geneviève Lemercinier: Religion et mode de production tributaire. – SocComp XXIV, 1977, 157–169; p. 171–206: Lemercinier, Geneviève: Fonction sociale de la religion et structuration du champ religieux dans la monarchie tributaire de l'ancien **Kerala**; p. 207–246: Houtart, François: Theravada Buddhism and political power – Construction and destruction of its ideological function; p. 247–260: Gandhi, Raj S.: The rise of Jainism and its adoption by the Vaishyas of India: a case study in sanskritisation and status mobility.

Freiheit und christliche Soziallehre. Hrsg. im Auftr. der Internat. Stiftung Humanum von Lothar Bossle. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. 179 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft X; kart. DM 28,–.

Honecker, Martin: Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft. – Tü: Mohr 1977. 287 S.; Lw. DM 58,–.

Nell-Breuning, Oswald von: Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. – (Wien:) Europaverlag (1977). 236 S. = Soziale Brennpunkte V; ÖSch 126,–.

Molin, Lennart: Hearts and structures. About man and society out of an American theological material. – (Falköping:) Gummessons (1976). 212 p.; scr 34,–.

Hollweg, Arnd: Gruppe, Gesellschaft, Diakonie. Praktische Erfahrung und theologisches Erkennen. – Stu: Evang. Verlagswerk 1976. 278 S.

Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. – Ffm: Suhrkamp 1977. 323 S. = Theorie; kart. DM 28,–.

Poulat, Émile: Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr **Benigni**, de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme. – (Tourn:) Casterman 1977. 562 p. = Religion et sociétés; FB 795,–.

Mehl, Roger: Le **catholicisme français** dans la société actuelle. – (P:) Ed. du Centurion (1977). 222 p.; F 36,–.

Mouw, Richard J.: Politics and the biblical drama. – (GrR:) Eerdmans (1976). 143 p.; $ 3,95.

Wogaman, J. Philip: Christians and the great economic debate. – (Lo:) SCM Pr. (1977). IX, 182 p.; $ 4,95.

## XIII. Kirchenrecht

Stickler, Alfonso M.: La norma canonica nel primo millenio della Chiesa. – Ius canonicum XVI, 1976, 15–38; p. 39–60: Munier, Charles: L'autorité de l'Église dans le système des sources du droit médiéval; p. 61–90: Weigand, Rudolf: Die Rechtslehre der Scholastik, bei den Dekretisten und Dekretalisten; p. 91–144: Viladrich, Pedro-Juan: El *ius divinum* como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia; p. 145–168: García Barberena, Tomás: Norma en sentido material y en sentido formal; p. 169–184: Hervada, Javier: Legislación fundamental y leyes ordinarias ‹notas en torno al tema›; p. 185–209: Zurowski, Marian: Gli atti amministrativi nel diritto della Chiesa.

Fornasari, Giuseppe: Il sinodo guibertista del **1089** e il problema del celibato ecclesiastico. – Studi medievali, Ser. III, A. XVI, 1975, 259–292.

Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Günter Gorschenek. – Mchn, Wien: Olzog Verl. (1976). 368 S. = Geschichte und Staat CC–CCII.

Huber, Wolfgang: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit. Zwei gegenwärtige Tendenzen im Staatskirchenrecht. – ZevE XXI, 1977, 191–214.

Sobański, Remigiusz: Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts. – AkKR CXLV, 1976, 22–44.

Dordett, Alexander: Die unveräußerliche Gewalt der kirchlichen Amtsträger. – OeAKR XXVII, 1976, 254–275.

Orsy, Ladislas, SJ: The canons on ecclesiastical laws revisited: Glossae on canon **8–24.** – Jurist XXXVII, 1977, 112–159.

Harouel, Jean-Louis: Les **désignations épiscopales** dans le droit contemporain. Préf. de Jean Gaudemet. – P: Pr. Univ. de France (1977). 142 p. = Travaux et recherches de l'Université de Droit, d'Économie et de Sciences Sociales de Paris. Sér. Sciences historiques XIII.

Hopfenbeck, Albert: **Privilegium Petrinum.** Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1976. XXXI, 205 S. = Münchener theologische Studien III, 35; kart. DM 44,– [Diss., München]

Acebal, Juan Luis: El proceso de **disolución** del **vínculo** en favor de la fe. – CTom, A. LXVII = T. CIII, 1976, 3–26.

Urrutia, Francisco Javier de, SJ: De limitibus libertatis **scribendi** fidelium iuxta legem canonicam. – PerRMCL LXV, 1976, 529–583.

Schulz, Winfried: Le norme canoniche sul diritto di associazione e la loro riforma alla luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano Secondo. – Apollinaris L, 1977, 149–171.

Bressan, Luigi: Il divorzio nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico. – Bologna: Ed. Dehoniane 1976. 327 p. = Collana Nuovi saggi teologici. Collana interconfessionale per la promozione della ricerca teologica XI; Lire 4400.

## XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Daiber, Karl-Fritz: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1977). 263 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung Praxis und Kirche XXIII; kart. DM 29,–.

Cardaropoli, Gerardo Luigi: La pastorale oggi. – Orientamenti pastorali n. s. IV, 1977, 7–24.

Schütz, Werner: **Seelsorge.** Ein Grundriß. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 270 S.; Pp. DM 38,–.

Brown, Stanley – Robert H. Deits: Folly or power? Encounter groups in the church. – NY: Hawthorn Books, Inc. Clement Stone (1975). 160 p.; $ 5,95.

Kaefer, Herbert: Religion und Kirche als soziale Systeme. N. **Luhmanns** soziologische Theorien und die Pastoraltheologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 357 S.; kart. DM 52,– [Diss., Bonn]

Ethische **Predigt** und Alltagsverhalten. Hrsg. von Franz Kamphaus und Rolf Zerfaß. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1977). 156 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche XXV; kart. DM 16,50.

Hirschler, Horst: Konkret predigen. Anleitungen und Beispiele für die Praxis. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 160 S.

Lange, Josef: **Ehe-** und **Familienpastoral** heute. Situationsanalyse, Impulse, Konzepte. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1977). 298 S.

Bührer, Maria: Anregungen für die **Krankenpastoral.** Auf der Suche nach neuen Wegen. – Mchn, Luz: Rex-Verlag 1977. 110 S.; DM 14,80.

The religious education we need. James Michael Lee, Ed. – Mishawaka: Religious Education Pr. 1977. 174 p.; $ 5,95.

Bockwoldt, Gerd: Richard **Kabisch**: Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration. – B: Verl. Die Spur 1976. 152 S. = Radikale Mitte VIII; kart. DM 30,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Hungs, Franz-Josef: Gemeinde und Katechese. Zur Aus- und Weiterbildung von **Gemeindekatecheten.** – Ffm: Knecht 1977. 175 S. = Beiträge zur Praktischen Theologie: Kirchliche Katechese; kart. DM 19,80.

Schröer, Henning: Humanwissenschaften und Religionspädagogik. – EvE XXIX, 1977, 150–177; S. 178–193: Preul, Reiner: Sozialisation und religiöse Bildung; S. 193–206: Morgenthaler, Christoph: Sozialisationstheorien in der Religionspädagogik.

Plissart, Marie-Carmel, SA: La catéchèse à l'école primaire, en Belgique. Après dix ans d'expérimentation du programme officiel d'enseignement religieux. – LumVit XXXII, 1977, 147–170; p. 171–184: Moitel, Pierre: Situations catéchétiques des aumôneries de l'enseignement public en France; p. 185–200: Maillard, Monique: La formation religieuse dans des collèges catholiques de France. Témoignages et réflexions; p. 201–234: Les Evêques de Hollande: Lettre pastorale du 11 janvier 1977; p. 234–251: Piveteau, Didier J., FSC: 20 ans de catéchèse américaine.

Erl, Willi – Peter Hess – Dieter Kunz: Gruppenpädagogik und Kindergottesdienst. Grundlegung, Versuche, Erfahrungen. – Tü: Katzmann 1976. 96 S. = Jugend, Bildung, Erziehung; Pp. DM 10,80.

Rieder, Karl: Prinzipien zur **Sonderschulkatechese.** Ein Diskussionsbeitrag zur Neuorientierung. – ChPBl XC, 1977, 165–171.218–227.

Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium. – Hrsg. Udo Tworuschka. – (Ffm:) Diesterweg; (Mchn:) Kösel (1977). 184 S.; Ppb. 14,80.

## XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Béhague, André: Le **dimanche** et la dimension communautaire de la foi. – MD CXXX, 1977, 7–18; p. 19–34: Gy, Pierre-Marie: Eucharistie et «Ecclesia» dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne; p. 35–48: Potel, Julien: Evolution récente de la pratique dominicale; p. 49–74: Potel, Julien – René-Yves Blanchard: Assemblées dominicales de vacances et de week-end; p. 80–113: Brulin, Monique: Assemblées dominicales en l'absence de prêtre. Situation en France et enjeux pastoraux; p. 114–128: Liégé, Pierre-André: Accompagnement ecclésiologique pour les assemblées dominicales sans célébration eucharistique; p. 129–146: Rouillard, Philippe: Liturgies en **Afrique.**

Rochais, Henri: Le **martyrologe cistercien** de **1173–1334** d'après le manuscrit Dijon 114(–82), edité avec notation et index. – (Rochefort: Abbaye N.-D. de Saint-Remy) 1976. XIV, 225 p. = Documentation Cistercienne XIX, 1.

Rochais, Henri: Tableaux et indices du martyrologe cistercien. – (Rochefort: Abbaye N.-D. de Saint-Remy) 1976. 96 p. = Documentation Cistercienne XIX, 2.

Brovelli, Franco: Per uno studio della liturgia. – SC CIV, 1976, 567–635.

Reifenberg, Hermann: Der Gestaltwandel der Eucharistiefeier. Dargestellt an entscheidenden Stationen der Liturgiegeschichte. – Konflikt in der Kirche. Droht eine Kirchenspaltung? ..., Düs (1977), 11–27; S. 28–46: Wagner, Johannes: Liturgiereform – Irrweg oder Notwendigkeit? Wie es zur Meßreform kam; S. 47–76: Kaczynski, Reiner: Kritische Einwände gegen die Liturgiereform – Berechtigt oder nicht?

Gorius, Alain – Marc Thomas: Liturgie d'un peuple. Vie et prière d'une paroisse. – (P:) Mame (1977). 279 p.

Piana, Gianno: Rito, fede e vita cristiana. – RLit N. S. LXIV, 1977, 291–299; p. 300–320: Carideo, Armando: Culto ed esistenza cristiana nel Nuovo Testamento; p. 321–332: Gevaert, Giuseppe: La funzione umanizzante delle celebrazioni cristiane; p. 333–346: Sottocornola, Franco: Celebrare l'unico mistero di Cristo nei molti avvinimenti della storia; p. 347–377: Martini, Aldo: Messa domenicale in due comunità di Roma. Analisi della percezione nel corso della celebrazione; p. 378–444: Dell'Oro, Ferdinando: La seconda edizione tipica del «Missale Romanum».

Liersch, Helmut: Der Gottesdienst und die vier tiefenpsychologischen Grundmuster. – WissPr LXVI, 1977, 215–230.

Walz, Johann Baptist: Die heilige Eucharistie als Kommunionssakrament und Opfer im Lichte unseres Glaubens, im Urteil des kirchlichen Lehramtes, in der Hl. Schrift und in der Lehre der Väter und Theologen. (Als Manuskript gedruckt.) – [Mönchengladbach-Odenkirchen: Altgott 1975]. 255 S.

Verheul, Ambroos, OSB: De slakkegang naar een gemeenschappelijk **Onze Vader.** – TLit LXI, 1977, 179–184; p. 185–205: Lambrecht, J., SJ: Zo moet U bidden. Het Onze Vader: uitleg en vertaling; p. 206–215: Despina, Marie, NDS: Het 'Onze Vader' een joods gebed?; p. 216–223: Caals, Leo, OPraem: Het Onze Vader in de Romeinse liturgie vroeger en nu.

Albertine, Richard, MM: Problems of the ‹double› **epiclesis** in the new eucharistic prayers. – EL XCI, 1977, 193–202.

Ruffini, Elisio: La prassi della «confessione frequente di devozione». Dalla teologia degli anni trenta al Novus ordo paenitentiae. – SC CIV, 1976, 307–338.

Gantoy, Robert: Rituel et pastorale des sacrements pour les **malades.** – Communautés et liturgies XLIX, 1977, 371–390.

## Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Stefan Andreae, Am langen Graben 3, 5300 Bonn-Beuel; Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt/M.; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. DDr. Hans Urs von Balthasar, Arnold Böcklinstr. 42, CH-4851 Basel; Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Dr. Heinrich Blaufuß, Schwalbenweg 21b, 8520 Erlangen; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73300 Sala; Prof. DDr. Karl Delahaye, Preußweg 29, 5100 Aachen; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Josef Fink, Rudolfstr. 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Alexander Gerken OFM, Hörsterplatz 5, 4400 Münster; Dr. Friedemann Greiner, Masurenweg 1, 8034 Unterpfaffenhofen; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Eduard Hegel, Gregor-Mendel-Str. 29, 5300 Bonn; Dr. Albert Heinekamp, Leipniz-Archiv, Niedersächsische Landesbibliothek, Waterloostr. 8, 3000 Hannover; Prof. Dr. Helmut Hucke, Philipp-Reis-Str. 1b, 6382 Friedrichsdorf/Ts.; Prof. Dr. Peter Hünermann, Melchersstr. 59, 4400 Münster; Dr. Dr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Ernst Nellessen, Bergstr. 5, 5340 Bad Honnef; Prof. DDr. Rudolf Pesch, F. W. v. Steubenstr. 90/At II, 6000 Frankfurt; Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Doz. Dr. Martin Rese, Häger 98, 4400 Münster; AkORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Georg Schwaiger, Universität München, Fachbereich Kath. Theologie, Geschw.-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Dr. Dr. Klaus Thomas DD, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Lars Thunberg, Nordiska Ekumeniska Institutet, Box 68, S-19030 Sigtuna; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Flurweg 26, 8411 Sinzing.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Herder, Freiburg und Aschendorff, Münster, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1977 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.