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 6 **1977** **73. Jahrgang**

Adolf Kolping: Um den Realitätscharakter der Ostererscheinungen . . . . . Spalte 441
Leo Scheffczyk: Wissenschaftliche Nachschrift . . . . . Spalte 449

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 453
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd II, Lfg. 7–9 (G. Krinetzki)
W. Bühlmann: Vom rechten Reden und Schweigen (B. Lang)
J. Calloud: Structural Analyse of Narrative (P.-G. Müller)
W. Resenhöfft: Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer Urquellen (K. Löning)
J. R. Donahue: Are You The Christ? (R. Pesch)
K. Stock: Boten aus dem Mit-Ihm-Sein (R. Pesch)
W. Resenhöfft: Der Tag des Menschensohnes (R. Pesch)
R. Bultmann: Der zweite Brief an die Korinther (J. Eckert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 462
J. D. Turner, The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Hag Hammadi (CG II, 7) (Th. Baumeister)
L. L. Kline: The Saying of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies (O. Knoch)
D. Dideberg: Saint Augustin et la première épître de saint Jean (C. Mayer)
S. De Boer: De Ikonenstrijk van 726–843 (J. G. Remmers)
W. Fauser: Der Kommentar des Radulphis Brito zu Buch III De anima (A. Zimmermann)
E. Royón: Sacerdocio: ¿Culto o Ministerio? Una reinterpretatión del Concilio de Trento (H. Jedin)
K. Deufel: Kirche und Tradition (K. J. Rivinius)
J. R. C. Wright: „Über den Parteien" (W. Ziegler)
Die Verhanlungen des 2. Unterausschusses des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die päpstliche Friedensaktion von 1917. Bearb. und hrsg. von W. Steglich (K. Repgen)
Das Domkapitel zu Münster 1823–1973. Im Auftrag des Domkapitels hrsg. von A. Schröer (N. Trippen)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 475
Problime attuali di Cristologia. A cura di A. Amato (J. Galot)
J. Monserrat: Existencia, mundanidad, cristianismo (I. Escribano-Alberca)
J. Monserrat: Nuestra Fe (I. Escribano-Alberca)
S. Scharrer: Theologische Kritik der Vernunft (K. Füssel)
L. Heiser: Die Engel im Glauben der Orthodoxie (H.-J. Schulz)
H. Medick: Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft (C. Urban)
Th. Pröpper: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens (H. Rolfes)
W. Beltz: Gott und die Götter (A. Ohler)
T. R. Peters: Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers (E. Feil)

Sozialwissenschaften, Moraltheologie Sp. 485
L. Bouyer: Frau und Kirche (B. Albrecht)
H. Ludwig: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung (J. Giers)
P. Klein: Die „kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew (W. Goerdt)
F. Scholz: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie (G. Ermecke)
I. Craemer-Rügenberg: Moralsprache und Moralität (G. Ermecke)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 496
Umstrittenes Lehrfach: Religion. Hrsg. von A. Exeler (G. Stachel)
Maria heute ehren. Hrsg. von W. Beinert (H. Schauf)
H. Hollerweger: Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (M. Brandl)
Werkbuch zum Gotteslob. Hrsg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch von J. Seuffert (E. J. Lengeling)
B. Bürki: L'assemblée dominicale (E. J. Lengeling)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 507
J. H. Jung-Stilling: Lebensgeschichte. Hrsg. von G. A. Benrath (H. Raab)
A. Brunner: Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus (O. Hagemeyer)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1976/77 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Um den Realitätscharakter der Ostererscheinungen*

von Adolf Kolping, Freiburg i. Br.

Die Auferstehung Jesu ist aus einer Glaubenswahrheit unter anderen wieder zur zentralen geworden, so daß sie nach Meinung des Vf. als „Organisationsprinzip" der Theologie aufgefaßt werden kann. Neu erhebt sich von der Exegese, die den größten Anteil an dieser Bevorzugung der Glaubenswahrheit von der Auferstehung Jesu Christi hat, zugleich die Schwierigkeit, wie die Auferstehung Jesu Christi als Glaubenswahrheit sichtbar werden kann. „Es scheint manchmal, als ob der gewaltige Berg der Erkenntnisse, den die historisch-christliche Exegese in einer imponierenden Gedankenarbeit aufrichtete, sich nun mit seiner Spitze über sich selbst zu neigen beginnt und unter seiner eigenen Last zusammensinkt" (10). Daher ergeben sich dem Vf. drei Teile seiner Untersuchung, nämlich 1. die bleibende und aktuelle Bedeutung der Frage nach der Auferstehung (15–72), 2. der biblische Grund im Lichte des systematischen Denkens (73–168) und 3. die Auferstehung als Erklärungsprinzip christlichen Glaubens (169–293).

Es sei gestattet, auf ein ausführliches Referat[1] dieses so umsichtigen und reichhaltigen Buches zu verzichten. Insbesondere der 3. Teil, der die Auferstehung als Erklärungsprinzip christlichen Glaubens auf Trinität, Christologie, Schöpfung, Kirche und eschatologische Vollendung anwendet, verdiente wegen des originalen Grundgedankens der Beleuchtung jener dogmatischen Grundwahrheiten eine ausführliche Vorstellung. Doch möchte ich mit dem Buch hier nur unter dem fundamentaltheologischen Aspekt ins Gespräch treten.

Als Fundamentaltheologe hatte ich mich schon äußerst früh mit der durch die neueste Exegese geschaffenen Situation des Auferstehungsglaubens auseinandergesetzt[2]. Im Unterschied zu ande-

* **Scheffczyk,** Leo: **Auferstehung.** Prinzip des christlichen Glaubens. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1976. br. DM 39.–

[1] J. Kremer, Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte, Stuttgart 1977. Ders., Entstehung und Inhalt des Osterglaubens, in: ThR 72, 1976, 1–12, gibt einen Überblick über die in der neuesten Diskussion vertretenen Positionen. Leider nennt er in seinem Buch „Die Osterevangelien" unter der Literatur zur Gesamtproblematik nicht das hier zur Anzeige kommende Buch von L. Scheffczyk.

[2] A. Kolping, Art. Auferstehung Jesu, system., in: H. Fries, Hdb. theol. Grundbegriffe I, München 1962, 137–145, öfter aufgelegt; später dann ausführlicher: A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi, Bergen-Enkheim 1969, 34–66, bes. in Auseinandersetzung mit W. Marxsen; italien. und span. Übers.; umfassend demnächst in: A. Kolping, Fundamentaltheologie III, Münster 1977?, §§ 7–11.

13. FEB. 1978

ren Autoren[3] beschäftigt sich L. Scheffczyk eingehend (s. Reg.) mit meinen Verstehensvorschlägen, zumal soweit sie unter fundamentaltheologischem Aspekt geschehen sind, und zwar sehr sachlich und wohlwollend. Diesen Dialog möchte die Anzeige des Buches von Sch. fortsetzen.

Von der Auferstehung Jesu Christi als der spezifisch christlichen, in der Geschichte gefährdeten und daher heute in die Krise geratenen Wahrheit (1. T.) ausgehend, sucht Vf. den biblischen Grund dieses Glaubens (2. T.), die einzelnen Zeugnisse durchgehend (leider nicht mit den ältesten, etwa Paulus, beginnend, sondern mit den Evangelienberichten), vom „systematischen" Denken her zu beleuchten, um dann mit der Erörterung der Auferstehung im Zusammenhang des antiken Weltbildes und als Glaubenswürdigkeitsbegründung in Weise eines apologetisch verwertbaren Wunders den „Brückenschlag" (171) zur Dogmatik im Lichte des Auferstehungsglaubens zu schlagen (3. T.).

Im 1. Abschnitt (15–37) des 1. Teils wird erhellt, daß der christliche Glaube „allen existentialistischen Verdünnungs- und Spiritualisierungsversuchen zum Trotz auch in geschichtlichen Fakten und Wahrheiten besteht" (16). Nur so erreicht man „die spezifisch christliche Wahrheit". Nicht bloß im Kreuzesereignis, sondern in der Auferstehung ist die „Kern- und Wurzelwahrheit des Christentums" zu sehen (17). Bei der heute beliebten Reduzierung der Auferstehungswahrheit auf das Fortleben der „Sache Jesu" werden „menschliche Möglichkeiten, die auch ohne Bezug auf Jesus von Nazaret zu erreichen wären", zum Mittelpunkt gemacht (18). Gegenüber einer Ablehnung der „auf die Transzendenz weisende(n) Eschatologie", für die „der moderne Mensch angeblich kein Bedürfnis mehr empfinde" (21), betont aber Sch., daß das Christentum von Anfang an mit dem Anspruch auftrat, gerade mit der Transzendenz der Welt „etwas Besonderes zu bringen" (23), auch in bezug auf „die Diesseitsbedeutung und Weltmächtigkeit des christlichen Glaubens" (24).

Der Satz, Jesus sei auferstanden, kann mehrdeutig sein. Ist die Auferstehung Christi nur „eine spirituelle Glaubenswirklichkeit", „... ein unausweisbares Glaubensgeschehen", das „gänzlich in der inneren Relation zwischen Gott und dem Glaubenden verläuft", wenn es auch von Gott gewirkt ist, oder ist „dieses Ereignis in der äußeren Wirklichkeit der Welt und der Geschichte ausgemacht und vorfindlich erwiesen", wie ja die traditionelle Theologie im Grunde „resolut auf die realistisch-geschichtliche Auffassung" setzte (27). Die Theologie hat heute „die Aufgabe einer genauen Verhältnisbestimmung zwischen Glaube und äußerer Geschichte" (28), wobei „die Lösung eines ganzen Bündels von Aufgaben verlangt" wird (29).

Bei der Verifizierung der Auferstehungswahrheit sind alle Bereiche und Methoden der gesamten Theologie beansprucht; es genügt nicht, „nach allen Regeln rational-historischer Kunst das biblische Auferstehungszeugnis in seinem ursprünglichen Sinn sichtbar und verständlich zu machen" (U. Wilckens) (29). Die historisch-kritische Methode allein kann zu sehr widersprechenden Aussagen führen (30). Sch. fragt, „ob eine mit dem Glauben zusammengehende wissenschaftliche Methode noch eine ausschließlich und eindeutig ‚historisch-kritische Methode' sein kann und ob eine solche Methode sich dann nicht bestimmte Einschränkungen gefallen lassen muß" (32). Er meint hinsichtlich der neutestamentlichen Wunderberichte ganz allgemein, daß „die reinen Historiker merkwürdiger- oder bezeichnenderweise im ganzen den Berichten des Neuen Testamentes viel positiver gegenüberstehen als die eben doch nicht als reine Historiker verfahrenden Exegeten" (32). Er weist auf H. Staudinger und P. Jordan.

Freilich glaube ich nicht, daß es sich bei der Arbeit der Exegeten am ntl Wunderproblem und ihrem Verdikt gegenüber der Faktizität mancher biblischer Wunder nur um das Ergebnis eines privaten, „weltanschaulich" bestimmten natürlichen Glaubens handelt (33)[4]. Natürlich kann die grundsätzliche Frage hinsichtlich des Wunderproblems nicht vom Historiker beantwortet werden, sondern nur durch „den Einsatz eines systematischen Denkens, das sowohl die Philosophie wie die Tradition und das Dogma der Kirche zu berücksichtigen hat" (34), wobei wiederum weder das Dogma der Kirche die Faktizität bestimmter Wundererzählungen garantieren kann, noch die Tradition, weil nicht mit den modernexegetischen Fragestellungen konfrontiert[5], immer beweiskräftig sein sollte.

Die Exegese mittels der historisch-kritischen Methode hat zunächst nur die erste Bedingung eines apologetischen Wunders zu sichern (die veritas historica seu empirica signi). Ob die zweite Bedingung des apologetischen Wunders erfüllt ist (die veritas philosophica signi), kann nur durch die philosophische Betrachtung, nicht etwa durch Tradition oder Dogma der Kirche erreicht werden. Mit seinen Methoden vermag der historisch arbeitende Exeget nur den Beweis vorbereiten helfen, den der Fundamentaltheologe zu leisten hat, daß der Anspruch der biblischen Schriften und der Lehre der Kirche, Gottes Wort vorzutragen, glaubwürdig ist.

Leider rekurriert Sch. hier (wie heute überhaupt üblich) nicht eindeutig auf die klassische Form der Fundamentaltheologie. Ich vermisse einen klaren Hinweis auf Vaticanum I (DS 3008), den duplex modus cognitionis. Die Darstellung führt zu schnell zu der Behauptung: „Die Auslegung dieses (von der Kriche lebendig verkündeten) Glaubens im ganzen und seine denkerische Vertiefung bis hin zur letzten Wahrheitsfrage kann nur in den Bereich eines theologisch-systematischen Denkens fallen, d. h. letztlich in den Bereich der Dogmatik" (35). Die Darstellung macht nicht genau deutlich, was der Mensch natürlicherweise erkennen kann und was er aufgrund der rational rechtfertigten gläubigen Übernahme der Botschaft der Kirche weiß.

Im 2. Abschn. (38–51) wird „die geschichtlich gefährdete Wahrheit" des Auferstehungsglaubens behandelt. Eine Wiederentdeckung der ursprünglichen Bedeutung der Auferstehungslehre erfolgte mit dem Aufkommen eines heilsgeschichtlichen Denkens anstelle der „in Resultats- und Gegenstandskategorien vorgehende(n) tratitionelle(n) Theologie" (49). Diese neuentdeckte Wahrheit ist aber in die Krise geraten und zwar gerade durch die Entdeckung des Geschichtlichen selbst, seiner Ambivalenz, die ständig „an der Aufhebung des Vergangenen arbeitet und so zu ihrer Selbstaufhebung als geformte und verbindliche Gestalt führen kann" (51).

Im 3. Abschn. (52–72) holt Sch. weit aus, um „die in die Krise geratene Wahrheit" darzustellen. Er beginnt bei J. S. Semler († 1791). Hier vermißt man den Hinweis, der schon angesichts der Arbeit von Hartlich–Sachs[6] zu geben war, daß es nämlich der Theologie seinerzeit nicht gelungen ist, den aufgetauchten Erkenntnissen der Religionsgeschichte eine befriedigende, diese Erkenntnis integrierende Antwort zu geben. Wenn man die Position von A. Ritschl († 1889) liest (55f), erfährt man z. B., wie sich „neue" Jesus-Darstellungen wiederholen. Sch. gibt im Übrigen einen instruktiven Durchblick durch die Entwicklung der protestantischen Theologie (52–63), die heute sogar teilweise in eine biblisch-geschichtliche Begründung des Ostergeschehens mündet, z. B. wenn für W. Pannenberg „das Ostergeschehen in seiner Faktizität und Historizität der historischen Erkenntnis durchaus nicht unzugänglich ist" (61)[7].

Solche Aussagen wie die Pannenbergs, deren Problematik auch nicht durch das wissenschaftliche Ansehen ihre Autors aufgehoben werden kann, haben die Sympathie Sch.s (62): „Das ist eine ganz klare Stellungnahme, die den Nachweis erbringt, daß man nicht gut von ‚Ereignis' sprechen kann, ohne eine gewisse Historizität zu meinen."

Hiergegen wäre aber – nicht etwa von irgend einer unbestimmten Formel aus, dem „modernen Menschen" könne dergleichen nicht mehr klargemacht werden, sondern von der Theologie aus – so zu antworten: Nur bei einer ganz bestimmten, theologisch nicht unbedingt notwendigen Auffassung von dem Auferstehungsereignis mußte es sich um eine gewisse Historizität handeln. Die Auferweckung Jesu ist ihrem unaufgebbaren Kern nach Eingang der wie immer zu denkenden wahren Menschheit Jesu in die Herrlichkeit Gottes[8]. Es handelt sich um ein mysterium stricte dictum!

[3] J. Kremer 1966; 1977; F. Mussner 1969; H. Schlier 1968; A. Vögtle – R. Pesch 1975; U. Wilckens 1974.

[4] A. Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, § 12c: Die Machttaten Jesu, Zeichen der ankommenden Gottesherrschaft (die Wunderfrage).

[5] Ders., Vera et perfecta resurrectio. Thomas von Aquin und der Glaube an die Auferstehung Christi, in: FZThPh 15, 1968, 345–366, wonach wir die Grundsätze des Thomas v. Aq. als gültig behalten und doch sehen müssen, wie seine Ausführungen über einzelne Schriftstellen exegetisch überholt sind.

[6] Chr. Hartlich – W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, T 1952.

[7] Sch. 62 zitiert von W. Pannenberg aus dessen Grundzüge der Christologie, Gü 1964, 96: „Es gibt keinen Rechtsgrund, die Auferweckung Jesu (bzw. die Erscheinungen des Auferweckten) als ein wirklich geschehenes Ereignis zu behaupten, wenn sie nicht als solche historisch zu behaupten ist". Ebd.: „Wenn wir auf den Begriff eines historischen Ereignisses hier verzichten würden, dann ließe sich überhaupt nicht mehr behaupten, daß die Auferweckung Jesu bzw. die Erscheinungen des auferweckten Jesus in dieser unserer Welt zu bestimmter Zeit wirklich geschehen sind." Nach diesen Worten betrachtete W. Pannenberg die Auferweckung bzw. die Erscheinungen als Vorgänge, die in unserer Welt feststellbar sind.

[8] „Die Auferstehung Jesu als Akt Gottes ... besteht darin, daß Jesus, seiner Menschheit nach, also nicht bloß seinem Leibe nach (!), den Daseinsbedingungen der Welt enthoben und in die Region Gottes, in die Daseinsbedingungen der Welt Gottes, versetzt wird" (vgl. demnächst A. Kolping, Fundamentaltheologie III § 7 I 3).

Was zu dem Auferstehungsleib an irdischer, einmal im Verband des eigenen Körpers des Verstorbenen vorhandener Materie dazugehört, darüber können wir nichts sagen. Nur wenn Auferstehung im Sinne einer irdischen Wegnahme der materiellen Leibesreste Jesu aus dem Grabe und ihrer himmlischen Aufnahme festzuhalten wäre, könnte man von einer gewissen Historizität der Ereignisse der Auferstehung sprechen.

Von tiefer Ambivalenz bzgl. der Deutung der Auferweckung tut sich unter der evangelischen Theologie ein Gegensatz auf (63–72). Dieser läßt die klassische Position der katholischen Theologie freilich beiseite. Einerseits ist Auferstehung nur Artikulation der „Bedeutsamkeit des Kreuzes", anderseits „ein Ereignis, das die Grenzen des Historischen wesensgenau sprengt" (W. Künneth, zit. 65). In jüngster Zeit ist unter den evangelischen Christen die Auferstehung Jesu Christi geradezu „zu einer Unterscheidungs- und Entscheidungsfrage auch innerhalb des Christentums geworden" (69). Sch. (72) will bei Behandlung des Schriftzeugnisses nicht aus dem Auge verlieren, „ob sich nicht doch eine Verbindung zwischen ‚realistischer' und ‚existentialistischer' Auffassung der Auferstehung finden lasse".

Der 2. Teil (73–168) erarbeitet den biblischen Grund der Auferstehung im Lichte des systematischen Denkens (73–168). Bei Erörterung des fundamentalen Schriftenzeugnisses muß der Dogmatiker deren Interpretation grundsätzlich von der Exegese übernehmen und daher weithin ihren Spuren folgen. Er wird „mehr auf das Zentrale und auf das Einigende dieser Berichte dringen, wie es die Kirche offensichtlich tat, als sie den Kanon bildete" (76).

Bei manchen Exegeten – das ist mir z. B. bei W. Marxsen aufgefallen – ist die Auswertung der exegetischen Ergebnisse nicht mehr durch die historisch-exegetische Methode gesichert und zu sichern, sondern geht, ohne daß der Exeget die Änderung der Betrachtungsebene kenntlich macht, in die „Herausarbeitung normativer Glaubensvorstellungen ... (unter dem) Einfluß ‚systematischer' Gesichtspunkte und Vorentscheidungen" über (vgl. Sch. 76). Anderseits kann man auch gegenüber Sch. bei seinen kritischen Fragen an die Exegese die Gegenfrage stellen, ob er von einer nicht unbedingt notwendigen Vorentscheidung her das dogmatisch Unaufgebbare beschreibe.

Die hier leitende Vorentscheidung Sch.s besteht m. E. darin, daß er in den „Erscheinungen" nicht nur tatsächliche Vorkommnisse sieht – das muß man schon gegenüber ihrer Abwertung als Sendungsinterpretamente, als bloße Bilder für die Tatsache der apostolischen Beauftragung, – sondern wie er sich diese tatsächlichen Vorkommnisse vorstellt, nämlich in der bis zum Aufkommen der streng exegetisch-historischen Methoden traditionell üblichen Weise: Der transzendente Christus bricht in diese Welt (teilweise) in Art dieser Welt ein und zwar indem er in den Erscheinungen gleichsam materiell nach Art unserer Welt auftritt. Hier hat Sch. freilich Traditionsformulierungen (siehe Sch. 196) für sich, und er kann sich dogmatisch scheinbar dadurch gedeckt fühlen, daß die „Erscheinungen" in der traditionellen (zumal von den späten Schriftzeugnissen ohne Zweifel so dargestellten) Weise vorsichgegangen zu sein scheinen. Bezeichnend geht Sch. bei Darstellung der Osterbotschaft von der Art und Weise gerade der späten Evangelien aus (77–128) und verhört die Zeugnisse des urchristlichen Glaubens nicht historisch geordnet. Eine solche Anordnung hätte die sich entwickelnden Unterschiede der einzelnen Zeugnisse unüberhörbar zum Bewußtsein gebracht.

Im 2. Teil bespricht er (1) die Osterbotschaft der Evangelien, (2) Probleme und Kritik der evangelischen Osterberichte, (3) das Osterkerygma des Apostels Paulus und (4) das theologische Wesen und die Geschichtlichkeit der Auferstehung im NT. Um die Besprechung diskutierend nicht ungewöhnlich auszudehnen, kann ich hier nur einiges hervorheben.

Es ist ernsthafterweise exegetisch unbestreitbar, daß das biblische Auferstehungszeugnis „die Tatsache der Auferweckung eindeutig ausdrückt" (79 zu Mk 16,7), ebenso, „daß das Wissen um die Auferstehung der Gemeinde und den Jüngeren durch eine Offenbarung zukommt und nicht aufgrund menschlicher Erfindung oder Überlegung entstanden ist" (79), daß dort, wo das leere Grab thematisiert erwähnt wird, die urchristliche Zeit das so ausgedrückt findet, wie sie sich das strikte Glaubensmysterium vorgestellt hat, daß nämlich die ins Grab gelegten Leibesreste Jesu in der „Auferweckung" (ein mythischer Ausdruck!) räumlich daraus erhoben worden sind (zu 80).

Wenn aber Sch. für die wunderbare Öffnung des Grabes durch den Engel des Herrn Mt 28,2–4 zugesteht, „daß hier tatsächlich unter Verwendung apokalyptischer Stilmittel die dramatische Ausschmückung eines undramatischen Faktums vorgenommen ist, die keine Historizität beansprucht" (82), wird dennoch nicht gleich jeder ernsthafte Exeget stets „von diesem einen Punkt auf das Ganze schließen und folgern", daß „vieles andere oder gar alles an den Ostererzählungen Dichtung sein" könne. E. Hirsch (82 A. 8) kann nicht als Beispiel für alle ernsthaften Exegeten gelten. Auch der Systematiker müßte an den Schriftbefund „in der intensiven, differenzierten und umfänglichen Weise" herantreten, wie es eben die Exegese tut, ohne damit schon gleich „in das Gewand eines reinen Historikers schlüpfen" zu müssen (75).

Sch. beachtet nicht immer, daß Exegeten, so Ph. Seidensticker[9], unter der Voraussetzung der Zeitmarke der jeweiligen Stelle und ihrer Herkunftssituation arbeiten; deshalb wird er z. B. einem Wort wie dem dieses Exegeten nicht gerecht, daß in der späten Schilderung Mt 28,18–20 „Christus in seiner göttlichen Vollmacht nicht mehr zwingend vor die Menschheit tritt, ... (und) deshalb diese Erscheinung nicht mehr die Grundlage des Osterglaubens sein (kann), auf den die Kirche gründet und das Heil der Menschen trägt". Der Ton rückt eben später von der Erscheinung Jesu vor den Jüngern, wo „Christus in seiner göttlichen Vollmacht (noch) zwingend vor die Menschheit" trat, auf die Bezwingung des Zweifels der Nachfahren, und denen wird vom Verhalten aller Jünger[10] erzählt, daß diese nicht bei dem Zweifel blieben. Ph. Seidensticker will keinesfalls an sich „die Bedeutung der Erscheinungen für das Entstehen des Osterglaubens" herabmindern (zu Sch. 68).

Sch. kann sich die Tatsächlichkeit der „Erscheinungsvorgänge nur so vorstellen, als ob hier entweder „objektiv in der wirklichen Welt etwas geschehen sei" (136) oder bloß „subjektive" Gründe für die Auferstehungsbotschaft vorhanden gewesen wären. Das Gegensatzpaar „objektiv–subjektiv", das übrigens genau so wie der Begriff „Legitimationsformel" nicht neutestamentlichen Ursprungs ist (zu 135f!), ist für die Erfassung der Vorgänge ungenügend. Es geht darum, ob die Jünger Erfahrungen hatten. Wie diese von den Jüngern gemachten Erfahrungen waren, können nur sie selbst uns sagen, nicht aber eine spätere Generation, auch nicht die der Evangelisten, die ihre Kunde ebenfalls aus zweiter Hand hatten (was wieder a priori nicht gegen die Echtheit zu sprechen braucht).

Deshalb bin ich als Systematiker bereits 1962[11] von dem einzigen Zeugen ausgegangen, der selbst von sich über das berichtet, was uns im NT als „Erscheinungen" des Auferstandenen begegnet. Es geht dabei nicht darum, „das paulinische Erlebnis und die anderen Erscheinungsereignisse irgendwie zu entwirklichen und zu entobjektivieren" (137), sondern sie in ihrer Tatsächlichkeit näher zu erklären. Die Realität der Erscheinungen, ihre Art und Weise und ihren genauen Inhalt darzustellen, ist nicht ein unberechtigtes, weil „unerfüllbares Desiderat" (137). Bloß von einem „Urphänomen" zu sprechen, „das von keiner Kritik aufgelöst werden kann" (H. U. V. Balthasar, zit. von Sch. 137), würde mir auf die berechtigte Frage, wie ich mir die tatsächlichen Erfahrungen der Erstjünger zu denken habe, als eine auffällige „Leerformel" (R. Pesch) vorkommen, „eine Ausflucht, eine Verlegenheitslösung", die die theologische berechtigt bohrende Frage zum Verstummen bringen möchte. Ein solches bohrendes Fragen setzt die Tatsächlichkeit des in 1 Kor 15,3–5 Verkündeten voraus.

Dabei ist es keinesfalls „nur das Dogma des historisch-kritischen Denkens, das einem Theologen die In-Beziehung-Setzung der paulinischen und der synoptischen Tradition verwehrt" (138). Das In-Beziehung-Setzen bleibt nicht verwehrt, nur muß es unter strikter Beachtung der Zeitmarke der jeweiligen Stelle geschehen. Es geht nicht darum, zu leugnen, was Offenbarung und Glaube sagen, daß Jesus in die „Herrlichkeit" Gottes aufgenommen sei, und ebenso nicht darum, „die unirdische, überweltliche Qualität des Auferstehungsleibes (der Menschen und Jesu Christi)" (Sch. 139) zu leugnen, sondern darum, die Bestimmung dessen darzustellen, was davon und dazu und darüber sich „in unserer Welt" tat. Daß „moderne" Theologen, zu denen nicht nur R. Pesch gehört, lediglich bei dieser „welthaften" Seite des Offenbarungsvorganges stehen bleiben und die „unwelthafte" Seite zusehr vernachlässigen, nenne ich die „erkenntnistheologisch monistische" Art der modernen katholischen Theologie.

Es muß nämlich dann, wenn man die welthafte Seite dargestellt hat, auch noch unbedingt darum gehen, wie man zur „unwelthaften" kommt. Sch. möchte wenigstens für den Auferstandenen einen „Einbruch" des Unwelthaften in unsere Welt annehmen, und

[9] Ph. Seidensticker, Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien, St [2]1968, 91f.

[10] „Alle", nicht nur, wie gewöhnlich (auch von Sch.) übersetzt wird, „einige" zweifeln! A. Vögtle, Was Ostern bedeutet. Meditation zu Matthäus 28, 16–20, Fr 1976, 37.

[11] A. Kolping, Art. „Auferstehung, systematisch" aaO (oben A. 2).

viele tun es mit ihm, auch solche, die sonst sehr progressistisch sind. Dogmatisch notwendig ist dieser Weg aber nicht, um die Berechtigung des christlichen Glaubens glaubwürdig zu erweisen. Natürlich wäre es möglich, daß Gott so vorgegangen wäre, wie wir uns das lange – nicht zuletzt unter den Nachwirkungen des mythischen Welterlebens und Weltvorstellens – gedacht hatten. Aber gerade daß dieser Weg so nicht stattgefunden hat, zeigt uns die Exegese historisch und kulturell (das religionsgeschichtliche Faktum des mythischen Welterlebens beachtend[12]).

Von dem Mysterium stricte dictum der Auferweckung Jesu wissen wir nur mittels der Kommunikationsweise des Wortes, das wir als Offenbarung Gottes glaubwürdig zu erkennen haben. Hier müßte man die gesamte klassische Fundamentaltheologie aufführen und insbesondere das, was die „katholische Kirche stets festgehalten hat und festhält", nämlich den doppelten Weg der Erkenntnis (DS 3008). Gerade gegen R. Pesch habe ich darauf[13] hingewiesen.

Als Krönung dieses 2. Teiles behandelt Sch. das theologische Wesen und die Geschichtlichkeit der Auferstehung im Neuen Testament. Er stellt zu Beginn die Frage, warum die Jünger den Begriff „Auferstehung" als Grund ihrer Widerfahrnisse gewählt haben und „nicht bei dem der visionär-apokalyptischen Sprachwelt entstandenen Modell der ‚Erscheinungen'" stehen geblieben sind (141). Eine ernstzunehmende Forschung müßte erklärlich machen, warum die Jünger nicht bei Erscheinungen und der durch sie erfolgten Legitimation zur Weiterverkündigung der Sache Jesu halt gemacht, sondern für die Erscheinungen den Grund in der Auferstehung Jesu Christi gefunden haben. „Die Erscheinungen (können) nicht etwas anderes zur auslösenden Ursache gehabt haben als die Auferstehung" (148). Dabei will Sch. das Verhältnis von Erscheinungserfahrungen und Auferstehung nicht in dem Sinne gelten lassen, daß die Jünger von den Erscheinungswiderfahrnissen „nur durch ein Schlußverfahren" zur Anerkennung der Auferstehung gekommen seien (149). „Die Jünger verfahren (nämlich) tatsächlich nach allem, was die Berichte sagen, nicht diskutiv und reflektierend, nicht logisch schlußfolgernd, sondern sie erkennen intuitiv und schlicht aufnehmend: sie erfahren einfach die Identität des historischen und des gestorbenen Christus mit dem Erscheinenden" (150).

Alles hängt also daran, daß „man die Erscheinungen im real-objektiven Sinne versteht" und so „die Auferstehung miterfaßt und mitaussagt" (150f). „Ein biblisch-dogmatisches Verfahren, das die Objektivität der Erscheinungen leugnet, kommt schwerlich zur Anerkennung einer realen Auferstehung" (151) (wobei es darum geht, wie „die Objektivität der Erscheinungen" zu verstehen ist!). Doch gehen wir zunächst in dem Referat über die Gedanken von Sch. weiter!

Zunächst macht er sich nun „über das Geschehen der Auferstehung als solches Gedanken" (151). Die Auferstehung – das will beachtet sein! – sieht Sch. u. a. auch als Veränderung der Leibesreste Jesu an. Diese Veränderung hatte nach ihm nicht einfach nur auf eine positive Verfügung Gottes hin keinen Zeugen (152), sondern konnte keinen haben, weil dieses aktive Einwirken Gottes in den Weltzusammenhang (die Leibesreste!) ein eigentlich schöpferisches Tun war (153), das man „nicht unter die Wirkungen und Abläufe der natürlich-irdischen Welt verrechnen und subsumieren (kann); man muß es der aller natürlich-geschaffenen Wirklichkeit übergeordneten göttlichen Wirklichkeit zuordnen" (153). Genauso unmöglich konnte deshalb ein Beobachter dem Auferstehungsakt zuschauen, wie „ein Geschöpf (nicht) den Schöpfungsakt Gottes (hätte) beobachten und bezeugen können" (154). (Die Fernsehkamera in der Grabeskammer bei dem Auferstehungsakt, die in österlichen Podiumsgesprächen immer wieder von Gesprächspartnern, die das Auferstehungsgeschehen völlig mißverstehen, aufgefahren wird, hätte demnach also nichts gesehen!)

Nun wird aber von Sch. die Auferstehung, wie es das mythische Wort nahelegt, als Wiederbelebung genau der im Grabe liegenden und in der Auferstehung aus dem Grab als belebt entfernten Leiblichkeit Jesu verstanden. Dieses aktive Einwirken Gottes in den Weltzusammenhang (152f) ist nur in gewissem Sinne, nicht in totalem eine schöpferische Tat Gottes, da hier zwar etwas Neues, bislang seinsmäßig nicht Vorhandes geschieht, aber immerhin an etwas Vorhandenem. Deshalb ist der Auferweckungsakt nicht so total schöpferisch wie der ursprüngliche Schöpfungsakt, den freilich kein „Geschöpf ... (hatte) beobachten und bezeugen können" (154). Deshalb hätte eine Beobachtung möglich sein können, insofern an der vorhandenen Leiblichkeit Jesu im Grab etwas ändernd geschah, zumindest die Aufhebung des Todeszustandes, wie auch immer dies zu denken ist. Das gilt natürlich unter der Voraussetzung, daß man sich die Auferstehung traditionell so denkt, daß die individuelle Menschennatur Jesu mit den ins Grab gelegten Leibesresten Jesu in die Region Gottes eingegangen ist.

Wenn man Auferweckung als göttliches Leben gebende Aufhebung aller welthaften Daseinsbedingungen, als Enthebung aus den Daseinsbedingungen unserer Welt in die geheimnisvolle, unserem Erkennen verschlossene Welt Gottes versteht, wird man jenseits des Todesdaseins für die Leiblichkeit Jesu nicht mehr sagen können als diese formale Bestimmung der Aufhebung der Daseinsbedingungen dieser Welt und der Hineinversetzung in die Welt Gottes. Was das inhaltlich für die Menschheit Jesu (also übrigens nicht bloß für den Leib!) bedeutet, können wir ohne Offenbarung Gottes nicht sagen. Wir wissen dann auch nichts, was nun hierbei mit den ins Grab gelegten Leibesresten Jesu, die ja keineswegs die ganze Menschennatur Jesu darstellen, geschieht, weil sich das unserem Nachdenken entzieht.

Was das Verhältnis von Auferstehung und Geschichte angeht, so kann zwar für Sch. der Mensch die Auferstehung nicht als geschichtliches Ereignis erkennen, aber wie der Mensch bei der Schöpfung die Wirkung der schöpferischen Tätigkeit Gottes erkennen kann, so möchte Sch. „die Wirkungen der Auferstehung der Historie zugänglich sein" lassen (159). Als übergeschichtliche Wirklichkeit ist die Auferstehung von der Historie nicht angreifbar (160). Aber immerhin kann der Historiker sagen, „daß hier ein historisch glaubwürdiges, aber außerordentliches Ereignis vorliege" (160), weil „die Wirkungen der Auferstehung der Historie zugänglich sind und von ihr wenigstens nach Art einer Wahrscheinlichkeitserkenntnis, über die die Historie im Grunde nie hinauskommt, erfaßt und angenommen werden können" (159).

Dabei übersieht Sch. (166) „die Notwendigkeit einer Verhältnisbestimmung zwischen geschichtlichem Ereignis und Glauben (nicht), die die Geschehnisse von Ostern im wahren Sinne als glaubensbegründende Geschichtsereignisse stehen läßt, und die doch die Erkenntnis der Ereignisse als Heilstatsachen nicht gänzlich unabhängig vom Glauben erscheinen läßt". Zur Erklärung, „wie es zu diesem Glauben kommt" (167), lehnt Sch. eine pneumatische Erkenntnisfähigkeit der Jünger, deren innerlich-gläubiges Sehen (W. Künneth), als den Glauben voraussetzend ab. Er stellt sich die Verhältnisbestimmung zwischen geschichtlichen Ereignissen (das „äußere Sehen" des leeren Grabes und der Erscheinungen) und zwischen dem Glauben so vor: „Das ‚äußere Sehen', das sowohl bezüglich des leeren Grabes wie bezüglich der Erscheinungen immer noch einen mehrdeutigen Befund erfaßte (vgl. Lk 24,37: ‚sie meinten, einen Geist zu sehen'), war noch nicht der Glaube." Der Christusglaube war in den Jüngern „zwar schlaff und kraftlos geworden, aber doch nicht völlige erstorben" (167). „Dieses bereits mit einem Anstoß zum Glauben verbundene ‚äußere Sehen' der immanenten Seite der Wirklichkeit der Erscheinung und Auferstehung wurde nun aber in der Kraft des Auferstandenen höher geführt und so überformt, daß daraus das innere gläubige Sehen der metahistorischen und transzendenten Wirklichkeit wurde, d. h. der Glaube erzeugt wurde ... Von der personalen Mächtigkeit solcher Begegnungen", wie sie in den Worten des Auferstandenen an die Jünger zum Zuge kommt, „ist wohl zu verstehen, daß sie das ‚äußere Sehen' auf die Stufe des ‚inneren Sehens' erheben und die natürliche Glaubwürdigkeit in den übernatürlichen Glauben verwandeln" (167f).

Den 3. Teil, der „die Auferstehung als Erklärungsprinzip christlichen Glaubens" für die einzelnen dogmatischen Traktate durchzieht, leitet Sch. durch Reflexionen über das Weltbild und den Wunderbegriff ein. Vom Wunder spricht er, weil es mit dem „äußeren Sehen" eng zusammenhängt, um zu dem „inneren Sehen" zu kommen.

Nach Sch. muß man schon im Auferstehungsglauben der Jünger ein Wunder sehen, weil der Auferstehungsglaube „ein besonderes Eingreifen Gottes in die Erkenntnis und in den Willen der Jünger voraussetzt. ... Der so entstandene Glaube überstieg die Leistungsfähigkeit der Jünger so sehr, daß man sich sein Entstehen nur durch einen besonderen Eingriff Gottes erklären kann"; er ist also ein „Wunder innerhalb der geistig-moralischen Ordnung, das etwa durch göttliche Kausalität zu-

[12] Beachte die drei Momente, die zum religionsgeschichtlichen Begriff des mythischen Welterlebens gehören! A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Mr 1967, 190–193. Zu der häufig nicht beachteten Unterscheidung von mythischer Vorstellungsform und den vom NT zu recht abgelehnten Inhalten heidnisch-mythischer Erzählungen A. Kolping, Einf. i. d. kath. Theologie, Mr ²1963, 30–32.

[13] A. Kolping, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung, in: MThZ 26, 1975, 56–69. Sch. verdanke ich die Aufnahme dieses Diskussionsbeitrages zu der von R. Pesch, Die Entstehung des Auferstehungsglaubens, in: ThQ 153, 1973, 201–228, inaugurierten Auferstehungsdiskussion, in der R. Pesch von dem von mir signalisierten Standortwechsel der Fundamentaltheologie ausgeht: 204. Die ThQ Tübingen hatte meine Bitte um baldigen Abdruck meines Diskussionsbeitrages leider auf den St. Nimmerleinstag vertröstet („Ist das Diskussion?").

stande bringt, was die Menschen in einer bestimmten Situation nicht leisten können" (187). Bei diesem Verständnis brauchte in der äußeren physikalischen Welt nichts geschehen zu sein.

Rein theoretisch betrachtet, wäre dieser Ausweg nach Sch. nicht unmöglich. „Nur müßte man dann eben den Erscheinungsberichten jeden Realgehalt nehmen, was an der Kompaktheit der immer wieder das gleiche bezeugenden Texte scheitert" (188). Doch steuert Sch. auf den Erweis auch durch ein physisches Wunder hin, indem er im Wunder „keine Aufhebung und Störung der Naturordnung (sieht), sondern eine anders geartete Realisierung, Verknüpfung und Verwertung ihrer Bedingungen", die „einem Unbedingten möglich sein (muß), das die Natur mit allen ihren Bedingtheiten trägt und durchwirkt" (190).

Ich selbst hatte ähnlich den Wunderbegriff definiert, daß Gott offensichtlich „nicht alles tut, was er zu tun vermöchte ... daß (er) im Rahmen eines von ihm eingehaltenen und nicht in genauen Grenzwerten angebbaren Geschehensbereiches Außergewöhnliches wirke, das uns auf ihn aufmerksam werden läßt, aber nicht mittels der Naturgesetzlichkeiten voraussehbar oder manipulierbar ist"; damit bestünde „die Staunen und Aufmerksamkeit weckende Außerordentlichkeit in der ungewöhnlichen Konstellation dieser naturgesetzlichen Abläufe"[14], indem so die zweite Bedingung des apologetisch verwertbaren Wunders (die veritas philosophica) erfüllt ist.

Ob sich angesichts dieses differenzierten Wunderbegriffs[15] die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruches der Predigt von der Auferstehung Jesu Christi zu erweisen vermag, diskutiert Sch. unter dem Stichwort „das Wunderbare an der Auferstehung" (190–199), um so in fundamental-theologischer Vorbereitung zur Dogmatik des Auferstehungsglaubens im 3. Teil überzugehen. Dabei läßt er sich im Grunde davon leiten, daß es sich bei der Auferstehung irgendwie auch um die Mitnahme der (letzten) Leibesreste, die Jesus im Todesakt eigen waren, in die Verklärung handeln müsse, und nur in deren Enthebung aus dem welthaften Grab vor sich gehen konnte. Er ist der Meinung, „daß ein zweitausendjähriger Irrtum bezüglich dieses wesentlichen Glaubensbefundes jeden Wahrheitsanspruch der Kirche grundsätzlich und für immer zunichte machen müßte ... daß ein Abgehen von dieser realistischen Auffassung einer außerordentlichen Gottestat am Leibe des Erlösers die Rede von der Auferstehung jeder Besonderheit entkleiden müßte" (196). Deshalb weist er alle neueren Erklärungen ab, die wie H. Küng zwar „an einem ‚lebenschaffenden Handeln Gottes' und an einem ‚wirklichen Geschehen' der Auferweckung festhalten ... aber (dies tun wollen) ‚bei aller Wahrung der Naturgesetze' und bei der Forderung: ‚keine Kontinuität des Leibes'" (191). Auch E. Gutwenger sagt für Sch. zu wenig, wenn „Jesus nach seinem Tode eine neue Leiblichkeit gewann, die in keiner Verbindung zu seinem Leichnam im Grabe stand" (191), und wenn er dann eine „psychogene" Auffassung von den Erscheinungen nahelegt, die sachlich keines Anhaltes an einer himmlischen Leiblichkeit Jesu bedarf (192)[16].

Zu meiner Erklärung der Erscheinungen des Auferstandenen macht Sch. (194) aufmerksam, daß ich ebenfalls bei dem Weg, zur Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruches zu kommen, Erscheinungen und Auferweckung auseinanderhalte und dann sage, daß sich Gott „bei der Bewußtmachung der ‚Auferstehung' Jesu der Mitbeteiligung auch welthafter Hilfsmittel bedient, der eidetischen Anlage des Menschen und der landläufigen Vorstellungen, die die Juden über die Auferstehung der Toten mittlerweile hatten"[17]. Offenbar möchte Sch. von mir den Vorwurf fernhalten, ich sähe bei den Urjüngern so etwas „wie die Ausbildung von anschaulichen Vorstellungen und Anschauungsbildern bei besonders begabten Jugendlichen oder mit dieser Anlage ausgestatteten Künstlern (‚Eidetiker')" (194). Von seiner Auffassung der Erscheinungen her glaubt er, mich so verstehen zu müssen, „daß selbst das in den Erscheinungen verborgene, besondere göttliche Wirken Ansatz- und Anknüpfungspunkte in der menschlichen Natur und Geisteswelt hatte und nicht ohne jede Vermittlung der gottgeschaffenen natürlichen Wirklichkeit erfolgte" (195).

Aber keinesfalls verstehe ich bei den Erscheinungen des Auferstandenen „das ... verborgene, besondere göttliche Wirken" bei der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen dahin, daß sich dieses verborgene, besondere göttliche Wirken in einem Eindruck realisiert, der von dem physisch Erscheinenden ausgeht, sondern an ein Vorher Gottes in dem Sehenden, wie Gott dessen Vorstellungsmöglichkeiten so realisiert, daß dieser mit einem (der damaligen mythischen Vorstellungsweise entsprechenden) sinnenhaften (eidetischen) Eindruck von der Gegenwart des Herrn beschenkt wurde. Daß ich dabei „das Moment der realen Begegnung" ernst nehme und eine (transempirische) Aktivität des erscheinenden Jesus nicht übergehe, hat Sch. (195) selbst gesehen.

Mit einer Erklärung des Vorgangs der „Erscheinungen" ist keinesfalls „das Wunderbare an den Ostererscheinungen auf das allgemeine Wirken Gottes in Natur und Geschichte reduziert" worden (195). Das, was Gott den Jüngern in dem so von mir beschriebenen Vorgang gewährte, ging grundsätzlich über die geschöpflichen Kräfte und Grenzen in der Weise hinaus; es stellte diese zwar im Offenbarungsakt in Dienst (mediante natura), aber erzeugte durch deren völlig außerordentliche Indienststellung etwas an Gewißheit, was sowohl nach dem Objekt (die Auferweckung Jesu), wie auch nach der Gewißheit (die Überzeugung von der Glaubenswahrheit) über das Normale wesensmäßig hinausliegt. Der Grundsatz des mediante natura bezieht sich auf die Urjünger, nicht „im Hinblick auf einen Leichnam" (197). Damit kann die für uns in diesem Leben unanschauliche Wirklichkeit des Leibes oder der Menschennatur Jesu „im Sinne einer ‚Neuschöpfung' verstanden werden, die (bei dem toten Jesus) freilich nicht ex nihilo, sondern an einer vorhandenen Materie ansetzt" (198).

Nach dieser Erklärung wird also mit dem Mysteriencharakter der Auferstehung als Vorgang und des Auferstandenen, der diesen Vorgang „durchgemacht" hat, radikal ernst gemacht. Über das übernatürliche Mysterium kann ich nur durch die Kommunikationsweise des offenbarenden Wortes Gewißheit erlangen. Wie dieses aufschließende Wort erging und worin wir dabei den Ausweis seiner Glaubwürdigkeit zu finden haben, das ergibt sich aus dem skizzierten Verständnis dessen, was die Jünger in mythischer Vorstellungsweise als „Erscheinungen" des Herrn in aller lebendigen Überzeugungskraft erfahren haben. Freilich ergibt sich von hieraus die Wichtigkeit des gedanklichen Rahmens von dem duplex modus cognitionis (DS 3008), den freilich Sch. ausdrücklich nicht erwähnt, weil er wohl auch scheinbar bei der Auffassung, die er von den Erscheinungen hat, nicht so wichtig ist, weil da das Übernatürliche ja doch irgendwie bei den Erscheinungen natürlich festgestellt werden kann.

Freiburg i.Br. Adolf Kolping

[14] A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi aaO 32f. Sch. weist daraufhin 193.

[15] A. Kolping, Fundamentaltheologie I aaO § 17 bes. 312–314.

[16] H. Küng, Christ sein, Mn 1974, 338ff. G. Lohfink, Extreme Theologie oder radikale Erneuerung des Glaubens?, in: HerdKorr 28, 1974, 539–542. E. Gutwenger, Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu, in: ZkTh 91, 1969, 32–58, hier: 32. 43f.
J. Kremer, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens, in: ThR 72, 1976, 1–12; ders., Die Osterevangelien aaO 15–18 über die in der neuesten Diskussion vertretenen Positionen.

[17] A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi aaO 41.

Wissenschaftliche Nachschrift

von Leo Scheffczyk, München

A. Kolping, der scharfsinnige Mentor einer modernen, biblisch gerichteten Fundamentaltheologie, hat dem Buch „Auferstehung" eine ungewöhnlich umfangreiche Besprechung gewidmet, die er als „Dialog" versteht. Das mag u. a. der Grund dafür gewesen sein, daß die ThRev dem Verfasser des Buches die Möglichkeit einer Antwort einräumte.

Sie darf von dem Umstand ausgehen, daß der sehr kritisch vorgehende Rezensent unter dem gewählten fundamentaltheologischen Aspekt nur zwei Teile des Buches behandeln konnte. Das ist insofern von Nachteil, als K. auf diese Weise ein nüchternrationale und begrenzte Theorie von der „Auferstehung" bieten kann, ohne die systematischen Konsequenzen für den ganzen Christenglauben bis hin zur individuellen „Auferstehung des Fleisches" bedenken zu müssen, auf denen nun gerade der Nachdruck des Dogmatikers (im dritten Teil der Arbeit) lag. Es ist (um das Bedenken zu kontretisieren) verhältnismäßig leicht, beim Oster-

geschehen das Problem des Leiblichen in den Hintergrund treten zu lassen, wenn man nicht (wie der Dogmatiker) verpflichtet ist, auch die Frage der gemeinmenschlichen Auferstehungsleiblichkeit zu behandeln, deren positive Begründung ungemein schwieriger ist als die historisch-kritischen Grenzsetzungen im Falle des Osterereignisses.

Deshalb möchte der Verfasser des Buches nicht bestreiten, daß im biblisch-fundamentaltheologischen Bereich vieles besser hätte gemacht werden können: z. B. der Beginn bei Paulus statt bei den Synoptikern (andererseits beginnen so auch W. Marxsen, H. Grass u. a.), die Berücksichtigung der Kritik von Hartlich-Sachs an dem Desinteresse der Theologie gegenüber der Religionsgeschichte oder die Beachtung der „Zeitmarken" der Ostererzählungen etwa im Anschluß an Ph. Seidensticker. Allerdings erscheint die Empfehlung der Autorität dieses Exegeten nicht überzeugend, wenn man nicht auch die schwerwiegende Kritik von O. Kuss bedenkt, die da lautet: „‚Der österliche Herr' – aber wer und was ist das? – ‚selbst trägt und sichert die Osterverkündigung der Kirche' – aber was heißt hier ‚trägt' und ‚sichert'? Und was ist denn exakt der ‚eigentliche', ‚unaufgebbare' Inhalt der ‚Osterverkündigung der Kirche'?". Der hier als Autorität herausgestellte Exeget besitzt keine denkerisch gesicherte Position, die dem Dogmatiker einen verläßlichen Ansatz böte.

Gravierend an der zupackenden Kritik sind vor allem drei gedankliche Markierungen, welche die eigene Linie K.s festlegen, die von ihm zugleich als Maßstab jedes modernen Denkens über die „Auferstehung" ausgegeben wird: das Verständnis von Weltbild und Mythos, das nahezu axiomatisch verwandte Theorem vom Handeln Gottes „mediente natura" und das theologische Erkenntnisprinzip des „duplex ordo cognoscendi" (des 1. Vatikanums: DS 3015).

Bezüglich des ersten Komplexes wird in dem Buch gesagt, daß manche Exegeten (nicht alle) bei der Kritik des alten mythologischen Weltbildes ihr eigenes philosophisches Weltbild an die Texte heranbringen und mit einem solchen weltanschaulichen Vorverständnis eine unberechtigte Vorentscheidung gegen eine leibliche und an der Geschichte haftende Auferstehung fällen. Dieses Argument wendet der Rezensent um und bezeichnet es als ein ebensolches Vorurteil, daß in dem Buche von einer leiblichen, die Geschichte betreffenden Auferstehung Christi ausgegangen werde. Der Rezensent stellt näherhin die Frage, ob nicht auch „er [der Verfasser der Arbeit] von einer nicht unbedingt notwendigen Vorentscheidung her das dogmatisch Unaufgebbare beschreibe". Im Hintergrund dieser Gegenfrage steht die Auferstehungswahrheit der „Eingang der wie immer zu denkenden Menschheit Jesu in die Herrlichkeit Gottes" sei. Die These des Buches behauptet tatsächlch mehr, indem sie in diese „wahre Menschheit" auch das Leibliche (mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen) einbezieht; denn wie kann man sich eine w a h r e M e n s c h h e i t denken, ohne den Leib zu berücksichtigen? Das ist im übrigen keine subjektive Vorentscheidung des Dogmatikers, sondern der Ausgang vom lebendigen Glauben der Kirche, der bis heute an der l e i b l i c h e n Auferstehung des Herrn festhält. Wenn der Rezensent diesen Glauben als Vorentscheidung eines Theologen bezeichnet, müßte er zunächst den umfänglichen Nachweis führen, daß die Kirche das Leibliche an der Auferstehung als überholtes Modell des alten Weltbildes abgetan hat, so daß ein Theologe bei seinem Festhalten daran einem überholten Vorurteil anhängen würde. Das aber hat die Kirche bis heute nicht nur faktisch n i c h t getan (vgl. im Gegenteil DS 3436). Es läßt sich (in einer tiefergehenden Betrachtungsweise) auch dartun, daß die Kirche das gar nicht t u n k a n n, weil nämlich die leibliche Auferstehung Jesu Christi w e s e n t l i c h n i c h t vom alten Weltbild bestimmt war oder von ihm gar hervorgetrieben wurde. Hier müßte allein schon die Tatsache zu denken geben, daß Menschen der alten Welt die leibliche Auferstehung s o w o h l annahmen a l s a u c h ablehnten, und zwar auf dem Hintergrund des g l e i c h e n W e l t b i l d e s. Also kann das Weltbild, das niemals in einem deterministischen Zusammenhang mit Religion und Glauben steht, nicht als Ursache des a u c h d a s L e i b l i c h e einbeziehenden Auferstehungsglaubens angesehen werden. Die entscheidenden Glaubenswahrheiten (auch wenn sie sich der Vorstellungen eines bestimmten Weltbildes b e d i e n e n) transzendieren zugleich jedes Weltbild und behalten auch beim Wandel des Weltbildes ihre wesentliche Gültigkeit. „Die Elementarfragen des Glaubens ... bleiben dieselben, ob es sich um ein antikes oder um ein atomares Weltbild handelt" (W. Künneth). Im übrigen steht das Weltbild nicht immer in einer kritischen Distanz zur Glaubenswahrheit, so daß sich aus ihm auch positive Hinweise auf ihre denkerische Wiederspruchslosigkeit gewinnen lassen: heute z. B. mit dem Gedanken der theoretischen Physik über die verschiedenen Bindungsformen von Materie, Körperlichkeit und Leiblichkeit (H. E. Hengstenberg).

Eine ebensolche unbegründete Identifizierung nimmt der Rezensent bezüglich der Verbindung der leiblichen „Auferstehung" Jesu mit dem Mythos vor. Der Rezensent wertet die Annahme eines Geschehens am Leibe Christi (wohl nicht ganz angemessen als „Leibesreste" bezeichnet) und von transsubjektiven Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern als Residuen eines „mythischen Welterlebens", die heute auszumerzen seien. Auch die Begriffe „Auferweckung" und „Auferstehung" werden als „mythische Worte" ausgegeben. Dahinter steht eine religionsgeschichtliche Auffassung vom Mythos, die diesen mit einer primitiven Naturerklärung und einem prälogischen Bewußtseinsstand gleichsetzt. Es ist ein „uns primitiv und unvollkommen erscheinendes Denken", welches „Überwelthaftes unreflektiert als welthaft erfährt und ausdrückt" (Fundamentaltheologie I, 155, 158). Daraufhin können alle raumzeitlichen Vorstellungen und Aussagen über göttliches Handeln (ähnlich wie bei R. Bultmann) als mythisch ausgegeben werden. Man darf jedoch mit der über Bultmann hinausgegangenen Arbeit am Verständnis des Mythosbegriffes feststellen, daß schon im Alten Testament (vgl. „Schöpfungsberichte") der Mythos aufgebrochen ist, insofern mythische Elemente zum Ausdrucksmittel einer Heilsgeschichte genommen sind. So empfängt der Mythos eine geschichtliche Akzentuierung, die im Neuen Testament noch entschiedener ausfällt; denn „der Inkarnationsgedanke ... hat die Substanz des Mythos, das Wesen der Gottheit selbst, gebunden an historisches Geschehen, an eine historische Person" (W. Pannenberg). K. gebraucht „Mythos" noch immer als „Kampfbegriff", des „modernen Weltverständnisses", als der er nach der über Bultmann hinausgegangenen Forschung (vgl. u. a. H.-P. Müller, Mythos, Tradition, Revolution, Neukirchen 1973) nicht mehr dienen kann. Seine Verwendung im alten (sehr unbestimmten) religionsgeschichtlichen Sinn soll hier (wie bei Bultmann) die Vorstellung von einem rein transzendenten Gott schützen, der nicht „welthaft" sein und handeln kann. Aber mindestens seit der Menschwerdung ist der Gott der Christen in eminenten Sinne „welthaft", wobei er durchaus nichts zu „durchbrechen" braucht (der vom Rezensenten der Gegenseite immer wieder gemachte Vorwurf der „Durchbrechung" der Natur geht heute ins Leere. Er deutet eher an, daß bei dem Angreifer selbst diese Vorstellung hintergründig immer noch wirksam ist). Man kann deshalb auch sagen, daß bei solcher „Entmythologisierung" im Christentum ein neuer „Mythos" eingeführt wird, nämlich der von der „geschlossenen Welt". Nach P. Jordan ist aber die These, „für das wissenschaftliche Denken seien Welt und Weltgeschehen geschlossen, geschlossen nämlich gegen Eingriffe unweltlicher Mächte, ganz schlicht falsch" (Schöpfung und Geheimnis, 157f.).

Auf dem Hintergrund dieses Mythosbegriffes ist auch die Verwendung des Grundsatzes, wonach Gott in der Welt „mediante natura" wirke, als Gegeninstanz gegen eine leibliche Auferstehung und gegen transsubjektive Erscheinungen zu sehen. Es ist unstreitig ein Verdienst K.s, einem „diskreteren" und „organischeren" Verständnis des Wunders in das theologische Denken Einlaß gewährt zu haben, und dies nicht zuletzt durch Einführung des Begriffes „mediante natura". Aber auch hier ist zu fragen, ob der Begriff in sich so klar ist, wie dem Leser insinuiert werden soll (was ist das „Medium": Instrument, Materialursache, Disposition?) und ob sein Anwendungsbereich eindeutig umschrieben ist. So drückt sich K. gelegentlich so aus, daß jedes Welthandeln Gott (auch das Wunder) nur „mediante natura" erfolge, andererseits aber auch so, daß „ein unmittelbares Einwirken Gottes in die Immanenz unserer Welt nicht geleugnet" werden solle (Fundamentaltheologie I, 312). Dabei werden unter dem „mediante natura" ontologisch gänzlich verschiedene Gegebenheiten gefaßt, bei denen die Anwendung des Grundsatzes wesentlich differenziert werden müßte: Hypostatische Union, das einfache Wortgeschehen und unser Gnadenleben: „Gottes Gemeinschaft mit uns vollzieht sich nicht neben unserem Menschsein, sondern durch dieses (mediante natura)" (Der Fall Küng, 30). Aber daß sich etwas nicht

„neben" der Natur vollzieht, ist doch ontologisch nicht dasselbe wie ein Geschehen „mediante natura". Die Formel „mediante natura" ist so unscharf, daß die höchsten wie die gewöhnlichsten Dinge darunter subsumiert werden können. Einige Geschehnisse aber gehen überhaupt nicht in sie ein, nämlich alle diejenigen, die zur weitergehenden Schöpfertätigkeit Gottes gerechnet werden müssen, die überzeitlich erfolgen und doch die Zeit betreffen, jedoch in einer Weise, in der die Geschöpfe nicht ausgeschaltet werden, ohne auch wiederum als Erwirker dieser Taten gelten zu können. In diese Kategorie muß auch das einer neuen Schöpfung zugehörige Auferstehungsereignis einbezogen werden.

Bei K. dagegen übernimmt die Formel „mediante natura" vor allem die Funktion, das In-Erscheinungtreten einer außerordentlichen göttlichen Machttat zu verhindern, übrigens durchaus inkonsequent; denn warum sollte sich (rein hypothetisch) das „mediante natura" nicht auch auf einen Körper beziehen können, in dem sich noch naturhafte Vorgänge abspielen? Und warum könnte Gott nicht auf Grund desselben Prinzips bei den Erscheinungen unter Einbeziehung der natürlichen Voraussetzungen auch ein außergewöhnliches transsubjektives Geschehen wirken? Es wird nicht ersichtlich, warum man diesen Grundsatz auf ganz bestimmte Äußerungen begrenzt, auf diejenigen nämlich, die in das (illegitime) geschlossene Weltbild eingehen.

So ergibt sich eine Deutung des Ostergeschehens, die in sich nicht kohärent erscheint. Der Rezensent möchte die „unirdische, überweltliche Qualität des Auferstehungsleibes" nicht leugnen, sondern eine genauere Bestimmung darüber treffen, was sich eigentlich im Ostergeschehen ereignete. An den im Grabe verbliebenen „Leibesresten" kann sich nichts getan haben, weil das eine mythologische Deutung wäre und gegen den Grundsatz „mediante natura" verstieße. Entsprechend wird die Problematik um das leere Grab übergangen, was eigentlich bei dem vielberufenen Einsatz der historisch-kritischen Methode nicht gerechtfertigt erscheint. (Man kann die an anderer Stelle erwähnte Arbeit von H. v. Campenhausen nicht mit dem Hinweis auf die Nichtbeachtung der literarkritischen Fragestellung abtun [Wunder und Auferstehung, 38]). Warum sagt K. hier nicht resolut, daß die „Leibesreste" im Grabe vermodert sind? Ähnlich verschwebend muß dann die Beurteilung der Erscheinungen ausfallen. Schon in „Wunder und Auferstehung" (46) ist gesagt, daß ein „zu äußerliches", „physikalisches" Verständnis vermieden werden solle. Aber was heißt „zu äußerlich"? Darf es dann „ein wenig" äußerlich sein? Nach der in der Rezension gegebenen Erklärung handelt es sich bei den Erscheinungen um ein besonderes göttliches Wirken, um ein „Vorher Gottes in dem Sehenden", in dem Gott die Vorstellungsmöglichkeiten des Sehenden so realisiert, „daß dieser mit einem (der damaligen mythischen Vorstellungsweise entsprechenden) sinnenhaften (eidetischen) Eindruck von der Gegenwart des Herrn beschenkt wurde". Die Erscheinungen wären demnach nur von Gott in den Sehern hervorgerufene Vorstellungen über seine Gegenwart, was der alten subjektiven Visionshypothese nahekommt. Dies wird zugleich als das „besondere göttliche Wirken" anerkannt, als das „Außerordentliche" an den Erscheinungen. Aber man darf hier wohl zurückfragen: Was soll daran Außerordentliches sein? Die Erfahrung der Gegenwart Christi ist doch ein in der Heilsordnung immer wieder vorkommendes Gandengeschehen. Wenn dann noch gesagt wird, daß der Begriff „Auferstehung" selbst ein mythisches Wort sei (an dem der moderne Mensch doch eigentlich nicht mehr festhalten sollte), reduziert sich das biblische Auferstehungsgeschehen auf eine Gnadengegenwart Jesu Christi, die die Jünger unnötigerweise mythologisch aussagten und vergröberten. Das „Wunder" der Auferstehung erscheint hier geradezu mit dem „Wunder" des Glaubens gleichgesetzt. Man dürfte demgemäß unseren „Auferstehungsglauben" auch so formulieren, daß er besagte: Wir glauben an den Glauben der Jünger von Christi Gegenwart nach seinem Tod.

Allerdings ist zuzugeben, daß K. (und das beweist seinen eigenständigen Ansatz) in einem Punkt das objektive Moment insofern wieder einholt, als er an der himmlischen, verklärten Existenz des „Auferstandenen" festhält. Das geschieht im Rahmen des von ihm ebenfalls verdienstvoller Weise in Erinnerung gebrachten Grundsatz vom „duplex ordo cognoscendi", der der „unwelthaften" Seite des Ostergeheimnisses voll Rechnung tragen soll. Der Rez. nimmt also den „Auferstandenen" und sogar „die überweltliche Qualität des Auferstehungsleibes" ernst, ohne an dieser Stelle den Einwand zu fürchten, daß er hier wieder in mythisches Denken zurückfalle. Aber der Dogmatiker muß hier begrifflich exakter vorgehen. Er kann nicht vom „Auferstandenen" sprechen, ohne die „Auferstehung" genauso ernst zu nehmen. Darum kann nun der Einwand nicht unterdrückt werden, das K. nicht zu sagen weiß, w e r oder w a s eigentlich auferstanden ist. Der ins Grab gesunkene Leib war es ausdrücklich nicht. Das Geistprinzip („Seele") kann es auch nicht gewesen sein (unter der Voraussetzung, daß nicht die „Ganztodtheorie" vertreten wird), die Person als solche ebenfalls nicht, weil es sich nach dem Glauben der Kirche um die Person des Logos handelt. K. wird solchen bohrenden Fragen möglicherweise mit der Auskunft begegnen, daß wir „jenseits des Todesdaseins für die Leiblichkeit Jesu nicht mehr sagen können als [eine] formale Bestimmung der Aufhebung der Daseinsbedingungen dieser Welt". Er rekurriert hier auf ein letztes Geheimnis, „das sich unserem Nachdenken entzieht". Aber seit wann dürfen wir über ein Geheimnis nicht nachdenken, und wer will von sich aus die Grenze dafür setzen? Das Unangemessene an dieser Position scheint in einer Auffassung vom „duplex ordo" grundgelegt zu sein, die keine Verbindung der beiden „ordines" kennt. Es ist, wie wenn hier zwei Schubfächer nebeneinanderstünden, von denen eines mit den jedes „Übernatürliche" ausschließenden Ergebnissen der historisch-kritischen Methode angefüllt ist, das andere mit den ohne jede Einschränkung zugegebenen Mysterien und „außerordentlichen" Wahrheiten wie Tatsachen der „unwelthaften" Wirklichkeit Gottes, deren der Mensch im Glauben inne wird. Nur: die beiden Wirklichkeiten sind wie mit einem feinen Seziermesser von einander getrennt.

Es zeugt von dem Problembewußtsein des Rezensenten, daß er diese Trennung zuletzt doch noch zu überwinden sucht, nämlich durch den Rekurs auf das offenbarende Wort. Daß das alles in der Wirklichkeit des göttlich Unwelthaften so außerordentlich und geheimnishaft ist und bleibt, ergibt sich aus dem „aufschließenden Wort", das an die Jünger erging. Zu diesem „aufschließenden Wort" gehört alles, „was die Jünger in mythischer Vorstellungsweise als ‚Erscheinungen' des Herrn in aller lebendigen Überzeugungskraft erfahren haben". Aber es scheint, daß in diesem Rekurs das Inkohärente der Theorie erst vollauf deutlich wird; denn dieses Wort, d. h. das ganze Auferstehungkerygma, ist doch zuvor des langen und breiten als welthaft, als mythisch und als falsche Objektivierung kritisiert worden. Wie kann man es am Ende zur Schließung des Spaltes zwischen „Welthaftem" und „Unwelthaftem" heranziehen und zum (natürlichen) Ausweis der Glaubwürdigkeit des Mysteriums der Auferstehung. Der Systematiker wird hier die Befürchtung nicht unterdrücken können, daß der historisch-kritische Forscher, nachdem er mit der Berufung auf den Mythos im Wort des Neuen Testamentes alle Schlüsse gegen den objektiven, geschichtlich-übergeschichtlichen Realgehalt der Auferstehung gezogen hat, den letzten Schluß sich selbst zieht. Damit soll dem hochgeschätzten Gelehrten das Recht und die Relevanz der Kritik an einem anders gearteten dogmatischen Aspekt nicht abgesprochen werden, wohl aber doch darauf hingewiesen werden, daß das real-heilsgeschichtliche Denken des Dogmatikers seine Berechtigung hat, zumal in einer Zeit, da das „Christentum ... seinen triumphierenden Gegner so viele Zugeständnisse [macht], so sehr in Angst vor der aufklärerischen Kritik lebt und sich unter deren Schlägen beugt, daß es ... nicht mehr den Mut aufbringt, zahlreiche Wesensbestandteile seines eigenen traditionellen Weltbildes zu präsentieren" (L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, 1973, 112f.).

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. G. Johannes B o t t e r w e c k und Helmer R i n g g r e n. Bd II, Lfg. 7–9: ḥādaš – ḥāmaṣ. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1976–1977). Sp. 769–1068 mit Register und Titelbogen zu Bd II. br. Lfg. 7 + 8 = DM 19.80, Lfg. 9 = DM 26.50

Mit diesen letzten drei Lieferungen liegt das inzwischen wohlbekannte Werk bereits in seinem zweiten Band vor, was für jeden, der damit arbeitet, sehr erfreulich ist. Gegenüber Bd I werden gemäß dem Vorwort (VII) in Bd II „ – auf mehrfachen Wunsch hin

– die hebräischen Wörter und Zitate nur ausnahmsweise noch in hebräischer Schrift geboten, sonst aber transkribiert". Die Herausgeber „hoffen, daß dadurch vielen Lesern die Benutzung des Wörterbuches erleichtert wird" (ebd). Außerdem erleichtert ein „Konkordanz-Schlüssel" das Zurechtfinden des Lesers in den verschiedenen Zählweisen der ugaritischen Texteditionen. Insbesondere die durchgängige Transkription nimmt der Rezensent im Hinblick auf die Praktiker und Nichtexegeten unter den Lesern dankbar zur Kenntnis.

Ansonsten sei wiederum auf ein paar Einzelheiten hingewiesen. Im Zusammenhang mit Hld 7,14 (Art. ḥādaš v. R. North) wird irrtümlich von einer „Braut" gesprochen, statt neutral von einem „Mädchen" (der Text bezieht sich weder ausdrücklich auf Brautschaft noch auf Heirat o. dgl.). Ferner wird noch weniger zutreffend behauptet, die Betreffende erscheine „als Baum voll ‚mit allerlei köstlichen Früchten, neuen und auch alten'" (Sp. 778). Zu dieser These ist North dadurch gelangt, daß er Hld 7,14 mit 7,13 zusammensieht, 7,14 ist aber ein kleines Gedicht für sich. Die „Tür"-Metapher von 7,14b suggeriert als Hintergrund eher das Bild der Hausfrau, die ihren Gatten mit den auf der oberen Türschwelle aufbewahrten Früchten des gemeinsamen Hauses erfreut, indem sie zu den altbekannten immer wieder neue beibringt – ein Ausdruck für das Faszinosum des Weiblichen, dessen Symbol das Haus (Gefäß) ist: Der Mann kennt die Reize der Frau und kennt sie niemals so sehr, daß er nicht immer wieder von neuem durch sie überrascht würde.

Sehr interessant ist die von H. D. Preuß (Art. ḥāwāh) erwähnte These O. Keels, der orientalische Huldigungsgestus der Proskynese weise eine Beziehung zu „dem aus der Verhaltensforschung bekannten Totstellreflex" auf (Sp. 787, vgl. Ex 24,11; 33,22, wonach kein Mensch Gott schauen kann und am Leben bleibt). Hier hat dankenswerterweise ein Stück moderner Verhaltensforschung und Psychologie den Hintergrund eines atl Brauches aufgehellt, was noch viel öfter geschehen könnte und sollte.

Lehrreich ist auch für das Verständnis von Hld 8,9a der Hinweis von W. Th. In der Smitten (Art. ḥômāh) auf ägyptisch ḥm.t „unreifes Mädchen" (Sp. 810). Schon die Etymologie weist also auf die (vermeintliche) Unreife der „kleinen Schwester" (in den Augen ihrer Brüder!) hin.

Als Beleg für ḥîl „Wehen" (A. Baumann, Sp. 900) wäre neben Jes 13,8 Mich 4,10; Ps 48,7b zu stellen.

A. Caquot (Art. ḥālāb) arbeitet gut die Symbolik der Milch im AT heraus (Sp. 948f).

Regensburg Günter Krinetzki

Bühlmann, Walter: **Vom rechten Reden und Schweigen.** Studien zu Proverbien 10–31. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoek & Ruprecht 1976. 371 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 12). geb.

Bühlmanns Anthologie mit dem Thema „Vom rechten Reden und Schweigen" umfaßt 75 masoretische Verse aus dem Buch der Sprichwörter.

Zur besseren Übersicht gliedert er das Spruchmaterial in sieben Gruppen: Die Schönheit der Rede (1), Freimut und Zuverlässigkeit (2), Zurückhaltung (3), Schweigen (4), Reden zur rechten Zeit (5), die heilbringende Kraft der Rede (6), und: Macht und Ohnmacht der Zunge (7). Dabei entfallen auf die Gruppen (5) und (7) nur ein (Spr 15,23) bzw. zwei (Spr 16,1; 18,21) masoretische Verse, während die Gruppe über Freimut und Zuverlässigkeit mit 25 als die gewichtigste erscheint.

Dem Vf. kommt es aber weniger auf Statistik an (wiewohl er seine Dissertation mit diesem Wort beginnt), als auf philologische und interpretatorische Kleinarbeit. Damit begibt er sich auf ein ebenso vernachlässigtes wie notorisch dornenreiches Gebiet: die der hebräischen Literatur ohnehin eigene Verknappung im Ausdruck ist hier bis zur Unverständlichkeit durchgeführt; außerdem kommt dem Ausleger der freistehenden Einzelsprüche kein Kontext zu Hilfe. So ist es kein Wunder, daß selbst in einer Exegetengeneration, in der „Weisheit" Mode ist, die intensive Arbeit am Einzelspruch das Reservat weniger Spezialisten wie Hermisson, Dahood, van der Weiden, Barucq und vor allem McKane blieb. Zu dem, was diese Autoren mit Erfolg (und auch Mißerfolg) erarbeitet haben, fügt B. das Seine hinzu. Besonders das Verständnis von wenigstens einem Dutzend Sprüchen (10,19.21; 12,25; 13,17; 15,14; 18,21; 22,21; 25,11f.27; 26,4f) dürfte er entscheidend gefördert haben, wobei sein Vorgehen signalisiert, daß die Zeit der wilden Konjekturen in der Sprichwörter-Exegese vorbei ist. Auch wo B. über das bisherige Verständnis nicht hinausgeht, gibt er manchen wertvollen Hinweis aus seinem sicheren (und nur selten übertreibenden) Gefühl für Stilistik und seiner bemerkenswerten Kenntnis der palästinischen Volkskunde.

Grundsätzliche Kritik möchte ich nur an einem Punkt üben: an der Beschränkung auf Spr 10–31; sie hat zwar den Vorteil der Konzentration, aber den Nachteil der mangelnden Profilierung. Mehr Konturen hätte die Arbeit durch Heranziehen von Lehrreden gewonnen, denn in ihnen begegnen anschauliche Warnungen vor verführerischer Schmeichelrede (Spr 5,3ff; 7,13ff; J. N. Aletti, „Séduction et parole en Prov I–IX", VetTest 27, 1977, 129–144) und Diskussionsregeln (Sir 11,8; 32,7ff; aus Qumran: 1 QS 6,10ff; Mischna Abot 5,7), während die knappe Spruchform die Tendenz mit sich bringt, vom Reden möglichst abstrakt und unter Absehen von der konkreten Situation zu sprechen. Die Tendenz zum Abstrahieren kann auch erklären, warum nur ein Spruch vom rechtzeitigen Reden handelt (15,23) und Diskussionsregeln so spärlich sind (18,13; 26,4f).

Die sorgfältige und fleißige Arbeit des belesenen Verfassers hat es verdient, daß man sie ergänzt und in Kleinigkeiten korrigiert:

1. Zu einzelnen Sprüchen:

10,10: Zur umstrittenen Zeichensprache von Gaunern vgl. G. E. Bryce in JBL 94 (1975) 19–37; es wäre auch hinzuweisen auf A. W. Sjöberg in Journal of Cuneiform Studies 24 (1972) 109. Im verwandten V. 16,30 weist LXX vielleicht richtig auf „the staring gaze of the evil man, which betrays his character", J. A. Emerton in OTWSA 15/16 (1972/73) 20f. – 10,18 (und 25,10): dibbah = Anklage, vgl. akkad. dabābu „Rede, (gerichtliche) Klage", P. J. Van Zijl in OTWSA 15/16 (1972/73) 96–107. – 10,31: das Abschneiden der Zunge läßt sich als Strafe nachweisen, vgl. Codex Hammurabi § 192. – 11,12; baz ist nach dem Subst. buz „Spott" mit „verspotten" zu übersetzen. Der ḥsr–lb ist der „Schwachkopf". – 12,18: ist vielleicht zu übersetzen: „Mancher Schwätzer (verursacht Wunden) wie Schwertstiche, aber die Zunge des Weisen (bringt wieder) Heilung." – 19,28: liṣ hif. bedeutet „(das Recht) verdrehen" analog lâṣu Gtn „(eine Botschaft) verdrehen" im Amarnabrief 162, 75. Der leṣ ist nicht der „Spötter, Schwätzer", sondern der Trotzkopf, Taugenichts, Tunichtgut, Störenfried, korrupte Mensch (vgl. Gesenius–Buhl). – 20,15: Doch wohl komparativisch zu übersetzen: „Gold und Korallen gibt es viele, eine seltenere Sache sind verständige Lippen." – 22,20: M. S. Seale deutet šališim als „metrische Sprüche": Actes du 29e congrès des Orientalistes, Etudes sémitiques, Paris 1975, 63f. – 23,15: Mein Sohn, wenn dein Herz weise ist, wird sich mein eigenes Herz richtig (gam) freuen." Zu gam vgl. Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf 1975, 48 zu Spr 1,26. – 23,33: leb meint hier wohl „Kehle", vgl. H. L. Ginsberg in Encyclopaedia Judaica VIII, Jerusalem 1971, s. v. „Heart". – 25,11: nicht Äpfel, sondern Aprikosen, vgl. G. R. Driver in Journal Jew. Stud. 24 (1973) 4. – 25,12: Ein Anonymus übersetzt ḥlj ktm pinōsis chrysē (Field, Hexapla II z. St.), wozu M. Letronne bemerkt: „Anneau d'or où l' on a passé une perle, ornement encore usité de nos jours, en Perse et en Arabie, pour le nez ou les oreilles" (Fragments inédits d'Anciens poëtes grecs, Paris 1862,22). – 25,13: Wenn Schnee erreichbar war, hat man ihn durchaus zur Kühlung von Getränken verwendet, vgl. Sueton, Domitian 20 („Schnee, auf Weinmet gegossen"); Xenephon, Memorabilia II, 1,30; Hieronymus PL 23,914 (Tyrer holen im Sommer Schnee vom Hermon); E. F. K. Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland IV, Leipzig 1819, Nr. 913) und F. Delitsch (Spr-Kommentar z. St.) verweisen auf analoge Sitten im vorindustriellen Orient. Vgl. R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology VI, Leiden ²1966, Kap. 2. – 26,33: vgl. jetzt M. Dietrich u. a. in Ugarit-Forsch. 8 (1976) 37–40. – 27,5: Offener Tadel ist besser als verborgene Liebe. Bühlmanns Übersetzung „gut ist ... und nicht ..." entschärft die Paradoxie (ähnl. 28,23). Daß diese von H. H. Schmid stammende Deutung falsch ist, hat G. S. Ogden, The Tob-Spruch in Qohelet, Diss. Princeton 1975, 42f gezeigt.

2. Was den sozial- und kulturgeschichtlichen Hintergrund der Spr betrifft, äußert sich der Vf. etwas zu knapp und undifferenziert (326ff). In der neueren Forschung beginnt sich das Bild der Schreiber- und Beamtenschule immer deutlicher abzuzeichnen. Die Schule ist eine aus dem Ausland importierte Institution, die den bescheidenen Verhältnissen Israels angepaßt wurde (Lang, Frau Weisheit 14f); wichtige Evidenz für sie ist durch mehrere Abecedarien in althebräischer Schrift gegeben, vgl. A. Lemaire, A Schoolboy's Exercise on a Ostracon at Lachish: Tel Aviv 3 (1976) 109f; P. Bordreuil/A. Lemaire in Semitica 26 (1976) 45–63: Siegel Nr. 25,26, 37.

3. Bühlmann nennt das Buch „Proverbien", die Einzelstücke Sprichwörter, Proverbien oder Sentenzen. Man sollte die Einzelstücke nur „Sprüche" nennen und das ganze Buch am besten ebenso. Die Loccumer Richtlinien schreiben seltsamerweise „Sprichwörter" vor, was für eine Sammlung von Kunstsprüchen irreführend ist. Schon 1778 hat J. D. Michaelis vorgeschlagen, den damals geläufigen Titel „Sprichwörter" zugunsten von Luthers „Sprüchen" aufzugeben (Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, Bd VII, Göttingen 1778, S. 1 der Anm.).

Wer sich mit den Sprüchen beschäftigt, greift mit Gewinn zu Bühlmanns Buch.

Tübingen Bernhard Lang

Calloud, Jean: **Structural Analyse of Narrative.** Translated by Daniel Patte. – Philadelphia, Pennsylvania / Missoula, Montana: Fortress Press / Scholars Press (1976). XV, 108 S. (The Society of Biblical Literature. Semeia Supplements 4) kart. $ 3.95

Schon in den sechziger Jahren hatte Edmund R. Leach (The Legitimacy of Salomon..., in: Archives européennes de sociologie 7 (1966); Genesis as myth and other essays, London 1969) die linguistischen Hypothesen von Lévi-Strauss auf biblische Textanalysen angewandt. Seit 1967 bildete sich dann um A. J. Greimas von der École pratique des Hautes Études, Sektion VI, in Versailles und später in Chantilly eine Arbeitsgemeinschaft von Sprachwissenschaftlern und Exegeten, die Texte der Evangelien und der Apostelgeschichte unter strukturalistischen Gesichtspunkten analysierten. Zu dieser Arbeitsgemeinschaft gehörten Gérard Bucher, Michel de Certeu, Claude Chabrol, Joseph Courtès, Louis Marin, François Rastier, Jean-Louis Tristani, aber auch Edgar Haulotte und Xavier Léon-Dufour.

Die Arbeit dieser Gruppe führte im Juni 1971 zu einer ersten Publikation in der Zeitschrift Languages Nr. 22, die in deutscher Übersetzung als Buch vorliegt: C. Chabrol – L. Marin, Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München (Kösel) 1973. Weitere Früchte dieser Arbeitsgemeinschaft sind L. Marin, Sémiotique de la Passion. Topiques et figures, Paris 1971; R. Barthes u. a., Analyse structurale et exégèse biblique, Neuchâtel 1971; X. Léon-Dufour u. a., Exégèse et Herméneutique, Paris 1971, das in deutscher Ausgabe vorliegt: X. Léon-Dufour (Hrsg.), Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, München (Kösel) 1973. Aus der Zielsetzung dieser Arbeitsgemeinschaft ist dann auch das Buch von Jean Calloud, Analyse structurale du récit. Eléments de méthode, Lyon (Édition Profac) 1973 entstanden, das hier in der englischen Übersetzung von Daniel Patte vorgestellt werden soll. Jean Calloud ist Professor für Exegese des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Lyon und am Theologischen Zentrum von Meylan bei Grenobel. Der Übersetzer des Buches, Daniel Patte von der Vanderbilt Universität, hat sich durch sein Buch „What is Structural Exegesis?", Philadelphia: Fortress Press 1976, als Kenner der Materie erwiesen.

Das Buch von C. umfaßt zwei Teile: Zunächst wird die von A. J. Greimas entwickelte Methode einer strukturalen Analyse von Erzähleinheiten und ihre Bedeutung für die exegetische Auswertung von Perikopen der Evangelien und der Apostelgeschichte vorgestellt (S. 1–46). Dann wird im zweiten Teil ein konkretes Beispiel von Strukturanalyse an der Perikope der Versuchung Jesu in der Wüste Mt 4,1–11 durchgeführt (S. 47–108). Eine ähnliche Strukturanalyse derselben Perikope findet sich auch bei Marin, Sémiotique de la Passion, Paris 1971, S. 111–123, doch fußt Calloud konsequenter auf dem semiolinguistischen Ansatz von Greimas, während L. Marin mehr von Jacques Lacan's Signifikantenanalyse beeinflußt ist.

Zunächst wird der Begriff der Struktur als Serie von inneren Operationen im Text definiert, die als programmatische Sprachprozesse in der Analyse registriert werden müssen. „Was geht eigentlich im Text selbst vor sich?" ist die entscheidende Frage. Die Antwort liegt in der schrittweisen Enthüllung der morpho-syntaktischen Strukturen im Erzählungsvorgang des Textes. Dabei sind vor allem die von Greimas festgestellten Aktanten-Rollen zu klassifizieren und die sukzessiven Transformationen in der Erzählung festzustellen. Im dritten Kapitel des ersten Teils (S. 37–46) wird dann, immer noch in der Linie von Greimas, die Analyse der semantischen Inhalte einer Erzähleinheit behandelt. Das „Zwischenspiel der Bedeutung in syntaktischen Kombinationen" muß erhoben werden, um den „Sinn" der Erzählung in den Griff zu bekommen.

Im zweiten Teil des Buches wird nun die Versuchungsgeschichte beispielgebend strukturalistisch exegetisiert. Vf. zerlegt die ganze Erzählung in 16 Kleineinheiten (Lexie) und untersucht in jeder die innertextlichen Funktionen, die Aktantenrollen sowie die syntaktischen Sequenzen (S. 47–73). Der zweite Teil des zweiten Kapitels widmet sich dann der Analyse der semantischen Inhalte der Versuchungsgeschichte, entsprechend den zwei Schritten in Greimas's Hauptwerk „Strukturale Semantik" und „Vom Sinn". Welche Sinnbedeutung resultiert nun aus der Registrierung der innertextlichen Funktionen? Wie spielen die Aktanten Jesus, Satan, Geist, Gott, Engel, Menschen in dieser Erzählung zusammen? In der Versuchungserzählung hat der Satan (Böser, Versucher) immer die Rolle des Anti-Senders gegen Gott und Geist. Der Satan testet Jesus, ob in ihm Gott anwest oder nicht. Daher operiert die Erzählung mit den Gegensätzen Anwesenheit Gottes – Abwesenheit Gottes; Immanenz – Transzendenz; allgemeinmenschliche Situation – außergewöhnliche Kondition Jesu; Zufriedenstellung – Mangel; Not – Wunsch. Die Rolle des Aktanten „Jesus" wird im Kontext der Erzählelemente „Vierzig Tage", „Brot oder Wort", „Tempel und Leib" beschrieben.

Die tiefgehende theologische Interpretation der einzelnen Textelemente und ihres inneren Zusammenhanges mit dem Hauptaktanten „Jesus" sind teilweise überraschend und faszinierend. Jedenfalls darf man angesichts dieser Fülle theologischer Deutungsmöglichkeiten nicht mehr davon ausgehen, linguistische Strukturanalysen erschöpften sich in atomistisch-sterilem Formalismus. Sie müssen nicht in Formalismus stecken bleiben. Sie können zu tieferen theologischen Einsichten in den Textwillen führen, als intuitiv erfühlte Exegese sie zu eröffnen vermochte.

Es ist klar, daß die semiolinguistische Methode von Greimas keine Exegese ist und auch nicht sein will. C. weiß das und betont es mehrfach. Vielmehr liefert Greimas nur die Hintergrundtheorie, auf der eine anwendbare exegetische Methode entwickelt werden kann. Und diese Umsetzung Greimas'scher Texttheorie in exegetische Praxis versucht C., und man muß sagen, dieser Versuch ist einleuchtend und erfolgverheißend. C. bietet eine für jeden aufgeschlossenen und interessierten Exegeten verstehbare Einführung in die Strukturale Analyse biblischer Texte und erläutert die Prozedur didaktisch geschickt an einem konkreten Beispiel strukturanalytischer Textbehandlung. Die neue Methode erlaubt es, in einer sprachwissenschaftlich verantwortbaren Weise besser die Intentionalität des Textes aus seinen Strukturen und seinem inneren Funktionieren zu erheben, als das mit den traditionellen Methoden der Exegese möglich war. Mit Hilfe der strukturalen Analyse lassen sich die narrativen Prozesse in biblischen Texten schärfer erfassen, die biblischen Texte können besser verstanden werden. Die hermeneutische Praxis herkömmlicher Exegese erfährt durch die neue Methode eine echte Bereicherung. Freilich ist die neue Methode der Strukturanalyse noch im Stadium der Erforschung, ist noch unfertig und vorerst ad experimentum in die Exegese einzulassen. Wie fruchtbar sich aber die am Aktantenmodell von Greimas orientierte Strukturanalyse mit traditionellen Exegesemethoden verbinden läßt, zeigt z. B. auch die Habilitationsschrift von Franz Schnider über Lukas 15 (masch., Regensburg 1976). C.s Buch in deutscher Übersetzung könnte dazu helfen, auch hierzulande manche Vorurteile gegen strukturanalytische Methoden in der Exegese abzubauen.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Resenhöfft, Wilhelm: **Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen.** Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers Lk 1–2. – Bern/Frankfurt a.M.: H. Lang/P. Lang 1974. 90 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie Bd 39) br. lam. sfr 22.–

Mit Hilfe einer als „Integral-Analyse" bezeichneten, vom Vf. am Buch Genesis entwickelten Methode (vgl. ders., Die Genesis im Wortlaut ihrer drei Quellenschriften, 1974 als Band 27 in der o. a. Reihe) wird für die Apg eine Zwei-Quellen-Theorie vorgeführt, nach der der zweite Teil des lukanischen Doppelwerks auf zusammenhängende Darstellungen zweier Augenzeugen zurückgeht.

Wichtigstes theologisches Unterscheidungsmerkmal ist die Verwendung des κύριος-Prädikats: Die ältere Quelle gebraucht κύριος für Gott, die jüngere für Jesus (für Gott: θεός) – eine „erstaunliche Parallele" zum quellenscheidungsrelevanten Wortgebrauch von „Jahwe" und „Elohim" (9). Dabei wird die Abfassungszeit jeweils am letztberichteten Ereignis abgelesen (also etwa 44 für die ältere Quelle). Die ältere dieser Quellen hat der „Evangelist" (Apg. 21,8) Philippus, die jüngere Timotheus verfaßt. Lukas hat beide vereinigt. Ein späterer Redaktor hat das lukanische Gesamtwerk nochmals überarbeitet. Die Philippus-Quelle liegt bereits im Lukas-Evangelium vor; in ihr war der Einschnitt zwischen Lk und Apg-Stoff nicht vorhanden („Lk 24,52 verbindet sich mit AG 1,13 ohne Bruch", 68). Sie schließt mit dem – später umgestellten – Vers 9,31 als Schlußsatz zum Bericht über den Tod des Herodes; ein Kapitel über das Apostelkonzil wurde – etwa 10 Jahre später – nachgetragen. Auf die Timotheus-Quelle gehen nicht etwa nur die übrigen Stoffe zurück, sondern diese reicht vom Anfang bis zum Ende der Apg. Timotheus steht hinter dem „Wir" der Wir-Berichte. (Daß er außerdem noch in 3. Person auftaucht, stört Vf. nicht.) Die Beauftragung zur Abfassung seines Berichts geht laut 2 Tim 4,5f („Treibe das Werk eines Evangelisten") auf Paulus zurück (49). Wo Philippus und Timotheus parallel berichten, feiert die „Integral-Methode" ihre Triumphe: Nicht nur dort, wo es Spannungen zu erklären gibt, sondern wo immer ein Text genügend Redundanz hat, wird die Schere angesetzt, um ihn in zwei selbständige, vollständige Fassungen zu zerlegen. Die jeweiligen Quellenzuweisungen sind geleitet vom Interesse am historisch Verläßlichen. Mirakelhaftes wird der

nachlukanischen Redaktion zugewiesen; Widersprüche zu Paulusbriefen in historischen Detailfragen werden durch Umstellungen behoben. Für die Willkür des Verfahrens im einzelnen nur ein Beispiel: Die Notiz über die Rückkehr des bekehrten Saulus nach Jerusalem Apg 9,26–29 wird an Apg 11,30 (Saulus und Barnabas als Gesandte der antiochenischen Gemeinde in Jerusalem) angefügt, durch Apg 22,17–21; 26,18 (nach entsprechender „Rücktransponierung" von Rede- in Berichtform!) fortgeführt und mit 12,24 abgeschlossen.

Zur Begründung seiner Thesen braucht Vf. nicht ganz 20 Seiten; der übrige Inhalt des Buches besteht aus dem mit Quellenzuordnungen versehenen (nicht näher gekennzeichneten deutschen) Text der Apg sowie einem entsprechend gestalteten Anhang zur Quellenscheidung in Lk 1–2 (entstanden in der Täufergemeinde „in Konkurrenz und in Anlehnung an christliche Vorstellungen", vom postlukanischen Endredaktor durch Umverteilung der Aussagen vom Täufer auf Jesus in die christliche Form gebracht: 85f).

Benutzt werden 2 Nachschlagewerke, 8 Kommentare (z. T. überholte Ausgaben) und 6 sonstige Veröffentlichungen; außerdem fällt der Name Blass. Erklärung dafür: „Die bisherigen Versuche zur Quellenanalyse der AG gingen methodisch und in den Ergebnissen so andersartige Wege, daß eine Diskussion dessen nur eine Belastung gewesen wäre" (10). Dasselbe gilt vice versa.

Münster Karl Löning

Donahue, Johan R.: **Are You The Christ?** The Trial Narrative in the Gospel of Mark. (Missoula): (University of Montana) (1973). XI, 269 S. (SBL Dissertation Series 10) kart. $ 2.50

Stock, Klemens: **Boten aus dem Mit-Ihm-Sein.** Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus. – Rom: Biblical Institute Press 1975. XXVII, 228 S. (Analecta Biblica 70). Ppb. Lit. 8500

Die beiden Dissertationen, gefertigt unter Anleitung von N. Perrin in Chicago und A. Vanhoye in Rom, spiegeln zwei verwandte Wege gegenwärtiger redaktionskritischer Arbeit am Mk-Ev. Während Donahue (31–51) ausführlichere methodologische Reflexionen vorlegt, begnügt sich Stock (4f) mit knappen Hinweisen; ihm geht es „zunächst darum, die Aussage der angegebenen Texte, so wie sie vorliegen, genau und vollständig herauszuarbeiten, die Aussage, die ihnen von ihnen selbst her und von ihrem Kontext her zukommt" (4), was vor allem durch Textvergleichung ermöglicht werden soll; die redaktionskritische Fragestellung bezieht sich vor auf die „Kombination von Textgruppen" (5). Donahue bespricht die redaktionskritischen Verfahren der Scheidung von Tradition und Redaktion, der Kompositionskritik, der Untersuchung von Themen und Motiven; auch ihm kommt es nicht so sehr auf die genaue Bestimmung vormarkinischer Überlieferungseinheiten an, zumal er – wie Stock – Markus als schöpferischen Autor sehr hoch einschätzt. In beiden Untersuchungen bleibt das Verhältnis von Tradition und Redaktion unscharf, weil literarkritische Analysen (Erörterung der Frage nach der Einheitlichkeit oder Zusammengesetztheit einer Überlieferungseinheit) fehlen bzw. zugunsten (so methodisch zu früh angesetzter) redaktionskritischer Analysen (Untersuchung von Vokabular, Stil, Motiven, die als „markinisch" gelten sollen, weil sie häufiger begegnen) zurückgedrängt sind.

Beispiele: Donahue (63–67) erklärt Mk 14,53 als aus einer mk bearbeiteten trad. Aussage über Jesu Verhaftung und der red. Bildung der zweiten Vershälfte (Versammlung des Hohen Rates) entstanden. Hinweise auf die red. Bearbeitung der ersten Vershälfte erblickt er im Ortswechsel, dem Gebrauch des unpers. Plurals (der freilich nur bei Kontextisolation behauptet werden kann), der καί-Parataxe, der Nennung Jesu; Hinweise auf trad. Vorgaben findet er im Gebrauch des term. techn. ἀπάγειν und im Singular ἀρχιερεύς (der als Bezeichnung des amtierenden Hohenpriesters allerdings nicht in der behaupteten Spannung zum Plural = die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien gesehen werden darf). Hinweise auf den red. Charakter der zweiten Vershälfte erblickt D. in der καί-Parataxe (die allerdings so häufig in den vor mk Traditionen ist, daß dieses Urteil nur verwundern kann), im Präs. historicum des Hauptverbs (ebenso häufig traditionell, daß nicht von einem mk Zug gesprochen werden darf), dem Gebrauch von συνέρχομαι (der ungeprüft auch für 3,20 und 6,33 als red. behauptet wird) und der Verwendung von πᾶς (aus der mt/lk Tendenz, πᾶς-Aussagen der Mk-Vorlage zu ändern, kann nicht auf deren mk-red. Charakter geschlossen werden). Die eigentlich literarkritische Frage ist gar nicht gestellt, aber heuristisch ist unterstellt, der Vers „müsse" zusammengesetzt sein, – und entsprechend ist ein Ergebnis produziert, das dann demgemäß mit den „Ergebnissen" ähnlich verfahrender Analysen konkurriert.

Stock (7–53) analysiert Mk 3,13–19 mit dem Ergebnis, es seien „einige Anzeichen vorhanden, daß der erzählende Teil vom Mk 3,13–19 auf den Redaktor zurückgeht, während die 12-Liste im wesentlichen traditionell ist." Die schwierige Satzkonstruktion 3,14b–15 „ist wohl verursacht nicht vom Kombinieren verschiedener Quellen, sondern vom Willen zu einer sehr dichten und differenzierten Aussage" (51). Begründet ist diese Vermutzung (23f) allein mit dem Vorkommen aller verbundenen Motive in weiteren Texten des Mk-Ev. Hier wird zu schnell der vorliegende Text mit dem red. Gestaltungswillen des Evangelisten identifiziert.

So zeigen – und dies gilt durchgängig – beide Arbeiten die Krise der gegenwärtigen redaktionskritischen Markusforschung an, die immer mehr divergierende „Ergebnisse" produziert und zu keiner methodologischen Klärung wirklich wissenschaftlich kommunikabler Verfahren der Markusanalyse gelangt.

Donahue's Arbeit umfaßt neben dem forschungsgeschichtlichen und methodologischen 1. Kapital (5–51) 4 weitere, die der Scheidung von Tradition und Redaktion in der Verhörszene (53–102), dem Tempelwort 14,58 (103–138), der Christologie der Szene (139–188) und dem Verhältnis von Verhörszene und Kreuzigungsbericht sowie ders. zur mk Gemeinde (189–236) gewidmet sind. Nach D. hat erst Markus die Szene als Verhörszene geschaffen, um u. a. das anti-temple-Thema seines Ev zum Höhepunkt zu führen und die Kulmination seiner Christologie anzubieten. In D.s Augen ist der Text ohne historischen Wert für die Rückfrage nach dem Prozeß Jesu (vgl. dagegen R. Pesch, Markuskommentar II).

Stock's Untersuchung enthält im ersten Kapitel eine Einzelauslegung der „12-Texte": Die Bestellung der Zwölf im Kontext von Mk 3,7–35 (7–70), Sonderbelehrung für die 12 im Rahmen von Mk 4,10–25 (70–81), die Aussendung der 12 im Kontext vom Mk 6,1–44 (83–112), die erste Unterweisung der 12 in Mk 9,33–50 (112–113), die zweite Untweisung der 12 in Mk 10,32–45 (130–145), die 12 als Begleiter Jesu MK 11,11 (145–150), der Verräter Jesu: εἷς τῶν δώδεκα MK 14,10.20.43 (150–154), der letzte Abend mit den 12 Mk 14,17–50 (154–174); das zweite Kapitel (175–192) ist dem „strukturellen Ort der 12-Texte im Ganzen des Markusevangeliums", das dritte (193–212) dem „Verhältnis zwischen Jesus und den 12 nach Markus" gewidmet. Über die Arbeit von G. Schmahl (Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Trier 1974) hinaus bleibt die Untersuchung ihrer Kompositionsanalysen und der Konzentration auf das Verhältnis von Jesus und den Zwölfen „in dem uns vorliegenden Text des Markusevangeliums" (1), also ihrer umfassenden Deskription wegen bedeutsam: des nachgezeichneten Bildes der „Boten aus dem Mit-ihm-Sein" im „Netz" der über das Mk-Ev hin begegnenden Texte.

Frankfurt/M. Rudolf Pesch

Resenhöfft, Wilhelm: **Der Tag des Menschensohnes.** Die Geschichte Jesu im Wortlaut der Urquellen. – Bern/Frankfurt/M.: Herbert Lang/Peter Lang 1975. 350 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie, Bd. 40) br. sFr. 44.–

Der Studienrat i. R., Germanist und Historiker, legt die Frucht 30jähriger Bemühungen vor, denen leider kein wissenschaftlicher Wert zugemessen werden kann und deren Drucklegung in den „Hochschulschriften" verwunderlich ist. R. rekonstruiert ein Passions-Evangelium, einen Ur-Markus, die Reden-Quelle, Erinnerungen von Philippus (die ins Lk-Ev eingingen), Taten der Apostel von Timotheus usw. Mk 1,1, die Evangelien-Überschrift, soll aus der Reden-Quelle stammen usw. Eine ausführlichere Darstellung wäre Platzverschwendung.

Frankfurt/M. Rudolf Pesch

Bultmann, Rudolf: **Der zweite Brief an die Korinther.** Hrsg. von Erich Dinkler. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 270 S. (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament) Lw. DM 44.–, Subkr. DM 39.40

Um dem im Todesjahr R. Bultmanns publizierten letzten ntl Kommentar dieses großen Exegeten und Theologen gerecht zu werden, wird man das Vorwort des Hg. besonders beachten müssen. Danach handelt es sich bei dieser Veröffentlichung nicht um einen fertigen Kommentar zum 2. Korintherbrief, der auf dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Diskussion ist, sondern um das Manuskript, das den Vorlesungen B. zu diesem Paulusbrief in den Jahren 1940 bis 1952 zugrundelag und 1954 dem Hg. zur freien Verfügung übergeben wurde. Die jetzt nach über 20 Jahren erfolgte Veröffentlichung stellt jedoch keine Bearbeitung dieses Manuskriptes dar. Vom Hg. stammen lediglich die der Exegese der einzelnen Briefabschnitte vorangestellten Übersetzungen und die Berücksichtigung der neuesten Editionen bei den Quellenverweisen. Während die von B. benutzte Literatur nach

dem Quellenverzeichnis vor der Auslegung des Briefes aufgeführt wird (16–20), ist die seit 1952 zu diesem Paulusbrief erschienene Literatur in Auswahl vom Hg. am Ende des Kommentars nachgetragen (261–266). Ein ausführliches Wort- und Sachregister dient der Vervollständigung der Ausgabe (267–270).

Einer kurzen in die Probleme des 2. Korintherbriefes einführenden Vorbemerkung (21–23) folgt die Exegese des gesamten Briefes, wobei der in seiner Echtheit umstrittene Text 2 Kor 6,14–7,1 nach 7,4 gleichsam nur nebenbei erwähnt und als „typisch jüdische Paränese", die vielleicht „christlich bearbeitet" wurde, charakterisiert wird. B. schließt nicht aus, daß möglicherweise „Paulus selbst ein solches Stück zitierte" und der Text „ein Fragment aus dem verlorenen ersten Brief", den der Apostel nach Korinth sandte (vgl. 1 Kor 5,9–11), sein könnte (182). Auch die Kap. 8 und 9 sind nur kurz erläutert und erscheinen an einem anderen Ort als im kanonischen 2. Korintherbrief, nämlich nach 2 Kor 13,13 (254–260).

Das literarkritische Problem, das dieser Paulusbrief wie kein anderer der Forschung aufgibt und das nach wie vor ungelöst ist, wird nicht eingehend erörtert. B. setzt voraus, daß beide Korintherbriefe aus mehreren Paulusbriefen zusammengesetzt und 2 Kor 10–13 mit 1–9 im Sinne ursprünglicher Zusammengehörigkeit unvereinbar sind. Die Kap. 10–13 weist er zusammen mit 2,14–7,4 und Kap. 9 dem Zwischenbrief C zu (22f); 10,1–13,10 könnte am Anfang dieses Briefes gestanden haben (181). 2 Kor 1,1–2,13, 7,5–16 und Kap. 8 machen dann den letzten Brief der Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern aus (23).

Auch wenn der Hg. im Hinblick auf den Kommentartext bemerkt, daß „die Interpretation als hermeneutischer Vorgang nicht voll zu Ende gebracht" ist, „weil dies erst jeweils mündlich durch R. Bultmann in der Situation des Vortrags und der Anrede an den Hörer geschah" (9f), wird der Leser, der sich mit der Theologie B. befaßt hat, diese unschwer erkennen, da mit Recht gesagt wird: „Die Theologie Bultmanns ist stärker von der dem 2. Korintherbrief des Paulus inhärenten Theologie geprägt als von irgendeinem anderen Briefe oder Evangelium des neutestamentlichen Kanons, insofern es hier thematisch um ‚das Wort der Verkündigung' geht – ein Thema, das sich mit dem des ‚apostolischen Amtes' deckt" (11).

Dem entspricht, daß B. in seinem umfangreichen Schrifttum die markanten Stellen dieser ntl Schrift wiederholt besprochen hat. Von besonderer theologischer Relevanz waren für ihn die Wort-Gottes-Stellen 2 Kor 2,14–17; 4,2–4; vgl. 5,18–21, aber auch die Texte, die das spezifisch christlich-apostolische Selbstverständnis des Paulus zutagetreten ließen (vgl. etwa 2 Kor 1,3–11; 4,7–12, 13–18; 5,11–17; 6,1–10). Wichtige exegetische Fragen dieses Paulusbriefes hatte Vf. ja auch in seinem Beitrag „Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes" (Symbolae Biblicae Upsalienses 9 [1947] S. 3–31) behandelt. Insofern bietet der vorliegende Kommentar weder theologische noch exegetische Überraschungen.

Dennoch verdient die philologisch fundierte historisch-kritische Exegese dieses schwierigen Briefes volle Anerkennung. Die exegetische Auseinandersetzung wird vor allem mit den entsprechenden Korintherbriefkommentaren von H. Windisch (Göttingen 1924) und H. Lietzmann, 4. erg. Aufl. von W. G. Kümmel (Tübingen 1949) geführt. So zeigt B. z. B. gegenüber der These Windischs, daß 2 Kor 3,7–18 „ein ‚christlicher Midrasch' über Ex 34,29–35" sei, der „unabhängig von der brieflichen Situation" entstand, skeptische Zurückhaltung (87). Textkritische Fragen bleiben nicht unerörtert, vgl. 2 Kor 1,6f; 2,8; 3,2; 5,3; 10,7 und 11,6. Besonders hervorzuheben ist das zum paulinischen Text beigebrachte religionsgeschichte Vergleichsmaterial, insofern es über Windischs Kommentar hinausführt. Erwähnt seien die z. T. gnostischen Parallelen zur Charakterisierung der apostolischen Predigt als „Duft der Erkenntnis" (2 Kor 2,14 – S. 69f.), zur Vorstellung von der Verwandlung durch Schauen (2 Kor 3,18 – S. 93ff) und zu 2 Kor 5,3, wo B. Paulus gegen die gnostische Ansicht seiner Gegner polemisieren sieht, die sich nach dem ἐκδύσασθαι im Tode sehnen (138).

Jedoch zeigt sich hier, daß mit der einseitig gnostischen Etikettierung das antipaulinische Evangelium in Korinth nur unscharf getroffen ist. D. Georgi hat m. E. mit seiner Arbeit „Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike", Neukirchen-Vluyn 1964, die exegetische Forschung in diesem Punkt ein Stück weitergebracht, indem er die Missionskonkurrenten des Paulus ihrer Herkunft nach dem geistigen Raum der hellenistisch-jüdischen Apologetik zuwies und ihnen eine θεῖος-ἀνήρ-Christologie zuschrieb.

Da B. die Christologie der Gegner des Paulus nicht deutlich genug erfaßt, kann auch seine Auslegung von 2 Kor 5,16, ein Zentraltext seiner Kerygma-Theologie, nicht befriedigen. Denn er sieht hier nicht ein falsches Christusverständnis der antipaulinischen Missionare abgewiesen, sondern spricht Paulus folgende grundsätzliche Aussage zu: „Der Χριστὸς κατὰ σάρκα ist Christus in seiner weltlichen Vorfindlichkeit, vor Tod und Auferstehung" (156). So kenntnisreich die philologisch-historische Exegese B. ist, die Interpretation dieser Stelle zeigt, wie sehr die eigene theologische Konzeption auch die Exegese mitbestimmt. Als Beweis für B. Ansicht, daß die Frage nach dem historischen Jesus theologisch illegitim ist und die Verkündigung des irdischen Jesus nicht ins Evangelium gehört, kann 2 Kor 5,16 nicht gelten.

Ein anderes bekanntes Problem, das hier nicht zu diskutieren ist, stellen B. Beurteilung der paulinischen Interpretationen des Todes Jesu als „mythologisch" und seine entsprechende Forderung dar, hinter diesen Gedankengängen „den unmythologischen Grundgedanken zu finden" (262). Dabei wird man gern das Anliegen, dem Hörer zur existentiellen Begegnung mit dem Wort Gottes zu verhelfen, bejahen.

Auch wenn dieser einzige Pauluskommentar B.s nicht als Summe seiner Theologie bezeichnet werden kann – dieser Name sollte seiner mehrfach aufgelegten „Theologie des Neuen Testaments" vorbehalten bleiben –, so gewährt sein vorliegender Kommentar doch einen höchst aufschlußreichen Einblick in seine zur Glaubensverkündigung drängende, zunächst jedoch stark historisch-kritisch ausgerichtete exegetische Arbeit. Allerdings vermag dieses Abschiedswerk, da die seit 1950 geführte exegetische Debatte nicht mehr berücksichtigt ist, die Lücke nicht zu schließen, die dadurch gegeben ist, daß seit Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum kein streng wissenschaftlicher Kommentar zum 2. Korintherbrief mehr erschienen ist.

Trier-Konz Jost Eckert

Turner, John Douglas: **The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II,7).**– (Missoula, Montana): Scholars Press (1975). VII, 247 S. (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 23) kart. $ 4.20

Codex II des 1945/6 in Nag Hammadi in Oberägypten entdeckten Handschriftenfundes enthält als 7. und letzten Traktat eine Schrift, deren nachgestellter Titel lautet: „Das Buch des Thomas, des Athleten, der an die Vollkommenen schreibt" (Nag Hammadi Codex II 138,1–145,19; 145,20–23 stellt eine Nachschrift des Abschreibers dar). Im incipit dieser Schrift wird ein anderer Verfasser angegeben: „Die geheimen Worte, die der Erlöser zu Judas Thomas gesprochen hat, die ich selbst niedergeschrieben habe, ich Matthaias (Matthäus). Ich kam vorbei und hörte so, wie sie miteinander sprachen..." (138,1–4). Judas Thomas ist der Offenbarungsempfänger, dem der Erlöser in einer in der gnostischen Literatur beliebten Weise vor seiner Himmelfahrt das Geheimnis der vollen Wahrheit enthüllt. Er gilt als Zwillingsbruder Jesu (138,7f), der als solcher und als Freund des Erlösers des Offenbarungsempfangs würdig ist. Anders als in vielen gnostischen Texten handelt es sich hier jedoch nicht um eine kosmologisch-mythologische Erklärung des irdischen Daseins des Menschen und seiner Erlösung, sondern um eine ethische Belehrung. Das Buch des Thomas fordert dazu auf, den Leib, die Sexualität und alles Irdische als Gegensatz zur Welt des Geistes zu durchschauen und die Erlösung in einer asketischen Herauslösung aus dem irdischen Bereich zu gewinnen. Thomas ist Athletes, weil er den Kampf gegen die versklavende Macht der Körperlichkeit führt. Zusammen mit den auch in den Nag-Hammadi-Schriften enthaltenen Sextus-Sprüchen (NHC XII,1), den „Lehren des Silvanus" (NHC VII,4), den Traktaten „Authentikos Logos" (NHC VI,3), „Testimonium Veritatis" (NHC IX,3), „Die Exegese über die Seele" (NHC II,6) u. a. vermag das „Buch des Thomas" unsere Sicht der gnostischen Ethik zu korrigieren. Der von polemisierenden Kirchenschriftstellern gern beschworene Libertinismus der Gnostiker war doch wohl nur eine Randerscheinung. Nach Ausweis der Nag-Hammadi-Schriften war der vorherrschende Zug eine leibfeindliche Askese (vgl. Fr. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik, in: A. Böhlig und Fr. Wisse, Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi, Wiesbaden 1975, 55/86 = Göttinger Orientforschungen VI,2).

Die hier vorzustellende Arbeit von T. bringt den koptischen Text des „Buchs des Thomas" und eine jeweils auf den rechten Seiten gegenübergestellte englische Übersetzung (8/37). Es folgt ein Index der koptischen und griechischen Wörter (41/65). Das 1. Kap. der Ausführungen des Vf. gilt der Sprache der Schrift (69/102). Der Dialekt wird als Sahidisch mit subachminischen Einschlägen bestimmt. Kap. II enthält den Kommentar (105/212), Kap. III bringt eine Zusammenfassung wesentlicher Punkte zur literarischen Komposition, zur Lehre und zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Schrift (215/39). Den Abschluß bildet eine ausgewählte Bibliographie (243/7).

Die Arbeit stellt die leicht überarbeitete phil. Dissertation des Vf. von 1970 dar. Damals konnte Vf. mit Recht schreiben, daß abgesehen von einigen knappen Hinweisen von H.-C. Puech und J. Doresse keine Übersetzung des kopt. Textes vorlag (3). Im Vorwort von 1975 kann T. jedoch auf einige in der Zwischenzeit erschienene Publikationen hinweisen. 1971 legte M. Krause eine deutsche Übersetzung vor (Die Gnosis II, eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause und K. Rudolph, mit Registern zu Band I und II versehen und hrsg. von W. Foerster, Zürich-Stuttgart 1971, 136/48, 167), gefolgt von einer Ausgabe des koptischen Textes mitsamt Übersetzung (M. Krause – P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, Glückstadt 1971, 88/106 = Abh. d. Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Kopt. Reihe 2). Einige wichtige Beobachtungen finden sich bei H.-M. Schenke, Sprachliche und exegetische Probleme in den beiden letzten Schriften des Codex II von Nag Hammadi = OLZ 70 (1975) 5/13, hier 9/12. Weiterhin hat T. selbst in einem Beitrag zur Böhlig-Festschrift eine Zusammenfassung seiner Arbeitsergebnisse vorgelegt: J. D. Turner, A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition, in: M. Krause (Hrsg.), Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig, Leiden 1972, 109/19 = Nag Hammadi Studies 3. Die Faksimile-Ausgabe des Textes erschien 1974: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department auf Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Codex II, Leiden 1974, 150/7. Nach ihr hat T. Text, Übersetzung und Indices neu durchgesehen. Der übrige Teil der Arbeit blieb unverändert. Eine weitere englische Übersetzung des Buchs des Thomas wurde nach Krause von R. McL. Wilson angefertigt: W. Foerster (Hrsg.), Gnosis: A Selection of Gnostic Texts II. Coptic and Mandean Sources. English transl. ed. R. McL. Wilson, Oxford 1974, 110/8.

Ein Vergleich der verschiedenen Editionen und Übersetzungen zeigt, daß noch einiges bei der Ergänzung der Lücken und bei der Interpretation des Textes zu tun bleibt, um zu einem allgemeinen Konsens zu kommen.

T. übersetzt z. B. die Stelle 139,13–20 folgendermaßen: „Therefore I say to you, Lord, that those who speak about things that are not visible and difficult to explain are like those who shoot their arrows at a target at night. To be sure, they shoot their arrows as anyone would, since they shoot at the target; however, it is not visible. But when the light comes forth and hides the darkness, then the work of each will appear." Dazu vgl. Schenke, OLZ 70, 1975, 9: „Es ist im Gleichnis vermutlich die Rede von (militärischen) Feuersignalen: ‚Sie gleichen denen, die eine Kette von Feuern machen, um ein Zeichen in der Nacht zu geben: sie machen zwar eine Kette von Feuern, wie solche eben als Zeichen gesetzt werden, ohne daß (die Sache selber) sichtbar ist; wenn aber das Licht hervorkommt und die Finsternis verhüllt, dann wird die Sache eines jeden sichtbar werden'." Die Schwierigkeit rührt daher, daß cate (cote) sowohl „Feuer" wie auch „Pfeil" heißen kann (Crum, Coptic Dictionary, 360f). Doch ist die Deutung Schenkes plausibler. T. ist in der nicht einfachen Lage, u. a. erklären zu müssen, wie man dazu kommt, in der Dunkelheit ohne Licht mit Pfeilen auf ein Ziel zu schießen. Die von Schenke vorgeschlagene Interpretation wird auch von T. als Möglichkeit genannt (204, Anm. 39); er entscheidet sich jedoch für die oben zitierte Übersetzung.

T. sieht im „Buch des Thomas" die Kombination zweier ursprünglich selbständiger Teile. Teil A trägt Dialogcharakter; der Erlöser antwortet auf die Fragen des Thomas. Teil B ist eine nicht mehr durch Fragen unterbrochene Rede des Erlösers. Als Schnittpunkt zwischen den beiden Teilen bestimmt T. 142,21. Der ursprüngliche Dialog habe mit der Feststellung des Thomas geendet: „You have indeed persuaded us, Lord. We realized in our heart and it is obvious that this is so, and your word is sufficient" (S. 25, 26, 101 u. ö.). Der Redaktor habe dann eine Überleitung zum folgenden apokalyptischen Teil geschaffen: „But these words that you speak to us are laughing-stocks to the world and are derided, since they are not understood. So how can we go preach them since we are reckoned as in the world?" Teil B enthält so nach T. eine Strafandrohung gegen diejenigen, die sich der Verkündigung der vom Erlöser mitgeteilten Wahrheit widersetzen, weiter eine Folge von 12 Wehrufen und von 3 Seligpreisungen derer, die das Offenbarungswort aufnehmen. Das incipit habe ursprünglich ohne eine Erwähnung des Thomas die Überschrift über Teil B abgegeben: „Die geheimen Worte, die der Erlöser sprach, die ich, Matthaias, niedergeschrieben habe". Der jetzt nachgestellte Titel könne gut der Titel von Teil A gewesen sein: „Das Buch des Thomas, des Athleten, der an die Vollkommenen schreibt" (S. 108f; 215/25). Teil A gehört in die syrische Thomas-Tradition; er dürfte etwa um 200 n. Chr. in Edessa verfaßt worden sein. Er steht zwischen dem Thomasevangelium und den Thomasakten. Teil B wird als Logiensammlung verstanden und auf etwa 225–250 n. Chr. datiert. Beide Teile seien ca. 250 n. Chr. aus dem Griechischen ins Koptische übertragen worden. In Ägypten habe man die Redaktion etwa um 275 n. Chr. geschaffen. In der vorliegenden Form ist das „Buch des Thomas" als Schrift 7 von Codex II zwischen 300–350 n. Chr. geschrieben worden (S. 233/8).

In dieser knappen Übersicht können natürlich nicht die beigebrachten Argumente im einzelnen aufgeführt und geprüft werden. Doch soll ein Bedenken zur Abgrenzung der Teile A und B nicht verschwiegen werden. Die Thomasrede 142,19–26 läßt sich m. E. nicht in der von T. vorgeschlagenen Art teilen. Sie stellt eine Einheit dar. Das μέν in 142,19 ist nicht absolut im Sinn einer Bekräftigung gebraucht, sondern muß mit dem in 142,21 folgenden ἀλλά zusammen gesehen werden. Der Sinn ist dann: Uns hast du zwar (μέν) überzeugt ..., aber (ἀλλά) die Worte, die du uns sagst, sind für die Welt Gelächter (vgl. M. Krause, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, 99). Das Thema der Ablehnung der Offenbarung ist auch in der Schrift „Der Brief des Petrus, den er an Philippus sandte" (NHC VIII,2) mit dem Motiv der Gnosisvermittlung durch den Erlöser verbunden. Es kann deshalb gut ebenfalls hier zum ursprünglichen Bestand des Dialogs zwischen dem Soter und Thomas gehört haben. Wenn man nach einem Einschnitt sucht, bietet sich eher 143,8 an. Dort heißt es in einer redaktionell klingenden Wendung: „Dann fuhr der Erlöser fort und sprach." Darauf folgen dann die 12 Weherufe und die 3 Makarismen, die tatsächlich den Eindruck einer ursprünglichen Selbständigkeit machen. Bei der Kombination dieses Teils mit dem Dialog ist vielleicht die Schlußrede des Thomas fortgefallen.

Abschließend sollen einige kleinere Hinweise notiert werden. Anm. 40 zu S. 137 fehlt; die auf S. 204 stehende Anm. 40 muß als Nummer 41 gezählt werden. Zu S. 144/6 (Bild der Flügel und der Flucht vor der Begierde: Buch des Thomas 140,1–5) vgl. P. Courcelle, Art. Flügel (Flug) der Seele I = RAC VIII, 29/65. Das deutsche Zitat nach Dieterich auf S. 167 ist nicht fehlerfrei (Es muß ein großes orphisches Buch gewesen sein, in dem in Form des Berichtes ...). Zur Stelle 145,14 im Buch des Thomas (ihr werdet herrschen mit dem König) wäre auf die Bezeichnung des höchsten Prinzips als des Königs im Platonismus (vgl. H. Dörrie, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: Platonica Minora, München 1976, 390/405, vgl. dort auch S. 405, Anm. 28) und etwa, trotz der Unterschiede, auf Apk 20,4; Mt 19,28; Lk 22,29f hinzuweisen (zu 192).

Vf. schreibt auf S. 3: „This material is offered as a contribution to what will hopefully be an ongoing discussion of this document, and no claim to finality in interpretation is intended." Tatsächlich sind heute noch vielfach keine fertigen Endergebnisse in der Interpretation der Nag-Hammadi-Texte zu erwarten. Angesichts dieser Situation hat T. eine anregende, interessante und diskussionswürdige Arbeit vorgelegt.

Mainz Theofried Baumeister

Kline, Leslie Lee: **The Saying of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies.** – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Press (1975). IX, 198 S. (Dissertations Series, Number 14) kart.

Diese Harward Dissertation eines Schülers von Helmut Köster will einen Beitrag leisten zur Erhellung der Überlieferung des Evangelienstoffes in der Kirche des 2.–4. Jhs. K. greift dabei die Zitate von Jesusworten auf, die sich in den sog. Homilien der Pseudo-Klementinen finden (Erzählungsstoff wird bewußt beiseite gelassen) und prüft nun anhand der vorliegenden Quellen und Zeugen, ob sich eine Abhängigkeit von den heutigen kanonischen Evangelien findet, wo die Zitate von diesen Evangelien abweichen, ob sich dabei Berührungen mit den Jesusworten zeigen, die in anderen frühchristlichen Schriften überliefert werden, vor allem bei Justin, dann in der Didache, im 2. Klemensbrief, bei Klemens von Alexandrien und anderen. Er geht dabei von den bisher vorgelegten Untersuchungen, Thesen und Hypothesen aus, besonders von jener H. Waitz' (Die Pseudoklementinen und ihre Quellenschriften, 1929; Die Lösung des pseudoklementinischen Problems? 1940) und A. Bellinzoni's (The Sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr, 1967).

Aufgrund einer gründlichen Untersuchung des gesamten evangelischen Redestoffes in den pseudoklement. Homilien unter den Ordnungsgruppen: Worte, beruhend auf den kanonischen Evangelien, atl Zitate, Agrapha kommt er zu folgenden Ergebnissen:

1) Die These von Waitz, die sog. pseudoklementinische Grundschrift, die in Rom um 220–230 entstanden sein soll, basiere auf der Überlieferung von Herrenworten durch die sog. Kerygmata Petri, welche selbst das Ebionitenevangelium benützt haben, und einer Überarbeitung dieses Evangelium im antimarzionitischen Sinn, welche Justinus Syntagma gegen Markion verwertet habe, muß ernstlich in Frage gestellt werden. Denn in den Homilien finden sich keine echten

Parallelen zu den Herrenworten, die in den Resten des Ebionitenevangeliums enthalten sind, welche uns Epiphanius überliefert hat (s. Pan. 30). Die sogenannte antimarzionit. Redaktion muß außerdem insgesamt als unbewiesen angesehen werden.
2) Vermuten läßt sich aber, daß die Homilien schöpfen aus einer Quelle, die Jesusworte, wie sie in den heutigen kanonischen synoptischen Quellen überliefert werden, kombinierte und harmonisierte, daneben aber auch Jesusworte bietet, die von der kanonischen Fassung deutlich abweichen, jedoch sich mit Wortfassungen eng berühren, die sich bei Justin finden, z. T. auch in Didache 1,3–2,1 und 2 Klemens. Dies gilt auch für sog. Agrapha.
3) Auffällig ist, daß Jesusworte nie als „Schrift" zitiert werden, sondern als Herrenworte oder Herrenüberlieferung. Und dies, obwohl öftere Hinweise auf das Vorkommen dieser Worte „allachou pou, allache pou, allothi und pou" auf (eine) schriftliche Quelle verweisen.

Obwohl K. betont, daß sich kein eindeutiges Kriterium für eine Unterscheidung zwischen Übernahme aus Vorlagen und der Bearbeitung durch den „Homiletiker" habe angeben lassen, neigt er doch zu der Annahme, daß eine „harmonisierte Sammlung von Jesusworten" schon im 2. Jhdt. bestanden habe, welche Justin entweder bereits benützte oder vielleicht sogar geschaffen hätte. Er vermutet darüber hinaus, daß Tatian, der Schüler Justins, durch diese Sammlung zu seiner Evangelienharmonie angeregt worden sei. Diese Evangelienharmonie habe sowohl die synoptische Tradition wie davon unabhängige Logientraditionen verwertet und bearbeitet. Der Vf. der sog. Grundschrift (oder der Kerygmata Petri) habe diese Quelle benutzt. Ähnlich wie Bellinzoni nimmt K. also an, daß bereits zur Zeit Justins eine solche „Jesusworthармonie" vorhanden gewesen sei, aus der wahrscheinlich auch die genannten früheren Väterzeugnisse geschöpft hätten und gibt wertvolle Hinweise für deren Umfang und Eigenart. Zugleich erweist er erneut die Freiheit der frühen Kirche bei der Adaptation der Jesusworte für ihre Zwecke. Recht zu geben ist K. darin, daß die Frage der Überlieferung von Jesusworten neben und unabhängig von der kanonischen Evangelientradition erneut geprüft werden muß, insbesondere das Problem, ob diese „Logiensammlung" die kanonische Evangelienüberlieferung beeinflußt hat. Seine Untersuchung bietet gute Hinweise dazu. Leider ist K., wohl im Bann der Arbeit seines Lehrers Köster „Synoptische Überlieferung bei den apostol. Vätern" (1957), den Hinweisen nicht nachgegangen, wie sie sich z. B. in meiner Arbeit über den 1. Klemensbrief für die sehr frühe Existenz einer solchen Herrenwortsammlung, insbesondere zu aktuellen Fragen wie der Verzögerung der Parusie (Verzögerungsapologetik) finden. Dadurch hätte er wohl einen weiterführenden Ansatz finden können für die recht frühe Existenz solcher Herrenwortsammlungen (oder „einer solchen") und für die Bestimmung ihres Sitzes im Leben. Schade ist auch, daß er die sehr gründlichen Untersuchungen von D. A. Hagner, The use of Old and New Testaments in Clement of Rome, Leiden 1973 und K. P. Donfried, The Setting of Second Clement in Early Christianity, Leiden 1974) zum Schriftgebrauch des 1. und 2. Klemensbriefes nicht (mehr) ausgewertet hat. Das hätte dem Teilergebnis seiner Untersuchung einen besseren Gesamthorizont verliehen und so das Gewicht der eigenen Ergebnisse besser abwägen lassen.

Zu danken ist schließlich dem Vf. dieser Studie für seine gediegene Arbeit und auch seinem Lehrer für die Auswahl des Themas. Bedauernswerterweise scheint es heute zu diesem Fragekreis im deutschen Sprachraum wenig interessierte Forscher zu geben.

Passau O. Knoch

Dideberg, Dany: **Saint Augustin et la première épître de saint Jean.** Une théologie de l'agapè. Préface d'A.-M. La Bonnadière. – Paris: Beauchesne 1975. IV, 254 S. (Théologie historique, Bd 34) kart. FF 75.–

In der vorliegenden Studie handelt es sich um die Veröffentlichung des zweiten Teiles einer theologischen Dissertation. Ihr Thema erscheint von der Bedeutung der Liebe in der Theologie Augustins her durchaus gerechtfertigt. Der Kirchenvater konnte nämlich in seinen pastoralen und in seinen spezifisch theologischen Reflexionen an den zentralen Aussagen über die caritas im ersten Johannesbrief nicht vorbeigehen. Vf. bietet keinen abgerundeten theologischen Traktat über die Liebe bei Augustin, er zeigt vielmehr, wie der Kirchenvater in seinen Predigten und Schriften die wichtigsten Stellen aus dem ersten Johannesbrief exegetisch behandelte. Der Leser wird somit eingeladen, die Hermeneutik Augustins in dessen Praxis kennenzulernen.

In der Einleitung (29–53) weist Vf. mit Recht auf den Tatbestand hin, daß Augustin die in der modernen Exegese so gravierenden und dominierenden Probleme der Form- und Redaktionsgeschichte so gut wie unbekannt waren (29f). Neben der Datierung der zehn Traktate zum ersten Johannesbrief in der Osterwoche von 407 (44) erfahren wir auch einiges über die außergewöhnliche Dichte der Zitate (34) aus diesem Brief im Gesamtwerk des Bischofs (an über 800 Stellen). Es werden ferner im Lichte der gegenwärtigen ntl Wissenschaft nützliche Informationen über die Kernaussagen dieses Briefes gemacht, von deren Hintergrund her die exegetische Fragestellung sich klar abhebt. An Hand einer Auswahl der aufschlußreichsten Sätze über die Liebe im Brief selbst wird das Thema in sechs Kapiteln abgehandelt: 1. Das Gebot der Bruderliebe. 2. Vervollkommnung und Wachstum der Bruderliebe. 3. Die Bruderliebe als Kennzeichen des Christen. 4. Die Bruderliebe und die Verbindung mit Gott durch die Liebe. 5. Die Vervollkommnung der Liebe zu Gott. 6. Die Gottesliebe als Geheimnis der Liebe unter den Glaubenden.

Im Mittelpunkt der johanneischen Theologie steht die Aussage Gott ist die Liebe (1 Jo 4,8.16). Die Schwierigkeit, daß der Vf. dieses Briefes das Gebot der Nächstenliebe lediglich auf die Glaubensgenossen bezogen zu haben scheint, umgeht Augustin durch Hinzuziehung andere die Feindesliebe thematisierender neutestamentlicher Stellen (68f), so daß nach seiner Exegese das johanneische Gebot der Bruderliebe de facto auch die Feindesliebe umfaßt. Diese exegetische Explanation wird freilich vom Kirchenvater durch eine äußerst kompakte Offenbarungslehre auch theoretisch begründet. Leider geht Vf. auf diese theoretischen Grundlagen der Hermeneutik Augustins nicht ein. Er begnügt sich mit der Aneinanderreihung von Beispielen, die den Scharfsinn Augustins in der Lösung von „Widersprüchen" (ein besonders luzides: 1 Jo 3,9 „Jeder, der von Gott stammt, tut keine Sünde ..." und 1,8 „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, betrügen wir und selbst ...") aufzeigen sollen (108). Richtig bemerkt er hingegen, daß die Methode, die Schrift durch die Schrift selbst zu erklären, bei den Vätern insgesamt bevorzugt war. Allerdings darf man nicht vergessen, daß, wie schon erwähnt, diese Art Exegese die Idee einer Einheit und Geschlossenheit zur Voraussetzung hatte, die sich in ihrer ontologischen Begründung von unserem Erkenntnisstand her so nicht mehr aufrechterhalten läßt.

Aufschlußreich sind die Hinweise auf die apologetischen Tendenzen in der Exegese Augustins. So bedeutete z. B. das Gebot der Bruderliebe, das der Exeget Augustin äußerst wirksam mit der paulinischen Lehre von der Einheit des Leibes Christi zu untermauern verstand, gerade für die Bekämpfung der separatistischen Bestrebungen der Donatisten eine nicht zu unterschätzende Hilfe. Die wahre Christusliebe darf sich über das Gebot der (ekklesiogenen) Bruderliebe nicht hinwegsetzen: Christus als Haupt und die Brüder als Glieder eines einzigen Leibes sind Subjekt und Objekt der gleichen Liebe. Augustinisch formuliert: „unus Christus amans seipsum" (150–153). Nicht weniger relevant sind die antipelagianischen Tendenzen in der Betonung des Gnaden- und Geschenkcharakters der Liebe bzw. der Liebesfähigkeit im Anschluß an 1 Jo 4,19: „Wir sollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat" (206–214). Was Augustin hinsichtlich der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu sagen hat, und wie er diese Einheit vom christlichen Begriff der Liebe her in bezug auf das Ternar: amor, quod amatur, amans, mit Hilfe dieses Briefes begründet, gehört mit zu seinen bedeutendsten theologischen Leistungen.

Auf weitere vom Vf. zur Sprache gebrachte Aspekte der Exegese Augustins im Anschluß an den ersten Johannesbrief (der Pastoral, der Askese, der Katechese und der Pädagogik) kann hier nur hingewiesen werden. – Die Arbeit zeichnet sich nicht nur durch Kenntnis der einschlägigen Stellen aus den Werken Augustins aus (wobei sich Vf. freilich bereits auf gediegene Vorarbeiten stützen konnte), sondern auch durch die der schier unermeßlichen Sekundärliteratur. Zu bedauern ist die Vernachlässigung der theoretischen Grundlagen der Exegese Augustins in dieser Darstellung, zumal wenn man weiß, welch entschiedener Verfechter der Einheit von Theorie und Praxis der Autor von De doctrina christiana, der wohl bedeutendsten theologischen Hermeneutik des Mittelalters, war. Kennzeichnenderweise fehlt im Verzeichnis der Sekundärliteratur die Arbeit von G. Strauss, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, Tübingen 1959.

Würzburg Cornelius Mayer

De Boer, S.: **De Ikonenstrijd van 726–843.** Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon Hoogleraar in de geschiedenis van het Christendom en de christelijke leerstellingen tot 800 in het Westen en tot 1500 in het Oosten aan de Universiteit van Amsterdam op maandag 15 december 1975. – Leiden: Brill 1975. 40 S. geb.

In dieser inhaltsvollen Antrittsrede an der Universität von Amsterdam steht die Frage zentral, wie die lange Dauer des

byzantinischen Ikonenstreits im 8. und 9. Jahrhundert erklärt werden kann. De Boer äußert seine Meinung, daß einer der wichtigsten Gründe für das immer wieder Aufflackern des Bilderstreits in der Gegenüberstellung von zwei verschiedenen eschatologischen Konzeptionen, zwischen denen keine Kompromißlösung möglich war, zu suchen sei. Es ist bestimmt ein Verdienst des Autors, daß er diese, bisher wenig beachtete, Tatsache ins Licht gerückt hat.

Für seine Meinung sprechen die von ihm zitierten Stellen aus den Schriften des Johannes von Damaskus, des Theodoros Studites und auch das Synodikon von 843. Stark betont werden in diesen Texten die durch die o i k o n o m i a schon jetzt angefangene neue Wirklichkeit der ganzen Schöpfung, die Durchsichtigkeit der Grenze zwischen dieser Zeit und dem Eschaton, die Möglichkeit der Visio Dei, welche die Merkmale einer Wirklichkeit sind, in die das Eschaton schon eingetreten, aber noch nicht vollständig verwirklicht ist. Die Wichtigkeit dieser Hinweise kann nicht übersehen werden. In der ikonoklastischen Konzeption besteht hingegen, nach der Meinung des Autors, ein großer Abstand zwischen dieser Zeit und dem Eschaton. Das Heil wird zwar nicht unleiblich, sondern doch stark geistig verstanden. Diejenigen, die dem neuen Aeon angehören, sollen alles hinter sich lassen, was dem alten gehört. Daher die Ablehnung von allem, was die Ikonoklasten als heidnische und magische Praktiken in der „Folklore des Christentums" (30) erfahren.

De Boer läßt die Möglichkeit offen, daß bei einer weiteren Untersuchung vielleicht Nuancen und Korrekturen in seiner Schlußfolgerung als notwendig erscheinen werden. Seine Schlußfolgerung grundsätzlich bejahend, meinen wir, daß höchstens von einer leichten Überbetonung die Rede sein kann und äußern den Wunsch, daß er Gelegenheit haben wird, eingehender, als es in einer Antrittsrede möglich ist, diesen besonders interessanten Aspekt des Bilderstreites auszuarbeiten.

Münster Johannes Gerhardus Remmers

Fauser, Winfried: **Der Kommentar des Radulphis Brito zu Buch III De anima.** Radulphi Britonis quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima. – Münster: Aschendorff (1974). VIII, 331 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. NF Bd 12) kart. DM 78.–

Seit langem ist bekannt, daß die philosophischen Fragestellungen und Lehren aus dem sogenannten Mittelalter ein sehr viel reichhaltigeres und differenzierteres Bild bieten, als es durch die einheitliche Etikettierung „mittelalterliche Philosophie" nahegelegt wird. Dieses Blid gewinnt naturgemäß um so deutlichere Konturen, je mehr Texte zugänglich gemacht werden, aus denen ersichtlich wird, wie Denker, die nicht zu den ganz Großen jener Zeit gehören, Traditionen aufgriffen, sich mit ihnen auseinandersetzten und ihre Beiträge zur Entwicklung der Doktrinen und Argumentationen lieferten. Nur auf diese Weise gewinnen wir einen wirklichen Einblick in die Philosophie der Schulen, und wir lernen, den Einfluß den neuere Gedanken ausgeübt haben, richtig einschätzen.

Vf. möchte mit seinem Buch „einen kleinen Beitrag zur Erforschung des philosophischen Bemühens an der Artistenfakultät leisten" (S. III). Er legt einen bisher unbekannten Text, nämlich die Quästionen des Magister Radulphus Brito zum dritten Buch der aristotelischen Schrift „De anima" vor. Gemäß der bewährten Methode, wie sie die Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters befolgen, stellt er diesem Text eine ausführliche historische und philosophische Einleitung voraus.

Durch eine sorgfältige und kritisch wertende Bestandsaufnahme der bisherigen Forschungen gewinnt Vf. eine solide Grundlage für eine neue Biographie des Radulphus Brito. Dieser war Ende des 13. Jahrhunderts Magister der Artistenfakultät an der Universität Paris. Während seine Herkunft und sein Geburtsdatum noch unbekannt sind, steht fest, daß er nach seiner Tätigkeit an der Artistenfakultät Magister der Theologie wird und von 1315–1320 Professor an der Sorbonne ist. Er erhält durch päpstliche Erlasse Pfründen in Le Mans und Beauvais. Sein Todesjahr wiederum liegt trotz einer aus dem 16. Jahrhundert stammenden Nachricht, nach welcher er 1320 gestorben sein soll, nach wie vor im Dunkeln. Den Schwerpunkt seiner literarischen Tätigkeit bildeten offensichtlich philosophische Kommentare: So schrieb er Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles, zur Isagoge des Porphyrius, zu Metaphysik I und II, zur Physik, zu De anima, zur Meteorologie, zum Liber sex principiorum des Gilbertus Porretanus, zu De defferentiis topicis des Boethius und einem Tractatus de modis signifacandi. An theol. Werken sind nur ein Kommentar zu den drei ersten Büchern der Sentenzen, Quaestiones in vesperis und einige Quaestiones de quolibet erhalten. Vf. ergänzt die Angaben P. Glorieuxs über die Schriften und deren erhaltene Exemplare. (Rez. kennt übrigens ein weiteres Exemplar der Qq. zur Physik, und zwar in Paris, Bibl. Nat. fonds lat. 16160, 3ra – 79vb). Nach einer ausführlichen Darstellung der handschriftlichen Überlegung des De anima-Kommentars bespricht der Vf. die literarische Form und die Quellen, die Radulphus Brito benutzt hat. Die anschließende Analyse des Inhalts bezieht sich auf die Erklärungen zum dritten Buch; denn in diesen geht Radulphus Brito auf die besonders wichtigen Probleme ein, vor welche sich die christlichen Denker durch den Aristotelestext gestellt sahen: Die Theorien von der Einheit des Intellekts und von der Funktion des intellectus agens. Daß er sich so ausführlich mit diesen Themen auseinandersetzt, wird vom Vf. zu Recht als Beweis dafür angesehen, daß um 1300 der Streit über die zentralen Thesen des Averroismus keineswegs abgeklungen war. Die vom Autor der Quästionen vertretene Position wird als gemäßigter Aristotelismus „im Sinne des Thomas von Aquin" gekennzeichnet. Kennzeichnend ist auch, daß Radulphus Brito sich nicht der augustinischen Lehre vom intellectus agens anschließt.

Der zweite Teil des Buches enthält die kritische Edition der Quästionen zum Dritten Buch von De anima. Vf. stützt sich vorwiegend auf vier der sieben erhaltenen Handschriften, und dieses Vorgehen ist überzeugend begründet. Der kritische Apparat gibt einen guten Einblick in die Varianten, und er wird ergänzt durch Nachweise der Zitate. Die beiden ersten der insgesamt 28 Quästionen sind in zwei Versionen publiziert, da hier die Abweichungen recht groß sind.

Für die Lehre des Radulphus Brio von der Intellektseele sind vor allem folgende Quästionen von Belang: „Utrum intellectus sit forma substantialis corporis (6)"; „Utrum intellectus sit unus numero vel plurificatus in omnibus hominibus (7)"; „Utrum intellectus agens sit aliqua potentia animae nostrae (13)". „Utrum intellectus noster in hac vita possit cognoscere substantias separatas (24)" Aufmerksamkeit verdienen auch die Erklärung der Verstandeswahrheit (Q. 20: Utrum verum et falsum sint in anima vel in re extra) und die Theorie über die Notwendigkeit Willensstrebens (Q. 28: Utrum, si aliquod bonum offeratur voluntati, voluntas de necessitate feratur in illud). Dem Rez. ist unklar, worauf sich die Hinweise in Q. 28 auf eine folgende Erklärung der Freiheit des Willens beziehen. Merkwürdig erscheint der Begriff „tertius appetitus" (265,68). Verständlich dürfte wohl „terminus appetitus" sein.

Sowohl die vorzügliche Einleitung wie auch die Textedition lassen das Buch eine Lücke in der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie schließen.

Köln Albert Zimmermann

Royón, Elias: **Sacerdocio: ¿Culto o Ministerio? Una reinterpretatión del Concilio de Trento.** – Madrid: eapsa 1976. XV, 439 S. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Ser. I, Estudios 4, Teologia III/2) kart.

Der spanische Jesuit Royón stellt sich die Frage: Besteht zwischen der Aussage des II. Vatikanischen Konzils (Lumen gentium, art. 21, Presbytherorum ordinis, art. 2), daß das Weihepriestertum zuerst Lehr- und Leitungsamt ist, und dem Tridentinum, das im Ordodekret (Sess. XXIII can. 1) dessen Wesen in der potestas consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi bezeichnet, wirklich ein Gegensatz? Es ist die gleiche Frage, die sich Andrew Byrne, El ministerio de la palabra en el Concilio de Trento (Pamplona 1975) stellt und berührt manche Probleme, die von A. Duval, K. Lehmann u. a. erörtert worden sind.

R. geht historisch-systematisch vor, d. h. er gliedert das gesamte Problem systematisch auf und verfolgt dann die einzelnen Themen historisch durch die Konzilsverhandlungen aller drei Tagungen über Meßopfer und Ordo hindurch. Wie in Kap. 1 ausgeführt wird, geht das Konzil von der engen Verbindung zwischen dem sichtbaren Priestertum und dem sichtbaren Opfer aus. Wie Melchior Cano im Dezember 1552 ausführt (40ff), fordert die Existenz des Opfers (Hebr 5,1 u. 8,3) das besondere Priestertum. Dementsprechend geht nicht der im Januar 1552 im Plenum vorgelegte Dekretentwurf über das Weihesakrament, sondern der über das Meßopfer auf diese Relation ein. Der Vorgang wiederholt sich in der Meßopferdebatte der III. Tagungsperiode: uno sin el otro no pueden existir (60). Sowohl der „Augustentwurf" wie der „Septemberentwurf" von 1562 über das Meßopfer setzen die Existenz des neuen, besonderen Priestertums voraus. In den ThK über den Entwurf des Ordodekretes vertreten mehrere Theologen (wohl auch Salmeron 65f) die Ansicht, daß Priestertum und Opfer ex ipsa rei natura voneinander abhängen, ja im Oktoberentwurf, der dem Plenum vorlag, wurde diese „natürliche" Beziehung sogar noch verstärkt: ut unum sine altero con-

stare nullo modo possit (69). Widerspruch dagegen erhoben die Bischöfe von Modena, Senigallia und Terni, so daß der Novemberentwurf die frühere Formel abänderte: Dei voluntate coniuncta sunt, d. h. er beruft sich auf die Offenbarung (72). Die von Kardinal Guise vorgeschlagene Formel ex Dei ordinatione, der in can. 6 die Formel hierarchiam divina ordinatione institutam entspricht, entfacht dann den großen Streit um das Ius divinum des Episkopates (vgl. meine Geschichte des K. von Trient IV/1, 237ff), hier 80ff.

Nach der gleichen Methode wird die Entstehung der Aussagen des Ordodekretes über das „neue Priestertum" (Kap. 2) und dessen Verhältnis zum Allgemeinen Priestertum (Kap. 3) untersucht. Das Konzil geht davon aus, daß die Protestanten durch ihre Lehre von der unidad y unicidad des Opfers Christi ein sichtbares, hierarchisch gegliedertes Priestertum ausschließen (98). Demgegenüber hatten Melchior Cano und Bartolomé Carranza schon während der ThK im Dezember 1551 ausgeführt, daß es auch nach katholischer Auffassung nur ein Priestertum und einen Hohenpriester, Jesus Christus, gebe (102). Der Entwurf des Meßopferdekretes vom 20. Januar 1552 trug jedoch den auch in der Generaldebatte vorgebrachten Gründen kaum Rechnung und war unbefriedigend (114). Erst die Meßopferdebatten im Spätsommer 1562 drangen tiefer ein. Durch Textvergleiche weist R. den Einfluß des späteren Jesuiten Franciscus Torres auf den ‚Septemberentwurf' nach (129f), doch steht wohl hinter ihm der Legat Seripando, der gerade über dieses Thema viel nachgedacht hatte (Jedin, Seripando II, 180ff). Die Hauptfrage bleibt natürlich, welche Stellung das Konzil zum Allgemeinen Priestertum der Getauften einnahm. Sie ist nur „indirekt", nämlich aus den Aussagen über das Weihepriestertum zu erschließen (150). Hinsichtlich der Einheit und Einzigkeit des Priestertums Christi, konstatiert R. 152, besteht zwischen Luther und der katholischen Lehre keine Differenz. Aber schon Sess. VII can. 10 hatte die Lehre verurteilt, daß alle Christen Vollmacht zur Verwaltung des Wortes und aller Sakramente besitzen; der Zusatz „gleiche Vollmacht" [= parem potestatem] war in letzter Stunde gestrichen worden. Die Theologenkongregationen von 1551 bemühten sich um den Nachweis, daß die Getauften non ex aequo sacerdotes seien; Salmeron freilich schwächt das Priestertum der Getauften zu einem donum spirituale ab, das durch den Verlust der heiligmachenden Gnade verloren gehe (181f), während Gropper auf das Selbstopfer der Gläubigen hinweist (183). R. sieht den Unterschied zwischen der katholischen und der lutherischen Auffassung vom Amt darin, daß nach dieser durch die Berufung eine Funktion übertragen wird, durch das katholische Weihepriestertum jedoch eine Vollmacht, die der Geweihte vorher nicht besaß (185).

In den ThK der III. Tagungsperiode über das Weihesakrament faßt man im Anschluß an 1 Petr 2,9 u. Apk 1,6; 5,10 das Priestertum der Getauften als espirituál y interno und sieht den Unterschied zum Weihepriestertum nicht darin, daß dieses die Vollmacht verleiht, die Eucharistie zu vollziehen und Sünden zu vergeben, sondern im existentiellen Bereich: die Weihe schafft eine relación intima y personal con Cristo, aus der sich jene Vollmachten ableiten (198). Wenn im „Oktoberentwurf" und im „Novemberentwurf" des Ordodekretes und in der Generaldebatte das Priestertum der Getauften kaum berücksichtigt ist, so erklärt sich diese an sich befremdende Unterlassung, daß das Konzil sich darauf beschränkt condenar los errores protestantes (202). Die lange Unterbrechung der Verhandlungen über das Ordodekret infolge der großen Konzilskrise (über die in meiner Darstellung IV/1, 410ff berichtet wurde) erklärt, daß das Dekret der Sess. XXXIII die bisher nahezu konstante Zurückweisung der Lehre omnes christianos aeque sacerdotes esse verschwindet und über das Priestertum der Getauften nichts Positives ausgesagt wird (210). Behauptungen (Bravo, Küng), das Konzil habe das Allgemeine Priestertum der Getauften abgelehnt, no responden a la realidad conciliar; das Konzil hat jedoch nicht explicitamente una doctrina al respecto vorgetragen (211).

Die Aussagen über den Priesterdienst werden in Kap. 4 nach der gleichen Methode untersucht. Schon aus dem Prooemium der Ordodoktrin (CT IX 620ff) geht hervor, daß das Konzil keine vollständige Beschreibung der priesterlichen Amtspflichten geben will, sondern nur los elementos necesarios para condenar los errores protestantes acerca del Sacramento del Ordem (269). Das Konzil spricht sensu positivo, non exclusivo, es wollte, wie Fransen (zitiert 274 Anm. 120) gesagt hat, keine vollständige Lehre des Ordo bieten, sondern nur die Position der Reformatoren verurteilen.

Daß in der Tat die Verkündigung des Gotteswortes nicht ausgeschlossen werden sollte, ergibt ein Blick auf die im Kap. 5 zusammengefaßte Debatte über die Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer. Denn hinter dem theologischen Streit um das Ius divinum des Episkopates und dessen Verhältnis zum päpstlichen Primat stand ja die Überzeugung, daß der Bischof Hirt und Lehrer der ihm anvertrauten Gläubigen ist, und daß seine Gegenwart in der Diözese nur zu erreichen sei, wenn die Residenzpflicht als Gebot Gottes, nicht nur als Bestandteil des Kanonischen Rechtes herausgestellt werde. An dieser Stelle kommt die Verkündigung zu ihrem Recht. „Nur wenn wir beide Dokumente [d. h. das Ordo- u. das Residenz-Dekret] studieren, gelangen wir zu einer vollständigen Vision der Lehre des Konzils über Dienst und Vollmacht der Priester" (279). Schon in der ersten, auf Befehl des Papstes abgebrochenen Debatte über die Residenzpflicht im Frühjahr 1562 werden predicar, enseñar y consacrar als Wesensbestandteile des Bischofsamtes herausgearbeitet (304f); es ist doch wohl eine Übertreibung, wenn R. erst dem Votum des Kardinals von Lothringen den Durchbruch der Leitidee des „Guten Hirten" zuschreibt (315f). Daß man nicht nur an die Bischöfe, sondern auch an deren Gehilfen in der Seelsorge gedacht hat, ergibt sich dann aus dem Prooemium des Entwurfs vom 10. Januar 1563; episcopi et alii curam animarum habentes (329). Das in Sess. XXIII verabschiedete Residenzdekret nennt als Priesterdienst die Darbringung des Meßopfers, die Predigt, die Spendung der Sakramente und die Sorge für die Armen. Nicht entscheiden läßt sich nach Ansicht des Vf., ob dieses munus pastorale nur auf die Weihe oder auch auf die Jurisdiktion zurückgehe. Er schließt: No existe una oposición real sino solo aparente entre la doctrina sacerdotal del Concilio de Trento y la del Vaticano II (349).

In Kap. 6 über die Einsetzung des Priestertums blendet R. noch einmal zum Meßopferdekret zurück. Während der Debatte von 1562 hatte eine Gruppe von Konzilsvätern, unter ihnen Seripandos Freund Pantusa, die Ansicht vertreten, Christus habe durch den Auftrag Hoc facite in meam commemorationem das Priestertum eingesetzt. Dieser Ansicht, die dann auch den can. 3 des „Septemberentwurfs" zugrunde lag, widersetzte sich entschieden eine Gruppe von Konzilsvätern um den großen Erzbischof von Granada, Petro Guerrero: Eine so wichtige Entscheidung über das Weihesakrament dürfe nicht beiläufig im Zusammenhang mit dem Meßopferdekret getroffen werden (378ff); erst die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest constituye sacerdotes a los apostolos (385). Dennoch wurde can. 3 ohne weitere Debatte am 7. September 1562 von der Mehrheit approbiert und ging in etwas veränderter Form als can. 2 in das Dekret der Sess. XXII über, dank der Intervention des Legaten Hosius (393ff).

In der Zusammenfassung (409–418) unterstreicht R. noch einmal die Ergebnisse seiner Untersuchung: Es gibt im NT nur *ein* Priestertum, das Hohepriestertum Christi, an dem die geweihten Priester wie alle Getauften teilhaben. Wenn das Konzil in can. 1 des Ordodekretes die Lehre verurteilt, das Priesteramt bestünde nur in der Verkündigung des Evangeliums, so daß Priester, die nicht predigen, nicht Priester seien, will es einen Irrtum zurückweisen, vernachlässigt aber nicht die „Theologie des Wortes", wie sich aus der Debatte über die Residenzpflicht der Bischöfe und Seelsorgspriester ergibt. Wenn man nicht nur in die Aussagen der endgültigen Konzilsdekrete nebeneinanderlegt, sondern aus den Debatten den Aussagewillen des Trienter Konzils heraushört, ergibt sich: Die Aussagen des Vaticanum II sind unstreitig ein Fortschritt gegenüber dem Tridentinum, stehen aber nicht im Gegensatz zu ihm (418).

Ist das Buch R.s eine Harmonisierung der beiden Konzilien à tout prix?

Wenn man nur die endgültigen Texte nebeneinanderlegt, läßt sich leicht ein Gegensatz konstruieren; geht man aber wirklich historisch vor, ändert sich das Bild. R. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. (Beispiele für die kritische Benutzung der Quellen: 69 [Protokolle der III. Tagungsperiode]; 127 [Paleotti zuverlässiger als das Protokoll]; 206 Anm. 179 [Edition der Protokolle durch Ehses]). Manches hätte durch Hinweise auf die Entstehungsgeschichte der beiden in Betracht kommenden Dekrete, wie sie mein Werk bietet, kürzer gefaßt werden können; mit dem Ergebnis stimme ich durchaus überein. Man interpretiert das Trienter Konzil nur dann richtig, wenn man daran festhält, daß es nichts anderes wollte, als das katholische Glaubensgut vom evangelischen abzugrenzen, daß man es mithin überfordert, wenn man von ihm, wie beim Priesteramt, eine runde und abgeschlossene, die Fülle des Mysteriums auslotende Lehre erwartet. Das Trienter Konzil setzte sich ein viel bescheideneres Ziel als das Vaticanum II. Im Vorwort zum abschließenden Band meiner „Geschichte" habe ich geschrieben: „Ich habe nicht den Ehrgeiz gehabt, künftige Spezialuntersuchungen, etwa über so wichtige Texte wie das Meßopferdekret und Tametsi überflüssig zu machen." Das vorliegende Buch ist eine solche.

Bonn Hubert Jedin

Deufel, Konrad: **Kirche und Tradition.** Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S. J. Darstellung und neue Quellen. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. 518 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen, Bd D 6) kart. DM 48.–

Vor der Mitte des 19. Jh.s formierte sich im Zuge einer Repristinierung der gesicherten theologischen Tradition eine Schulrich-

tung, die sich kritisch mit den semirationalistischen Systemen Georg Hermes' und Anton Günthers auseinandersetzte. Etliche und verschiedenartige Untersuchungen charakterisieren diese sogenannte neuscholastische Theologie in Deutschland und das unter ihrem Einfluß in Gang gesetzte Denken als regressiv, uniform und steril. Anstatt die berechtigten Anliegen der „Deutschen Theologie", die wichtige Impulse vom Idealismus empfangen hatte, aufzugreifen, neu zu durchdenken und theologisch fruchtbar zu machen, habe die Neuscholastik wertvolle Neuansätze und Anregungen blockiert. Ängstliche Abwehr und unduldsame Polemik hätten vielfach die auf Einheit und organische Zusammenschau gerichtete Spekulation sowie die universale Offenheit für die unterschiedlichen geistigen Strömungen nicht in Blick kommen lassen.

Führender Kopf der Neuscholastik war zweifelsfrei der am 9. April 1811 zu Dortmund geborene und nach einem arbeitsreichen Leben am 13. Januar 1883 in St. Anton bei Kaltern/Südtirol verstorbene Jesuitenpater Joseph Kleutgen, von Matthias Joseph Scheeben als Thomas redivivus bezeichnet. Kleutgen verteidigte den neuscholastischen Ansatz insbesondere gegen G. Hermes, A. Günther und J. B. Hirscher, gegen den deutschen Idealismus und den Ontologismus. Theologie ist ihm nicht etwa der Versuch, die Offenbarung begrifflich und systematisch zu fassen und darzustellen, sondern sie ist ihm Offenbarung schlechthin. Er intendierte eine Neukonzeption der Dogmatik auf den Grundlagen der Patristik und Scholastik. Wenngleich er die neuzeitlichen geistigen Bewegungen kannte, – einige bescheinigen ihm allerdings eine große Unwissenheit in wichtigen theologischen und philosophischen Fragen seiner Zeit – und er sich anfangs in einer erstaunlichen Offenheit mit ihnen beschäftigte, so drängten ihn diese modernen, vielfach gegen die Kirche und den christlichen Glauben gerichteten Ideen in die Defensive, die eine positive Würdigung und Integrierung verhinderte, so daß er im Hinblick auf die Vorgänge in Deutschland 1875 das herbe Urteil fällte: „Ich will mit diesem Lande der verwirrten und doch so aufgeblasenen Geister nichts mehr zu tun haben."

Vf. will mit vorliegender Arbeit, im Wintersemester 1974/75 vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Inaugural-Dissertation angenommen, am Werk Joseph Kleutgens einen Beitrag leisten zum Verständnis der epochalen Wende von der Theologie der Aufklärungszeit zur Neuscholastik. Gerade an Kleutgen, einem der namhaften Vertreter dieser Wende, der angesichts der tiefgreifenden Erschütterungen des Revolutionsjahres von 1848 sich entschloß, die Theologie und Philosophie der „Vorzeit" gegen den umstürzlerischen Einbruch neuzeitlichen Denkens in die traditionelle Kirchlichkeit und gegen die fundamentale Bedrohung der kirchlichen Autorität rechtfertigend zu verteidigen, werde der innere Zusammenhang zwischen der gesellschaftspolitischen Umbruchssituation und seiner persönlichen theologischen Konzeption, insbesondere im Hinblick auf sein Kirchenverständnis, deutlich erkennbar (16f).

Die Darstellung fußt auf umfangreichem Archivmaterial, so auf einer Reihe maschinengeschriebener Abschriften und handschriftlicher Briefe Kleutgens an verschiedene Personen sowie auf dessen vollständigem Gutachten über Günther. Dadurch ist Vf. in der Lage, das bislang vorhandene Kleutgen-Bild zu vertiefen, zu erweitern und teilweise zu korrigieren. Diese breite Quellenlage ermöglichte beispielsweise die Aufhellung des Sturzes und der Verurteilung Kleutgens wegen formaler Häresie aufgrund seines Verhaltens im Kloster San Ambrogio in Rom durch das Hl. Officium (vgl. S. 56–63).

Vf. gliedert seine Arbeit in zwei Hauptteile, eine Schlußbetrachtung und in einen Quellenanhang. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister schließen das Werk ab. Der erste Hauptteil skizziert das ereignisreiche Leben Kleutgens (20–93). Dabei bemüht sich der Autor nachdrücklich, die kausale Verschränkung von Biographie und theologischen Anliegen deutlich herauszustellen, weil daran klar ablesbar sei, „wie sehr sich programmatische Vorstellungen als beeinflußt, ja sogar abhängig von der persönlichen Entwicklung Kleutgens erweisen" (91). Denn der in allen Lebensphasen wirkmächtige Pessimismus, gelegentlich bis zu einer kaum überbietbaren Angst gesteigert, erklärt, wie Vf. treffend nachweist, warum Kleutgen auf der Suche nach Lebensorientierung in der mittelalterlichen Tradition der Theologie und in der für die Kirche daraus erwachsenen Tradition den entscheidenden Impuls für sein weiteres Leben und das Heilmittel für die Krise der Zeit fand. Dadurch überwandt er die anfängliche Angst vor dem Neuen und die resignative Einstellung gegenüber der Zukunft.

Diese Perspektive ermöglicht folglich einen neuen Zugang zu den Publikationen Kleutgens, die durchweg kirchenpolitisch geprägt sind und oft einen militanten, mitunter sogar einen aggressiven und apodiktischen Charakter tragen. Allerdings bleibt hier kritisch zu fragen, ob es zulässig ist, die Kenntnis der biographischen Entwicklung und Persönlichkeitsstruktur als interpretatorischen Schlüssel so stark zu akzentuieren. Übrigens hat Vf. selbst im folgenden Hauptteil das wechselseitige Bedingungsgefüge von Biographie und theologischer Konzeption kaum reflektiert und miteinander integriert.

Der zweite Hauptteil legt den Ausgangspunkt und Inhalt von Kleutgens kirchlich-theologischem restaurativen Kampfprogramm dar (94–178). Vf. systematisiert Kleutgens Gedankengang in vier Schritten: Eine Situationsanalyse offenbart die Zeitbezogenheit des projektierten Entwurfs. Kirche und Theologie befinden sich in der „apokalyptischen" Gefährdung durch Reformation, Revolution und Aufklärung. Denn der gegenwärtige Protest gegen die Autorität ist Kleutgen zufolge nicht eine Schöpfung der Zeitgenossen, sondern reicht bis auf Martin Luther zurück. Deshalb gründen alle neuzeitlichen Übel in der Reformation (96–103).

Eine entschiedene Abwehr gegen die Gefährdung des liberalistisch-rationalistischen Zeitgeistes, der auch die katholischen Völker zum Opfer fallen, liegt allein in dem „neuen" alten Weg als die Rettung der Kirche durch die Rückbesinnung auf die Vorzeit. Infolgedessen verwirft Kleutgen entschieden die Erneuerungsversuche von Hermes, Hirscher und Günther (103–111). Nur die Scholastik der Vorzeit läßt er als Mittel zur Gegenwartsbewältigung gelten (112–116).

Soll die Kirche in diesen verhängnisvollen, apokalyptischen Zeitumständen siegreich sein, muß ihre Autorität einsichtig und unbezweifelbar begründet werden. Dies geschieht durch die Betonung der Kirche als Kriterium des Glaubens, der schriftlichen und mündlichen Überlieferung als Glaubensquellen, des kirchlichen Lehramtes als Organ der Tradition und der Vervollkommnung kirchlicher Lehren (116–155). Die besondere Position Kleutgens gewinnt schärfere Konturen dadurch, daß Vf. ihn mit J. Perrone vergleicht.

Der vierte Schritt widmet sich Fragen der praktischen Anwendung, nämlich der Wiederherstellung einer stabilen Ordnung innerhalb der Kirche durch die Betonung des römischen Primats und der Scholastik der Vorzeit (155–178).

Die Schlußbetrachtung würdigt kritisch die Leistung Kleutgens (179–196). So läßt nach Vf. sich einerseits nicht bestreiten, daß Kleutgen in relevanten theologischen und philosophischen Fragen seiner Zeit erstaunlich unwissend war, andererseit darf sein ernsthaftes Bemühen nicht zu gering veranschlagt werden, die menschliche Existenz wieder neu auf Gott zu gründen und in ihm ihre Erfüllung zu sehen. Vf. faßt das Ergebnis seiner Analyse mit dem differenzierten Urteil zusammen: „Kleutgen wendet sich restaurativ zum Erbe der Vergangenheit zurück, wohl ohne dem größeren Geist dieser Zeit ganz gerecht zu werden. Er führt einen nach innen und rückwärts gewandten Monolog, nicht aber einen auf seine Zeit hin offenen Dialog. Auf der anderen Seite versucht Kleutgen aber doch auch, angestoßen gerade durch seine Zeit, manches von dem neu ins Bewußtsein zu rufen, was im enthusiastischen Pathos der Aufklärung für Kirche und Theologie verlorengegangen war" (196).

Im Quellenanhang, den es „als integrierenden Bestandteil der gesamten Arbeit" anzusehen gilt (197), läßt Vf. 117 Briefe Kleutgens aus den Jahren 1833 bis 1882 in einer kritischen Edition folgen (202–429). Eine chronologische Synopse der Adressaten gewährt eine rasche Orientierung (430–433). Auf eine abgedruckte Rede zu Allerheiligen 1847, vor Papst Pius IX. vorgetragen (434–436), schließt sich als letztes Dokument das Gutachten Kleutgens für die Indexkongregation über Anton Günther an (437–487).

Vf. hat mit seiner Darstellung einen wertvollen Beitrag zum sachgerechteren und tieferen Verständnis der theologiegeschichtlichen Wirksamkeit und Bedeutung P. Josph Kleutgens geliefert. Der besondere Schwerpunkt liegt auf der Edition der Korrespondenz und des Günther-Gutachtens. Aufgrund der Fülle bislang weitgehend unbekannter Archivalien konnte Vf. wichtige Erkenntnisse zu Person und Werk Kleutgens liefern, vornehmlich neue Einsichten zu dessen Haltung während des Günther-Prozesses beisteuern.

Allerdings bleibt kritisch anzumerken, ob man das Prinzip der Vollständigkeit bei der Edierung der aufgefundenen Dokumente hätte zugrundelegen sollen. Denn nicht alle Briefe besitzen für die Themenstellung vorliegender Arbeit einen relevanten Erkenntniswert. Andererseits hätten manche Archivalien für die Darstellung herangezogen und stärker integrierend ausgewertet werden sollen.

St. Augustin/Bonn Karl Josef Rivinius

Wright, Jonathan R. C.: **„Über den Parteien".** Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XIV, 276 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd 2) Lw. DM 56.–

Die vorliegende Arbeit ist die deutsche Fassung des 1974 erschienenen englischen Werkes ‚Above Parties' (Oxford University

Press 1974), jedoch wesentlich umgearbeitet und erweitert, wobei auch die neueste Literatur einbezogen ist. Die Übersetzung ist kongenial, Anstöße in Bezug auf die Zitate finden sich nicht, allein der Wegfall der Bildunterschriften, der die wenigen Reproduktionen nun zusammenhanglos im Raum stehen läßt (z. B. S. 75), könnte moniert werden.

Es geht dem hervorragend informierten Vf. darum, zu zeigen, daß die Führer der Evangelischen Kirche in Deutschland, vornehmlich der Altpreußischen Union, in der Zwischenkriegszeit der Weimarer Republik eine eigenständige, durchdachte und soweit möglich konsequent verfolgte politische Haltung eingenommen haben, deren Erfolge und Wirkungen noch bis in das Jahr 1933 hinein greifbar sind. Der „Vernunftrepublikanismus", den vor allem Hermann Kapler, der Präsident des Ev. Oberkirchenrates, als Maxime propagierte, ging von der Tatsache aus, daß die Ev. Kirche im Deutschen Reich die Revolution fast unversehrt überstanden und in der Reichsverfassung Freiheiten garantiert erhalten hatte, wie sie ihr vorher unbekannt gewesen waren. Trotz anfänglich gefährlich scheinender Einwirkungen von staatlicher Seite gelang es, 1922 eine (recht konservative) Kirchenverfassung in Preußen durchzusetzen, 1931, parallel zum Konkordat mit der kath. Kirche, den Ev. Kirchenvertrag in Preußen zu erreichen; im Reich war seit 1922 der Ev. Kirchenbund etabliert. Aber auch die innere Annäherung des Protestantismus, der sich vor 1918 fast völlig mit der Monarchie, nachher weitgehend mit der DNVP identifiziert hatte, an die Repbulik und an demokratisches Gedankengut machte Fortschritte, besonders seit Hindenburg 1925 Reichspräsident geworden war und so das Odium der Entstehung der Republik durch Revolution zu weichen begann.

Mit dieser eigenständigen Sicht der Beziehungen von Ev. Kirchenführung und Republik gelang es Vf., erstmals zusammenhängend jenes Bild wesentlich zu modifizieren, das den deutschen Protestantismus zur unentwegten Rechtsopposition rechnete, in den Kirchenführern stramme Monarchisten oder verbohrte Nationalisten sah, die den geeigneten Nährboden für Hitlers Agitation boten. W. leugnet dabei die antidemokratischen Tendenzen nicht, die sich gerade auf dem rechten Flügel des ev. Pressewesens finden (die Bedeutung solcher Zitate methodisch sehr genau untersucht S. 95ff), er übersieht auch nicht, wie viel weiter sich der deutsche Katholizismus mit der Republik eingelassen hatte, und er versucht nicht, den Einbruch der Deutschen Christen in das Kirchenvolk wegzudisputieren. Er kann aber nachweisen, daß die von der Kirchenleitung vertretene Position, über den Parteien zu stehen (Kirchenparteien wie politische Parteien), also auch eine vom Staat unabhängige Stellung einzunehmen, noch in den Auseinandersetzungen des Jahres 1933, selbst bei den DC, den Kurs bestimmte. Erst Kaplers Ausscheiden und der Rücktritt Bodelschwinghs als designierter Reichsbischof gaben den Nationalsozialisten freie Bahn, leiteten aber auch zur Entstehung der Bekennenden Kirche über.

Man wird die Sicht von W., der sich auf die Kirchenleitung beschränkt, als sauber differenzierenden Mittelweg bezeichnen können, vergleicht man sie etwa mit dem Einleitungskapitel bei Kurt Meier (Der Evangelische Kirchenkampf, I, Göttingen 1976), wo kaum Worte über eine eigenständige Haltung der ev. Kirche in der Weimarer Zeit gefunden werden; zwar zielt Meier mehr auf die theologischen Auseinandersetzungen der Kirchenparteien vor 1933, er argumentiert jedoch, anders als W., fast nur aus literarischen Einzelbeispielen heraus und kann daher im Nachweis weit weniger überzeugen. Dagegen sieht W. genau, daß das Problem des Vernunftrepublikanismus darin bestand, daß dieser Überzeugung bei den Kirchenführern keine entsprechende theologische Richtung zur Seite stand. So sah man dann 1930, als der Nationalsozialismus seine ersten großen Erfolge hatte, diese Bewegung als zwar noch mit Fehlern behaftet, aber doch letztlich als die ideale Heimat an, die allein den Weg aus dem „Sumpf" der Demokratie zeigen konnte. Hier wird man fragen müssen, ob nicht in stärkerem Maß, als W. es tut, die negative Haltung auch des Staates, gerade der SPD in Preußen, gegenüber der ev. Kirche hervorzuheben wäre, etwa in der Schulfrage, aber auch in den Auseinandersetzungen um Religiosität und Moral in der Öffentlichkeit: der weitverbreitete Atheismus der Linken gab seinerseits dem Protestantismus wenig Heimatgefühl in der Republik. So war die Schuld zwischen beiden wohl verteilt, wenn ihr Verhältnis nicht zu einem echten Miteinander geworden ist. Für die Erkenntnis und weitere Erforschung dieser Zusammenhänge ist die Studie von W. ein grundlegender und richtungsweisender Beitrag.

Regensburg Walter Ziegler

Die Verhandlungen des 2. Unterausschusses des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die päpstliche Friedensaktion von 1917. Aufzeichnungen und Vernehmungsprotokolle. Bearb. und hrsg. von Wolfgang Steglich. – Wiesbaden: Franz Steiner 1974. XIX, 409 S. brosch. DM 86.–

Vier Jahre nach der Ausgabe der Akten über den Friedensappell Benedikts XV. vom 1. August 1917 legt St. eine ergänzende Edition von hohem zeitgeschichtlichem Interesse vor. Wie man weiß, hat die Weimarer Nationalversammlung am 20. August 1919 beschlossen, durch einen Untersuchungsausschuß die Vorwürfe und Gegenvorwürfe zu klären, die nach der Unterzeichnung des Versailler Vertrags in Deutschland um den Komplex „Dolchstoß" resp. „Friedensverhinderung" die öffentliche Diskussion aufs Äußerste belastet haben. Der Untersuchungsausschuß (mit Unterausschüssen) hat bis Ende der zwanziger Jahre getagt. Er hat viele zeitgeschichtliche Informationen aufgearbeitet, die allerdings von den Zeitgenossen kaum zur Kenntnis genommen worden sind und auch von vielen Historikern seit 1945 sträflich vernachlässigt werden. Ein Erklärungs- (nicht: Entschuldigungs-)grund für diesen Umstand ist die überaus komplizierte Publikationsmethode der 26 damals erschienenen Bände (vorzügliche Übersicht jetzt: W. Baumgart, Quellenkunde zur deutschen Geschichte der Neuzeit von 1500 bis zur Gegenwart. 5,1, Darmstadt 1977, 50–56).

Ein Teil der damaligen Ergebnisse blieb aus Rücksicht auf die Außenpolitik der zwanziger Jahre ungedruckt. Dazu gehören die Protokolle über die Vernehmung der an der Behandlung der päpstlichen Friedensnote beteiligten (oder darüber informierten) Politiker; Beamte und Militärs, die unter Eid zu Fragen der Abgeordneten Aussagen machen mußten (6. Dezember 1921 bis 8. Juni 1922). Es ist äußerst reizvoll, mit unserer heutigen Kenntnis der Akten und Zusammenhänge zu vergleichen, was damals gefragt worden ist – und was nicht. Die Publikation, die allen nötigen wissenschaftlichen Standards voll gerecht wird, eignet sich daher auch für den akademischen Unterricht.

Aussagen finden sich hier von: Bartenwerffer, Bergen, Brockdorff-Rantzau, Haeften, Helfferich, Kühlmann, von der Lancken, Michaelis, Riezler, Romberg, Rosen, Scheidemann, Zimmermann, dazu die Aufzeichnungen und Entwürfe, die zum (publizierten) Protokoll des Untersuchungsausschuß-Ergebnissen (in der „Täglichen Rundschau", 3. September 1922) geführt haben.

Eigens muß darauf hingewiesen werden, daß hinter dem Register, aus dem Titelblatt gar nicht zu ersehen, eine höchst wichtige Abhandlung von St. gedruckt ist: „Die Haltung der britischen Regierung zur päpstlichen Friedensaktion von 1917". Sie kommt in minutiöser Interpretation der vollständig benutzten britischen Akten zu dem Ergebnis, daß nicht nur der Londoner „Zwischenbescheid" vom 21. August (in Rom am 23. übermittelt), sondern auch die späteren britischen Entscheidungen bis Ende September 1917 die Tür nicht zuschlagen, sondern offenhalten wollten, da man erst, wenn Klarheit über die Konzessionsbereitschaft der Zentralmächte gewonnen sei, über die endgültige britische Stellungnahme entscheiden wollte. Infolgedessen war die päpstliche Politik mit ihrem heftigen Drängen auf die deutsche Belgien-Konzession schon richtig orientiert.

Nachzutragen wäre, daß der inzwischen verstorbene Pierre Renouvin 1972 in der Latreille-Festschrift unter erstmaliger Benutzung der französischen Akten die Haltung Frankreichs zum päpstlichen Appell mit interessanten Ergebnissen behandelt hat (Religion et Politique. Les deux guerres mondiales. Histoire de Lyon et du Sud-Est. Mélanges offerts à André Latreille. Lyon [1972] = Coll. du Centre d'histoire du catholicisme. Université de Lyon II. Nr. 10) Seite 287–302).

Bonn-Ippendorf Konrad Repgen

Das Domkapitel zu Münster 1823–1973. Aus Anlaß seines 150jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle „De salute animarum" im Auftrag des Domkapitels hrsg. von Alois Schröer. – Münster: Aschendorff (1976). XXVI, 538 S., 53 Abb. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd 5) Lw. DM 98.–

Während die Domkapitel des ehemaligen preußischen Staates den 150. Jahrestag ihrer Neukonstituierung nach der Säkularisation begehen, wird innerkirchlich die Frage nach Rechtsstellung und Funktion der Domkapitel neben den vom II. Vatikanischen Konzil geschaffenen „Räten" gestellt. Die Diskussion darüber lenkt das Interesse auf die jüngere Geschichte der Domkapitel und ihre Bedeutung für die Bistümer im 19. und 20. Jahrhundert.

Der von Sch. herausgegebene umfangreiche Band über das münsterische Domkapitel bietet in zahlreichen historischen und kanonistischen Einzelarbeiten einen insgesamt vorzüglichen Überblick über die 150jährige Geschichte des 1823 neu organisierten Gremiums.

Friedrich Helmert beschreibt zunächst den Übergang vom alten, adeligen Domkapitel des 18. Jahrhunderts über das napoleonische Domkapitel, das kirchlich keine Anerkennung fand, bis zur Neueinrichtung des Kapitels nach Regelung der Staat-Kirche-Beziehungen in Preußen durch die Bulle „De salute animarum" von 1821. Im Wechsel der Strukturen zeichnet Helmert die unterschiedlich agierenden Personen und Parteien. Reimund Haas schildert die erste Bischofswahl nach der Neuordnung (1825): eine aus den Quellen und der Literatur sorgfältig erstellte Lizentiatsarbeit eines Bochumer Theologen.

Von den folgenden kanonistischen Arbeiten vermittelt der Beitrag von Reinhard Lettmann einen Einblick in die neueste Diskussion um Rechtsstellung und Funktion der Domkapitel: Rat und Senat des Bischofs ist heute der Priesterrat, die interimistische Bistumsleitung soll ein Auxiliarbischof als Diözesanadministrator zusammen mit dem Caput Curiae wahrnehmen. „Gegentand der Überlegungen sind weniger Fragen einer Reform im einzelnen. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen vielmehr die grundsätzlichen Fragen nach der Daseinsberechtigung der Domkapitel überhaupt, nach ihren zukünftigen Aufgaben und nach ihrem Verhältnis zu den vom Konzil neu geschaffenen Beratungsorganen des Bischofs, vor allem zum Priesterrat" (107).

Der wechselvollen Geschichte des Domkapitelsarchivs ist ein fundierter Beitrag von Peter Löffler gewidmet; Paul Pieper schildert die Kunstwerke des Domes im neuen Landesmuseum.

Nicht unproblematisch erscheint für den Historiker die an sich sehr eindrucksvolle Darstellung der seinerzeit hart umstrittenen Neugestaltung des Innenraums des münsterischen Domes nach den Zerstörungen des Krieges: Der Autor, Emil Lengeling, war in den damaligen Auseinandersetzungen „Partei". Er weist in einer einleitenden Anmerkung auf die Begrenztheit seiner Aktenbasis und seines Darstellungszieles hin. Sein Beitrag hält allerdings manches fest, was in anderen Quellen nicht enthalten sein dürfte. Lengeling betont mit Recht: Wer die Chorraumgestaltung in Münster heute sieht, vermutet, daß sie ein Ergebnis der nachkonziliaren Entwicklung ist. Sie war jedoch bereits fast ein Jahrzehnt vor dem Konzil geschaffen worden (155).

Eine Reihe unterschiedlicher Kurzbiographien und biographischer Aufsätze ist bedeutenden Mitgliedern des Domkapitels gewidmet (teilweise mit Quellenanhang), z. B. Bischof Caspar Maximilian Droste zu Vischering (Dietrich Graf von Merveldt), Everhard Illigens (Klaus Wittstadt), Adolf Tibus und Wilhelm Eberhard Schwarz (Alois Schröer).

Die landesgeschichtliche Forschung wird besonders dankbar sein für die sorgfältige Zusammenstellung der biographischen und bibliographischen Daten der münsterischen Domgeistlichkeit 1823–1973 durch Friedrich Helmert, Heinrich Bramkamp und Norbert Humburg. Die Darstellung ist durch 53 Abbildungen auf Tafeln illustriert. Die Benutzung des Bandes für Spezialfragen wird erleichtert durch das von Humburg erarbeitete Gesamtregister, das in solchen Sammelwerken nicht immer enthalten ist.

Der Band stellt einen beachtlichen Beitrag zur Geschichte der deutschen Domkapitel dar, deren Zukunft ungewiß ist.

Köln Norbert Trippen

Problemi attuali di Cristologia. Conferenze della Facoltà teologica Salesiana 1974–1975, a cura di Angelo Amato SDB. – Roma: Libreria Ateneo Salesiano (1975). 158 S. (Biblioteca di Scienze Religiose, 12) kart. Lit. 3.200

In seinem Überblick über die Christologie der Gegenwart unterscheidet B. Mondin verschiedene Richtungen: die existentielle (R. Bultmann, P. Tillich, K. Rahner), die historische (O. Cullmann, W. Pannenberg, J. Moltmann), die „weltliche" (D. Bonhoeffer, J. A. T. Robinson, P. van Buren, P. Schoonenberg), die politische (J. B. Metz, G. Gutiérrez), die eclectische (Chr. Duquoc). Die Klassifizierung ist interessant, aber die Darstellung jedes Autors wegen der beschränkten Seitenzahl notwendigerweise kurz.

Das Exposé der Christologie von Rahner müßte durch den in Zusammenarbeit mit W. Thüsing veröffentlichten Band: „Christologie, exegetisch-systematisch" ergänzt werden. Ebenso zeichnet sich in den letzten Veröffentlichungen von Duquoc eine Entwicklung seines Gedankengangs ab, die in Beziehung zum ersten Band seiner Christologie bereits im zweiten in einer Richtung ausgedrückt ist, die von der traditionellen Lehre abweicht.

P. Grech untersucht die Entwicklung der Christologie im Neuen Testament: Christologie des vor-österlichen Jesus, frühzeitliche Christologie, wie sie sich in der Apostelgeschichte und in den ersten Glaubensbekenntnissen ausprägt, im palästinensischen und dann im hellenistischen Stadium der Christologie.

E. Alberich untersucht die Probleme der Verkündigung Christi in der heutigen Katechese. A. Amato beschreibt die kosmische Christologie des Teilhard de Chardin.

Ch. Moeller betrachtet die ökomenischen Perspektiven der Christologie und behandelt nacheinander Christus als: den Richter, den Befreier, seine Verbindung mit den Menschen, den Verklärten, den Weg zum Vater. Bei den verschiedenen Themen deutet er nicht nur auf die frühere und heutige Theologie hin, sondern bietet interessante Überlegungen in bezug auf die Welt der Literatur.

A. Grillmeier berührt ein Problem von großer Bedeutung in der gegenwärtigen Kontroverse der Christologie: den Sinn der Auffassung von Natur und Person. Er betont den kerygmatischen Gesichtspunkt des Konzils von Chalcedon und zeigt dann die Entwicklungsphasen in der Auffassung von Person vor und nach dem Konzil auf. Als Schlußfolgerung stellt er die Autonomie der menschlichen Existenz Christi heraus.

Rom Jean Galot

Monserrat, Javier: **Existencia, mundanidad, cristianismo.** Introducción filosófico – antropológica a la teología fundamental. – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía „Luis Vives" 1974. XXXIII, 735 S., 1 zusammenfassender Überblick (deutsch) 11 S. Ln ptas. 1000

Monserrat, Javier: **Nuestra Fe.** Introducción al cristianismo. – Madrid: La Editorial Catolica S. A. 1974. 296 S. (Biblioteca de Autores Cristianos) Ln

„Existenz, Weltlichkeit, Christentum. Eine philosophisch-anthropologische Einleitung in die Fundamentaltheologie", will im philosophischen Vorfeld der Fundamentaltheologie eine funktionale Analyse der Logik, der Mathematik, der Linguistik, der Physik, der Sozialanthropologie usw. vornehmen, die auf die Herausarbeitung einer wissenschaftlichen Anthropologie hinzielt. Solche Anthropologie, zur Ebene einer „kosmostrukturalen Anthropologie" erhoben, wird mit den hypothetischen Grundannahmen Theozentrismus oder Weltlichkeit konfrontiert, wobei sich der Gang der Untersuchung auf die moderne Problematik von der Säkularität konzentriert. Die Hegel'sche Komponente dieser Gedankengänge – Vf. Jahrgang 1943, hat 1971 in Madrid über Hegel promoviert und bereitet sich auf eine theologische Promotion in Frankfurt/M. – läßt sich nachspüren beim Versuch, Gottes Schweigen und Abwesenheit ins Positive umschlagen zu lassen: nämlich im Glauben, daß Gott sich willentlich geopfert hat, d. h., er hat seine nicht ablehnbare göttliche Anwesenheit in der Welt aufgegeben und dementsprechend die Möglichkeit eröffnet, vom Menschen in der reinen Weltlichkeit geleugnet zu werden, aber auch um zu konstituieren, was der Mensch selbst im Lauf seines Lebens hat erfahren können, nämlich die weltliche Stellung als Horizont seiner ontologischen Freiheitsfülle, um bis zu dem Wunsch und freie Selbsthingabe an die von Gott evtl. unternommene Befreiung geführt zu werden. Die sich solcher Art angelegter Anthropologie eröffnende Perspektive ist die Selbstaufopferung Gottes, die grundsätzlich als Kenosis-Theologie aufgefangen, bis zur Schwelle des Mysteriums von Tod und Auferstehung hinübergeführt wird. Die apologetische Singularität des Werkes läßt sich – was das Objektkorrelat der neu überdachten Anthropologie angeht – aus der Formulierung ablesen, daß „sólo el cristianismo de siempre" (120) die Antwort auf alle menschliche Bedürfnisse liefern kann. Das an zweiter Stelle angezeigte Werk popularisiert die im Hauptwerk erarbeiteten Gedankengänge und liefert auf S. 263 anhangsweise einige Applikationen dieser Fundamentaltheologie: Sexualethik, Kirche und Staat, Kirche und soziale Gerechtigkeit, Ordensstände innerhalb der Kirche etc.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Scharrer, Siegfried: **Theologische Kritik der Vernunft.** Vorwort von Helmut Thielicke. – Tübingen: Katzmann (1977). 156 S. (Theologische Beiträge, 1) kart. DM 28.–

Das vorliegende Werk – darauf weist auch das Vorwort von Thielicke hin – versucht sich einer doppelten Herausforderung zu stellen: einmal dem verbreiteten Vorurteil, daß Glaube und Rationalität einen Widerspruch bilden, zum andern der Bestreitung der Wissenschaftlichkeit von Theologie durch die empiristische Wissenschaftstheorie. In letzter Instanz liegt jedoch beidem die Annahme zugrunde, daß Glaubenssätze und theologische Aussagen weder Anspruch auf Allgemeingültigkeit noch auf Nachprüfbarkeit erheben können.

Am Modellfall der empirisch-analytischen Wissenschaftstheorie zeigt Sch., daß diese Annahme zu kurz greift, zumindest aber ihre eigenen Voraussetzungen nicht hinreichend reflektiert hat. Dagegen tritt er daher den Nachweis an, daß gerade die ausdrückliche Verpflichtung auf objektive Erkenntnis Intersubjektivität und die Entscheidung des Erkenntnissubjektes als ihre Ermöglichungsbedingungen voraussetzen muß. Dabei expliziert Sch. Intersubjektivität im wesentlichen durch die Grundhaltung wechselseitiger Anerkennung im Vertrauen. Er zeigt, daß konsensschaffendes Vertrauen als die letzte unhintergehbare Basis aller rationalen Erkenntnis unterstellt werden muß.

Im einzelnen durchläuft die Beweisführung Sch.s dabei folgende Phasen: Nach einigen Vorbmerkungen zu Gang, Methode und kritischer Absicht der Arbeit demonstriert Sch. in seinem dritten und größten von zehn Kapiteln (21–84), wie eine argumentativ einfallsreiche theologische Auseinandersetzung mit dem logischen Empirismus und dem kritischen Rationalismus der Popper-Schule auszusehen vermag. Zunächst rekonstruiert er die Geschichte der Selbstaufhebung eines strengen empiristischen Sinnkriteriums (vom Verifikationsprinzip bis zum Prinzip der empirischen Signifikanz beim späten Carnap), um sich dann einer Kritik des immer noch einflußreichen Popperschen Fallibilismus zuzuwenden. Dessen Kernsatz: „Das Unvernünftige ist das Unwiderlegbare" steht und fällt selber mit der Widerlegungsinstanz, den Basissätzen als Statthalter der Erfahrung. (Formal gesehen, handelt es sich um singuläre Existenzsätze.) Sch. insistiert mit guten Gründen auf der Konventionalität dieser Basissätze als spezifischer Form ihrer intersubjektiven Begründungsbasis. Die intersubjektive Anerkennung der Basissätze als Träger der Objektivität ist ihrerseits aber rückgebunden an das metaempirische Vertrauen in die subjektive Entscheidungsevidenz.

Damit hat Sch. den Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation erreicht: Vertrauen als Ermöglichungsgrund von Vernunft.

Auf diesen Punkt zielen seine weiteren meist in aphorismenhafter Kürze vorgetragenen und die unterschiedlichsten Gebiete berührenden Gedankengänge: Bemerkungen zu Hermeneutik und Dialektik in Kapitel 4; Einlassungen zum hebräischen Wahrheitsbegriff in Kapitel 5; eine theologische Explikation des Vertrauensbegriffs in Kapitel 6, 7, 8. Wahrheit als Vertrauen und Wahrheit in Person sind dabei die grundlegenden, jedoch schillernd gebrauchten Wendungen. In Kapitel 9 und 10 geht Sch. dann nochmals auf zwei entscheidende Probleme ein: den reflexiven Übergang von Glaubenssprache in theologische Wissenschaftssprache; die anthropologisch-soziale Dynamik von Wahrheit als Vertrauen und die damit eröffnete neue Perspektive auf das Theorie-Praxis-Verhältnis. Hervorzuheben ist aus diesem Komplex die geschickte Transformation des wissenschaftstheoretischen Problems der Nachprüfbarkeit in das theologische Thema der Nachfolge.

Zwei Punkte fordern jedoch Kritik heraus. Einmal fällt die durchgehende Nichtbeachtung der pragmatischen Sprachtheorie und die in ihr vorgenommene Differenzierung der Geltungsansprüche von Sprechhandlungen nach Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit auf (vgl. Apel, Habermas). Dies hat eine pragmatisch sorglose und semantisch unscharfe Verwendung des Schemas „x – als – y" (Wahrheit als Vertrauen; Wahrheit als Person etc.) zur Folge. Zum andern verführt nicht zuletzt der aphoristische Stil den Autor dazu, oftmals neue Theorien unvermittelt miteinzubeziehen und erreichte Ergebnisse in ihrem Licht neu zu deuten. Bei aller Intelligenz und Assoziationskraft des Autors ist so an einigen Stellen der Eindruck nicht zu vermeiden, daß theologische Themen mit außertheologischen Ergebnissen kurzgeschlossen werden. (So wird z. B. aus dem Vertrauenscharakter der wissenschaftlichen Erkenntnisbasis ohne Umschweife auf den personalen Grund von Existenz und Geschichte abgehoben; S. 115). Diese Kritik tut jedoch den durchweg treffsicheren Beobachtungen und gescheiten Überlegungen des Autors keinen Abbruch.

Fazit: Das Buch von Sch. reiht sich mit seiner eigenwilligen und pointierten Denkweise geschickt in die vor allem durch Pannenberg, Peukert und Sauter in letzter Zeit vorangetriebenen Auseinandersetzung der Theologie mit der analytischen Wissenschaftstheorie ein. Die ebenso verständliche wie spannende Sprache des Werkes erleichtert auch dem theoriespezifisch nicht vorgeprägten Leser den Zutritt zur Auseinandersetzung zwischen Theologie und Wissenschaftstheorie. Die nach vielen Seiten offene Argumentationsweise des Autors ermuntert dazu, sich in diesem weiten Feld einen eigenen Standpunkt zu verschaffen. Jedem, der Freude an streitbarer Wissenschaft hat, kann daher das Buch empfohlen werden.

Münster Kuno Füssel

Heiser, Lothar: **Die Engel im Glauben der Orthodoxie.** – Trier: Paulinus 1976. 290 S., davon 32 Farbtafeln (Sophia. Quellen östlicher Theologie Bd 13). Ln DM 37.80

Es erweckt eher Skepsis als Erwartung, wenn das Vorwort des vorliegenden Werkes behauptet, dieses erfülle „in der heutigen Theologie- und Religionsgeschichte ein bedeutendes Desiderat". Bewahrheiten würde sich solche Skepsis wohl unweigerlich, wenn der Titel „Die Engel im Glauben der Orthodoxie" als Verheißung eines theologischen Traktats über „das Wesen der Engel" verstanden werden müßte. Doch bleibt eine gleichlautende Überschrift dem letzten Kap. (221–271) vorbehalten, während die Kap. I–III (Christus und die Engel, Die Kirche und die Engel, Die Engel bei der Vollendung) eine im wesentlichen christologisch – ekklesiologische Konzeption erkennen lassen, wie sie für einen ernsthaften Beitrag zum Thema aus der Offenbarung und den Quellen der Überlieferung geradezu Voraussetzung sein muß.

Die Einleitung (9–15) weist auf die dogmatische Quellenlage hin und skizziert treffend den Quellenwert der liturgischen und ikonographischen Tradition für Glaube und Frömmigkeit der Orthodoxie. Von den ersten sieben Ökumenischen Konzilien wird kurz erwähnt, daß nur die Lehrentscheidungen des 5. und 7. Konzils, und diese „nur einschlußweise" die Engel betreffen; doch vermißt man eine Analyse dieser Konzilsaussagen und ihres theologischen Ortes, denn eben das Faktum, daß und die Art und Weise, wie „einschlußweise" diese Konzilien auf die Engel Bezug nehmen, könnten Aufschluß für eine theologische Erkenntnislehre zum Thema vermitteln.

Die Darlegungen des 1. Kapitels („Christus und die Engel", 81–142) gehen jeweils von einem Heilsereignis im Leben Jesu aus, für welches das NT den Dienst der Engel bezeugt, und leiten über zum vielfältigen Echo des biblischen Textes in den Schriften der Väter, der Liturgie und der kirchlichen Ikonographie. Der 1. Abschnitt („Haupt der Schöpfung", 81–89) wird eröffnet durch eine kurze Interpretation der christologisch-soteriologischen Aussage von Kol und Eph, bes. Kol 1,16 und 2,15, in welchem Zusammenhang besondere Zustimmung der (in der Anlage des Buches auch einigermaßen durchgehaltene) Satz verdient: „Zwischen Gott und der Kirche gibt es keinen Raum, der das Wirkfeld der Engel in der Weise wäre, daß sich die Kirche erst um ihre Vermittlung bemühen müßte. Christus allein ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen" (82f). Etwas mißverständlich heißt es gleich anschließend jedoch: „Den Engeln dienen bedeutet einem Glied am Leib Christi und nicht dem Haupt selbst dienen". Wird damit eine Deckungsgleichheit der Aussagen von Kol 2,10 („Haupt aller Herrschaft und Gewalt") und 1,18 bzw. 2,19 („Haupt des Leibes, der Kirche") konstruiert; oder gilt der Impetus von Kol 2,18 (Maß allen Engelkultes ist Christus als Haupt der Kirche!)?

Immerhin entspricht die Einteilung des 1. Kapitels (Abschnitt 2–8: Verkündigung, Geburt, Taufe Christi, Kreuzigung, Totenklage und Grablegung, Christi Sieg über das Totenreich und seine Auferstehung, Himmelfahrt) der heilsökonomischen Perspektive, die in den ntl Zeugnissen, wie auch in der Feier der Christusmysterien im Kirchenjahr und in deren ikonographischer Darstellung vorherrscht und die jeder Desintegration der in solchem Kontext erwähnten Engel als eigener Glaubensmomente einen Riegel vorschiebt. Eben diese Perspektive aber könnte als eine in der Liturgie und Ikonographie der byzantinischen Kirche auch traditionsgeschichtlich genauestens belegbare weit schärfer herausgearbeitet werden: vor allem in der Besprechung der ikonographischen Beispiele, die durch 32 ganzseitige, nach eigenen Aufnahmen des Vf. hergestellte Bildtafeln veranschaulicht werden. Denn gerade das 7. Ökumenische Konzil entwickelt aus seiner Theologie der Ikone kanonische Kriterien für die ikonographische Darstellbarkeit und Verkündigungsgemäßheit von Bildthemen und stellt bezeichnenderweise klar, daß Engelikonen nicht als Wesensdarstellungen von Engeln, sondern entsprechend dem heilsgeschichtlichen Offenbarungsprozeß nur als Darstellungen von biblisch bezeugten Engelvisionen oder als solche von Dienstleistungen der Engel am Heilswerk Christi, wie sie in den Evangelien berichtet werden, in Frage kommen. Diese Bildauffassung hat im mittelbyzantinischen Ausschmückungssystem des Kirchenraums strengsten Ausdruck erhalten und beherrscht (trotz einiger Auflösungserscheinungen seit spätbyzantinischer Zeit) auch heute noch im Kirchenraum des byzantinischen Ritus die Darstellungsthematik von Wandmalerei, Ikonostase und portablen Ikonen. – Auch im Zusammenhang des eher zufällig wirkenden Hinweises, daß das Pantokratorbild aus der Himmelfahrtsikone hervorgegangen ist (88), wäre die Schlußfolgerung angebracht, daß mithin die Urintention dieser Bilder in österlicher Verkündigung, nicht

aber in Einsichtnahme in den Aufbau himmlischer Hierarchien (etwa im Sinne von Dionysios Areopagites) besteht.

In Kap. II („Die Kirche und die Engel", 143–199) darf der 2. Abschnitt: „Die Engel bei der Liturgie und bei der Sakramentenspendung" (147–157) als zentral gelten. Ältester Topos einer Bekundung kirchlicher Gemeinschaft mit den Engeln ist ja der kosmos- und aionenumspannende liturgisch-doxologische Lobpreis „in alle Ewigkeit", der sich denn auch seit frühchristlicher Zeit innerhalb des eucharistischen Hochgebetes in dem von Jes 6 den Engeln zugeschriebenen „Sanctus", innerhalb des Morgenlobs in dem nach Lk 2 gleichfalls von Engeln stammenden „Ehre sei Gott in der Höhe" noch besonders konkretisiert. Bezugnahmen auf den himmlischen Charakter der kirchlichen Liturgie und dementsprechend auf das mit den Chören der Engel vereinigende Gotteslob sind denn auch der Chrysostomus- und der Basiliusliturgie in größerer Zahl eigen und werden in Zitaten angeführt. Eine Differenzierung der Aussagen nach liturgischer Ursprünglichkeit erfolgt jedoch ebensowenig wie bei den übrigen Texten der Liturgie; und die jüngst durch den orthodoxen Bischof Georg Wagner (Der Ursprung der Chrysostomusliturgie, LQF 59, Münster 1973) verbreiterte Basis für eine traditionsgeschichtliche Einordnung von Texten der Chrysostomusliturgie bleibt in der einzigen und pauschalen Datierung dieser Liturgie (in Anm. 20, 284) ungenutzt.

In der Besonderheit ihres Ursprungs und ihrer Eigenart sei schließlich noch jene byzantinische Theologie der Askese und Mystik eigens erwähnt, die sich in der Auffassung vom „engelgleichen" Leben der Askese verdichtet und gerade auch in der liturgischen Mönchsdichtung ihren Widerhall gefunden hat. Manches von diesem Gedankengut kommt zum Ausdruck in den Zitaten, die im Abschnitt 3: „Das Leben der Christen – Teilnahme am Leben der Engel" (157–165) gesammelt sind.

Insgesamt vermag das Buch durch eine Fülle von Bild- und Textbeispielen, einen lebendigen (oft kaleidoskopartigen) Einblick in Eigenart und Reichtum orthodoxer Kirchlichkeit zu vermitteln. Aussagen über die Engel durchziehen das Ganze wie ein roter Faden, ohne es glücklicherweise zu einer systematischen „Angelologie" zusammenzuschnüren.

Bochum Hans-Joachim Schulz

Medick, Hans: **Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft.** Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 330 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 5) kart. DM 38.–

Medicks Buch (Phil.-Diss., Erlangen-Nürnberg) befaßt sich mit einem bedeutenden Abschnitt der Entstehungsgeschichte der modernen Sozialwissenschaften. Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith werden untersucht, welchen Beitrag sie für eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft leisten. M. legt dar, daß das Naturzustandstheorem in den politisch-sozialen Theorien des 17. Jh.s (Pufendorf, Locke) ein grundlegend normativ-analytisches Denkmodell ist, das nur „als eine idealtypische, logisch-methodische Abstraktion aus den Grundstrukturen der frühbürgerlichen Markt- und Handelsgesellschaft überhaupt schlüssig zu verstehen ist". (23) Gegenüber dem Naturrecht des 17. Jh.s bedeuten die angloschottischen Sozialwissenschaften des 18. Jh.s (Smith) einen erheblichen Fortschritt: sie sind als sozialwissenschaftliche Aufklärung zu verstehen.

Die Neuzeit hat das Naturzustands-Theorem nicht erfunden. M. verweist auf die Bedeutung der aristotelischen Politik, der stoisch-christlichen Naturrechtstradition und der epikureischen Vertragstheorie. Er konstatiert, daß die traditionellen Bestimmungen des Naturzustands auch im gewandelten Kontext der politischen Theorien der Neuzeit formal von Bedeutung blieben. Hatte Aristoteles den menschlichen Naturzustand als das Abbild der griechischen Polis konstruiert, so hat die stoisch-christliche Tradition nach M. den Naturzustand des Paradieses als den utopischen, außerstaatlichen Zustand der Freiheit und Gleichheit verstanden, und zwar als normativen Idealzustand. Die normative Geltung bezieht sich jedoch nur auf das Naturrecht, nicht jedoch auf die politische Theorie, denn diese laboriert am Stigma des Sündenfalls und der beschränkten Erkenntnisfähigkeit des Menschen.

Die epikureische Tradition ihrerseits ist nicht imstande, allgemein gültige Rechtsnormen und eine allgemein verbindliche politische Theorie zu begründen: Rechtliche und politische Normen sind nur jeweils durch Vertrag herzustellen. Den genannten traditionellen Naturzustandstheorien gegenüber hat die Lehre vom Naturzustand in der politischen Theorie seit Thomas Hobbes eine grundlegend neue Funktion. „In der Vorstellung des staatsfreien Naturzustands ursprünglicher menschlicher Freiheit und rechtlicher Gleichheit thematisiert, problematisiert und theoretisiert die bürgerliche Gesellschaft sich nun selber". (33)

M.s Buch ist bedeutsam für die Diskussion der Probleme im Zusammenhang mit der Menschenrechtsfrage in der Theologie. Eine Rückbesinnung auf eigene – theologische – Traditionen mit aufklärerischer Intention kann durch diese Arbeit angeregt werden. Dies müßte allerdings in Überwindung einer rein ideengeschichtlichen Betrachtung geschehen. Aber vielfach gilt auch in der Theologie, was M. als allgemeines Defizit historischer Forschung konstatiert: „Die Möglichkeit einer reflektierten Aneignung der wissenschaftlichen Tradition, sei es im Sinne der produktiven Anwendung eines historisch brachliegenden Reflexions- und Aufklärungspotentials, sei es im Sinne einer historisch vermittelten Erfolgskontrolle der eigenen systematisch-theoretischen oder forschungspraktischen Intentionen bleibt weitgehend ungenutzt" (114).

M.s Arbeit ist sowohl aufgrund ihrer thematischen als auch ihrer methodischen Anlage für den Theologen lesenswert.

Ahaus/Westf. Claus Urban

Pröpper, Thomas: **Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.** Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavski, Machoveč, Fromm, Ben-Chorin. – Mainz: Grünewald (1976). 148 S. (Grünewald Reihe) kart. DM 18.50

Der Autor will mit seiner Arbeit die nichtchristlichen Jesusdeutungen und die kirchliche Christologie miteinander ins Gespräch bringen.

In einem ersten Teil (Jesus und die Wege des gegenwärtigen Humanismus) referiert P. in Grundzügen einige nichtchristliche Jesusdeutungen. Der zweite Teil (Die kirchliche Jesusdeutung angesichts ihrer Alternativen) soll dann die Eigentümlichkeit der kirchlichen Jesustradition zur Sprache bringen.

Wenn K. Jaspers Jesus auch als maßgeblichen Menschen versteht, der den unbedingten Sinn der menschlichen Existenz geschichtlich wesentlich bestimmt hat, so bleibt seine Jesusdeutung doch am Ende inhaltlich unterbestimmt und beliebig. Diese Sinnbestimmung verbleibt aufgrund der existenzialistischen Prämissen im Horizont der Frage. Daß mit und in Jesus auch eine endgültige Antwort auf die letzten Fragen des Menschen gegeben sein könnte, scheidet für Jaspers aus.

Nach E. Bloch besteht die entscheidende Bedeutung Jesu in Jesu und damit des Menschen Selbsteinsatz in das Geheimnis Gott. In Jesus geschieht wenigstens tendenziell die Entthronung Gottes zugunsten des Menschen.

Die Reflexion über schmerzliche, mit der politischen Tradition des Marxismus verbundene Erfahrungen und ebenfalls die Erfahrung des Dialogs mit christlichen Theologen prägen die Jesusdeutungen von Kolakowski, Gardavsky und Machoveč.

Mit Jesus – so meint L. Kolakowski – sind Werte von universaler Bedeutung unaufgebbar verbunden, die weit über das dogmatische Christentum hinausgehen. Jesus mit seiner Einsicht in das Elend der Zeitlichkeit ist ein Beispiel authentischen Daseins. Es gilt, Jesus für die Kultur zurückzugewinnen. Für V. Gardavsky setzt Jesus die alte jüdische Tradition fort, in der der Mensch sich in seinem geschichtlichen Handeln immer wieder ganz aufs Spiel setzt und in der Gott selbst schließlich zum Sammelpunkt aller menschlichen Möglichkeiten wird. Für diese jüdische Anschauung ist Jesus die „Person gewordene Kurzformel" (46).

Die Jesusdeutung von M. Machoveč (Jesus für Atheisten) ist konsequent atheistisch und humanistisch ausgerichtet. Sie trägt einen starken persönlichen, fast konfessorischen Akzent, insofern der Rückgriff auf Jesus gerade helfen soll, die moralische Unterentwicklung (auch des gegenwärtigen Marxismus) zu überwinden.

E. Fromm legt im eigentlichen Sinne keine Jesusdeutung vor. Er interpretiert die Entstehung des Christusdogmas im Zusammenhang der gesellschaftlichen Entwicklung des Urchristentums und der frühen Kirche. Unter Voraussetzung der materialistischen Geschichtsauffassung und mit den Mitteln der psychoanalytischen Kritik der Religion wird das christologische Dogma als Ideologie und Unterdrückungsfigur entlarvt, wobei die Wirkung Jesu auf die erste Gemeinde und auf die

Entstehung einer Christologie bei diesem Interpretationsansatz unberücksichtigt bleibt.

Ben-Chorin versucht, Jesus möglichst „nahtlos in die jüdische Tradition" (75) einzufügen. Eine doppelte Tendenz liegt seiner gesamten Jesusdeutung zugrunde: „zum einen wird Jesus ins Judentum heimgeholt und sogar zum Gleichnis seines Volkes stilisiert . . ., zugleich wird umgekehrt die jüdische Tradition – im Blick auf die Menschlichkeit Jesu – in ihrer humanistischen Weite erschlossen und die jüdische Existenz als Gleichnis des Menschen betrachtet." (81) Ben-Chorin lehnt jede christologische Deutung Jesu strikt ab. Aber gerade seine eigene jüdische Glaubenshaltung ermöglicht ihm ein sehr intimes und nahes Verständnis Jesu.

Im 2. Teil versucht P. nun, mit Blick auf die Anfragen der nichtchristlichen Jesusdeutungen, die Grundbestimmungen der kirchlichen Christologie zu benennen. Die Verkündigung und das Verhalten des irdischen Jesus und das Zeugnis von seiner Auferweckung müssen als doppelter Ursprung jeder Christologie festgehalten werden. Nur so läßt sich die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus erweisen. Nimmt man die vorgestellten Jesusbilder zusammen, so kommen sie alle in der Feststellung überein, daß durch die Vergöttlichung Jesu seine eigentliche Verkündigung und Bedeutung aus den Augen verloren werde. Deshalb muß es Aufgabe jeder Christologie sein zu zeigen, wie gerade auch mit der christologischen Traditionsbildung gemäß der jeweiligen zeitgeschichtlichen Situation die eigentümliche Botschaft und Bedeutung Jesu gewahrt bleiben sollte. Wenn Gott sich definitiv in Jesus geoffenbart hat, so ist das zugleich die Enthüllung der definitiven Bestimmung des Menschen als Antwort auf die entscheidenden menschlichen Fragen.

P. stellt fest: „Weil aber die Selbsterschließung Gottes als Liebe – sofern er Gott bleiben und der Inhalt seiner Offenbarung Liebe sein soll – nur aus Freiheit geschehen konnte und zugleich, um geschichtliche Wirklichkeit für die Menschen zu werden, der Freiheit eines Menschen bedurfte, der sich durch sie unmittelbar bestimmen ließ und diese Bestimmung in der Geschichte seines Lebens darstellte, und weil dieses Geschehen in seiner Freiheit (d. h. um seines Gehaltes der Liebe Gottes willen formell als Offenbarung) weiterhin anerkannt sein muß, bleibt jede Vergegenwärtigung der Bedeutung Jesu und seiner Wahrheit an ihn selbst als geschichtliche Gestalt und Tatsache gebunden." (110)

Diese wesentliche Feststellung entfaltet P. genauer auf ihre Konsequenzen. Er benutzt dabei zur Feststellung der Bedeutung Jesu in Anlehnung an Rahner den Begriff „Realsymbol" um auch von hier noch einmal zu verdeutlichen, daß Jesus nur um den Preis der Aufhebung der Christologie als Chiffre, Zeichen etc. gedeutet werden kann.

In einem Schlußteil benennt P., neben dem Hinweis auf historische und hermeneutische Fragen bei der Verantwortung des Glaubens, noch die philosophischen Implikationen seines christologischen Ansatzes, und die praktische Relevanz des christlichen Glaubens.

Allein die Tatsache, daß es gegenwärtig eine Fülle von nichtchristlichen, alternativen Jesusdeutungen gibt, muß die Theologie nachdenklich, wenn nicht gar unruhig machen. Für die Ausarbeitung einer Christologie hat P. mit seiner Arbeit einen guten Beitrag geleistet, ist doch eine kritische Wahrnehmung nichtchristlicher Jesusdeutungen auch für die Entfaltung einer dogmatischen und fundamentaltheologischen Christologie unerläßlich.

Für den Fortgang des Gespräches müßte man vielleicht aber doch fragen, ob es sinnvoll ist, von ihrer jeweiligen Herkunftsgeschichte teilweise sehr unterschiedliche Positionen nichtchristlicher Jesusdeutungen unter dem Stichwort „Humanismus" zusammenzufassen und dann natürlich auch entsprechend allgemein eine theologisch christologische Standortbestimmung vorzunehmen, in der selbst wieder die Gefahr besteht, daß Begriffe wie z. B. Freiheit, Geschichte, nur abstrakt, formal geraten. P. christliche Standortbestimmung kann sicher eine bestimmte, theologisch immanente Plausibilität vorweisen. Aber gerade darin ist sie mit Blick auf die nichtchristlichen Gesprächspartner auch problematisch.

So wäre z. B. zu fragen, ob P. trotz häufiger Betonung der Unableitbarkeit der Offenbarung Gottes in Jesus nicht manchmal doch in Gefahr steht, in ein theologisches Notwendigkeitsdenken hineinzugeraten, das meint, wenigstens im nachhinein das „Cur deus homo" aufhellen zu können. Jedenfalls legt sich dieser Eindruck nahe, wenn P. z. B. feststellt, daß Gott als Mitmensch unter uns handeln mußte (vgl. 112), daß er das Leben eines Menschen annehmen mußte (vgl. 121).

In dieser kritischen Bemerkung spielgelt sich aber auch schon das Problem, welcher christologische Ansatz sich im Gespräch mit den nichtchristlichen Jesusdeutungen wirklich bewähren wird. Und dieses Problem sollte noch nicht als befriedigend gelöst vorausgesetzt werden.

Bielefeld Helmuth Rolfes

Beltz, Walter: **Gott und die Götter.** Biblische Mythologie. – (Düsseldorf): Claasen (1977). 382 S. geb. DM 28.–

Der marxistische Philosoph Ernst Bloch hat mit seiner eigenwilligen Bibelauslegung der christlichen Theologie wichtige Anregungen gegeben. Man darf gespannt sein, was ein marxistisch geschulter Historiker über die Bibel zu sagen hat. Er könnte gute Voraussetzungen mitbringen, um die gesellschaftlichen Hintergründe biblischer Literatur aufzuhellen (man vgl. etwa die Arbeiten Klengels zum Alten Vorderen Orient). Ergebnisse einer solchen Forschung können auch dem Christen Altes und Neues Testament verständlicher machen, da diese in weitem Umfang von der Geschichte menschlicher Gemeinschaften geprägt sind.

Ebensowenig wie Bloch meint B., die Bibel als Einheit versehen zu können. Bloch sieht in ihr zwei gegensätzliche Weltdeutungen: Überdeckt durch eine Tradition, die vom Menschen gehorsame Anerkennung einer guten Schöpfung verlange, sei eine aufrührerische Überlieferung, die den Menschen lehre, in einer üblen Welt auf die eigene Kraft zu hoffen. Für B. dagegen besteht die Bibel aus einer großen – von ihm nie genau bestimmten – Anzahl disparater Teile, die von ganz verschiedenen Göttern sprechen. Die allgemein anerkannte Grunderkenntnis moderner Bibelexegese, daß aus der Bibel viele Stimmen sprechen, ist hier überspitzt. Nur die Behauptung, daß es sich überall um denselben Gott handelt, halte die Bibel zusammen. B. übersieht, daß die biblischen Überlieferungsströme vielfach miteinander im Zusammenhang stehen und aufeinander Bezug nehmen.

Entsprechend der These von der Zersplitterung der Bibel wählt B. einzelne Fragmente aus den biblischen Büchern, um sie nachzuerzählen und neu zu ordnen. Bemerkenswert ist sein Ordnungsschema; wie ältere neuscholastische Dogmatiken beginnt auch der marxistische Historiker mit Gott und der Schöpfung und endet mit der Lehre von den letzten Dingen. Moderne christliche Theologen dagegen mühen sich um eine „heilsgeschichtliche Dogmatik" (Mysterium Salutis, hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer 1965ff) sie stellen sich seit G. von Rads bahnbrechender „Theologie des AT" (1957) der Frage, wieweit Heilsgeschichte und Überlieferungsgeschichte in Zusammenhang zu bringen sind. Mag B. auch die einzelnen Fragmente jeweils verschiedenen Quellenschriften und Gesellschaftsschichten zuordnen, durch das nach inhaltlichen Gesichtspunkten logisch aufgebaut Ordnungsschema, dem er sie unterwirft, vermittelt er seinem Leser ein falsches Bild von der religiösen Vorstellungswelt Israels. Das Bild des Schöpfergottes z. B. steht bei B. am Anfang, in der Vorstellungswelt Israels dagegen kam es erst spät zu Bedeutung und erst innerhalb einer langen Geschichte immer neuer Auslegungen des Bildes vom rettenden Gott.

B. nennt sein Buch „Biblische Mythologie". Er will die Verwandtschaft biblischer Vorstellungen mit den Bildern nachweisen, durch die altorientalische, griechische, römische Mythen die Welt gedeutet haben. Er findet Übereinstimmungen, nimmt Unterschiede aber nicht zur Kenntnis. Durch diese mangelnde Differenzierung werden Ungenauigkeiten und Fehler gehäuft, wie an der kritischen Betrachtung eines einzigen, beliebig herausgegriffenen Satzes gezeigt werden soll:

Nach Ex 13f, „erscheint" Gott beim Schilfmeerwunder in der Wolken- und Feuersäule; nach B. „vollendet" er durch diese Säule „sein Werk". Ein Phänomen, das am Tag als Wolke, nachts als Feuer zu sehen ist, ließe sich am ehesten noch vulkanisch deuten; B. aber spricht vom „sonnengöttlichen König". Gott erscheint in dieser Wolke; B. aber zieht zum Vergleich den Mythos von Perseus heran, der auf Pegasus reitet, und das Bild von Marduk, der die Rosse anschirrt. Nach B. benutzt Marduk das Sonnenroß, nach dem babylonischen Schöpfungsepos aber (En. el. IV, 52) schirrt er „den Mörder, den Erbarmungslosen, den Zertreter und den Schnellen" an. Perseus fliegt mit Hilfe geflügelter Sandalen, nicht des Pegasus. Ferner meint B., Perseus mit dem in der Wolke erscheinenden Gott dadurch vergleichen zu können, daß er die Rettung

des Perseus in einer „Arche" mit der Rettung des Mose im Binsenkorb zusammenbringt. Doch anders als Mose überquert Perseus schlafend in den Armen seiner Mutter in einer Holzkiste das Meer. In welcher Erzählung von Isis, Osiris und dem Kind Horus er die „mythologische Urform" dieses Konglomerats sehen will, verschweigt er (63).

Wenn B. schon bei Vergleichen von Mythen aus verschiedenen Kulturbereichen nicht zu differenzieren vermag, so verschwimmen für ihn erst recht die Unterschiede zwischen den atl Gattungen und ihrer je unterschiedlichen Art, die Wirklichkeit zu erfassen und wiederzugeben. Ihm genügt das gemeinsame Kennzeichen nichtwissenschaftlicher Sprache und Denkweise, um „auch die ausgesprochen historischen Bücher... samt und sonders zur Gattung der Poesie" zu zählen (34). Ohne Rücksicht auf Form und Aussageabsicht der Texte benutzt B. z. B. die Fabel des Jotam ebenso wie Hymnen, Prophetensprüche oder die Erzählung von der Thronfolge Davids als Bausteine seiner „Mythologie".

Ebenso fragwürdig wie die Methoden, mit denen B. seine „Mythologie" herstellt, erscheint seine Erklärung der ausgewählten Fragmente. Er greift auch hier auf ein der christlichen Bibelexegese vertrautes Anliegen zurück; er will danach fragen, in welchen Formen menschlicher Gesellschaft diese Vorstellungen entstanden und tradiert wurden. Diese Fragestellung ist den biblischen Texten, die zum großen Teil Zeugnisse vom Leben menschlicher Gemeinschaften sind, durchaus angemessen.

Doch B. benutzt auch für die Darstellung gesellschaftlicher Entwicklungen ein vorgefertigtes Schema, das auf die Verhältnisse in Alt-Palästina nicht zutrifft. Er sieht Gegensätze, die aufeinander stoßen: zunächst das Patriarchat, vertreten durch die einwandernden Israeliten, und das Matriarchat, vertreten durch die einheimische Kultur Kanaans; später die Stämmeordnung und den Jerusalemer Zentralismus. In Kanaan bestanden in vorisraelischer Zeit zahlreiche Stadtstaaten; „kanaanäische Stämme", die „eine Stammesmutter, regierende Königin" anerkannten, sind unbekannt. Die eingewanderten Israeliten wehrten sich lange gegen die Staatsbildung, nach Beltz aber erscheinen „zusammen mit dem Patriarchat, als Urfom der Entfremdung, Klassentrennung, Privateigentum, Ausbeutung, Staat." Sprecher der Stämmeordnung gegen den Jerusalemer Zentralismus sollen „Stammespriester" sein, die das AT nicht kennt, aus denen aber nach B. die Propheten hervorgegangen sein sollen, ausdrücklich z. B. auch Amos, den wir als Hirten und als Verkünder des „von Jerusalem aus brüllenden" Gottes kennen.

Eine Auseinandersetzung mit dieser Art marxistischer Bibeldeutung lohnt sich nicht. Die unpräzise Sprechweise des Autors, sein dogmatischer Stil, der für Behauptungen und Vermutungen die Argumente schuldig bleibt, machen dem Leser das Mitdenken schwer, wenn nicht unmöglich. Es ist zu hoffen, daß der Leser des Buches wenigstens die Hinweise B.s auf weiterführende Literatur ernst nimmt, und anhand von Noth, Eißfeldt, Ranke-Graves und Gressmann feststellt, wie wenig der Autor vertraut ist mit weithin anerkannten Forschungsergebnissen.

Freiburg i. Br. Annemarie Ohler

Peters, Tiemo Rainer: **Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers.** Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 224 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung Systematische Beiträge Nr. 18) Sn. DM 25.–

Eine Untersuchung über „Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers" wird man nach allem, was bislang von Bonhoeffer bekannt ist, mit Spannung verfolgen.

P. gliedert seine Überlegungen in drei Schritte: Zunächst geht es in einem ersten Teil, einem „genealogischen Bericht", darum, die Theologie Bonhoeffers unter den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Zeit darzustellen; dabei folgt P. der von verschiedenen Autoren vertretenen Gliederung der Biographie und Theologie Bonhoeffers, indem er Einschnitte um 1933 durch die Machtergreifung und 1944 durch die Zuwendung zum „Danach" ansetzt. Für die erste Phase zeigt P. Bonhoeffers Bemühen zunächst um die christliche Gemeinde als die „Individuum und Gesellschaft versöhnende Mitte" (29 bezüglich SC) und sodann um die reale „politische Dialektik" einer „praxisleitenden Theologie" (32 bezüglich AS). Im Zuge des „Praktischwerdens" dieser Dialektik (33) wird die Ethik vorrangig; doch erst nach einer Phase einer „vorwiegend negativ-pessimistische(n) Sicht" (36 bezüglich der Barcelona-Arbeiten) gelingt die Konzeption einer kirchlich-politischen Ethik im Rahmen einer umfassenden politischen Verantwortung der Kirche (40). Für die folgende Zeit wird die Herausforderung des Nationalsozialismus für die Theologie Bonhoeffers nach 1933 dargestellt und vor allem der Charakter der „Nachfolge" als „zeitkritische Zuspitzung und Radikalisierung" eines Weltverständnisses herausgestellt, so daß die „Nachfolge" eben kein „negative(s) Weltverständnis" und damit ein verengtes Weltverständnis, sondern ganz im Gegenteil gegenwartsbezogene „politische Brisanz" enthält (57); es folgt die Behandlung der verschiedenen Ethik-Ansätze in ihrer Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. In den Reflexionen Bonhoeffers für die Zeit des „Danach" hebt P. die Gestalt und Bedeutung der Kirche für die kommende religionslose Zeit hervor.

Der zweite Teil der Arbeit wendet sich „Denktraditionen und ideenpolitischen Implikationen in den Bedingungszusammenhängen der Theologie Bonhoeffers" zu. Hier kommt die Lutherrezeption Bonhoeffers unter den Aspekten der Zwei-Reiche-Lehre, des extra nos und der Kreuzestheologie zur Sprache; es folgt die Erörterung der Widerspiegelung anti-idealistischer Strömungen im Werk Bonhoeffers, nämlich des Personalismus, vor allem Nietzsches und schließlich des Pragmatismus; abgeschlossen wird dieser Teil durch die Behandlung der kritischen Auseinandersetzung Bonhoeffers mit der liberalen und dialektischen Theologie.

Im kurzen dritten Teil faßt P. das Fazit seiner Untersuchungen zusammen, nämlich die Bemühung Bonhoeffers, fern jeder Trennung von Glaube und Welt die zentrale, nicht-privilegierte Stellung des Glaubens in und im Dienst der mündig gewordenen Welt zu klären. Als Ausblick folgen dann Hinweise auf eine soziologisch-theologische Interdisziplinarität – plädiert doch Bonhoeffer (gegen die Interpretation von J. Matthes) gerade nicht für einen Auszug der Kirche aus der Gesellschaft! –, ferner auf eine theologische Gesellschaftsethik und schließlich auf eine kritische Theologie der säkularisierten Welt, insofern Bonhoeffers Theologie die bleibende Einbindung in die Praxis, in die Gesellschaft verlangt.

Der intendierte Beitrag der Arbeit von P. liegt in der Akzentuierung einer von Anfang an durch alle aktuellen und immer akuteren Anforderungen hindurch zu verfolgenden Bezogenheit von Glaube, Kirche und Theologie auf Zeit und Gesellschaft; deswegen ist nach P. – trotz aller zeitbedingten Begrenzungen – gerade auch die erste Phase der Theologie Bonhoeffers nur im Rahmen der gesellschaftlich-politischen Bedingungen zu verstehen, wie überhaupt Theologie nur in diesem Rahmen betrieben werden darf und von Bonhoeffer zunehmend betrieben worden ist.

Über die bisherige Bonhoeffer-Forschung ist P. vor allem in zwei Punkten hinausgegangen, nämlich

1. in der Wertung der „Nachfolge" als eines Beitrags zu einer wenn auch in verfremdeten Anspielungen implizierten (57) nicht nur in zeitkritischen, sondern damit zugleich auch zeit-, welt- und gesellschaftsbezogenen Konzeption christlichen Glaubens, und
2. in der besonderen Berücksichtigung der Bedeutung Nietzsches für Bonhoeffer.

An die Durchführung der Arbeit lassen sich freilich gravierende Anfragen nicht vermeiden. Zunächst ist zu fragen, ob nicht ein solchermaßen in der These angenommener Gesellschaftsbezug auch explizit schon bereits in den Frühschriften hätte nachgewiesen werden müssen, statt ihn in einer werkimmanenten Interpretation aus der Berücksichtigung zeitgenössischer gesellschaftstheoretischer Aussagen bei Bonhoeffer zu eruieren; denn diese können ja eben die faktischen „gesellschaftlich-politischen Bedingungen" der Theologie Bonhoeffers (18), besonders auch die „Hintergrundsbestimmtheit" Bonhoeffers (12), nicht hinlänglich belegen. Daß es sich hier um eine grundlegende Schwierigkeit handelt, zeigt dann vor allem die Unmöglichkeit, die Christologie-Vorlesung bezüglich ihrer gesellschaftlichen Implikationen darzustellen; auch hier bleibt die Darstellung entgegen der Intention von P. wie frühere, deswegen getadelte Darstellungen werkimmanent (vgl. 47ff), das Fazit demzufolge thetisch (50 vgl. 29, 32, ferner 36).

Schließlich scheint der Nachweis eines durchgängig positiven Weltbezugs des christlichen Glaubens für die „Nachfolge" nicht durchschlagend; denn es wurde ja auch bislang nicht bestritten, daß ein primär negatives Weltverhältnis ein Weltverhältnis ist, nämlich ein primär in der Weise der Negation vollzogenes Weltverhältnis (was ja auch für Kierkegaard nicht in Abrede gestellt wurde). Daß aber darüber hinaus – es sei denn ansatzweise (was auch nicht bestritten wurde) – ein für den Glauben selbst konstitutives positives Weltverhältnis in der „Nachfolge" von Bonhoeffer zum Ausdruck gebracht worden ist, scheint auch P. nicht durchgängig anzunehmen (59f, vgl. 107). Daß die „Nachfolge" mit ihrer „negativen Weltsicht" nicht einer „aszetisch-privatistischen" Verweigerung das Wort redet (58), wird denn auch von P. zu Recht hervorgehoben.

Für die Darlegungen zur Auseinandersetzung Bonhoeffers mit Luther und anti-idealistischen Strömungen hätte man eine

Berücksichtigung der einschlägigen Primärliteratur gewünscht, wie sie für Nietzsche aufgenommen ist.

Zusammenfassend wird man sagen müssen, daß die Interpretation von P. ein sicherlich berechtigtes Ziel verfolgt, nämlich die Theologie Bonhoeffers unter einem qualitativ anderen Aspekt als bisherige Interpretationen nachzugehen; wie schwierig diese Aufgabe ist, „durch eine neue Verbindung von historisch-gesellschaftsbezogener und systematischer Methode die theologischen Anschauungen Bonhoeffers" richtig zu interpretieren (12), zeigt die Aporie des Versuches, die „hermeneutische Beziehung" nicht nur zu den „theoretisch-ideenpolitischen", sondern auch zu den „politisch-zeitgeschichtlichen Voraussetzungen und Implikationen" der Theologie Bonhoeffers (14) von Anfang an zu explizieren.

München Ernst Feil

Bouyer, Louis: **Frau und Kirche.** Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Hans Urs von Balthasar. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1977). 95 S. (Kriterien 42) kart. DM 12.–

Angesichts der Veröffentlichung der Römischen Glaubenskongregation über das Priestertum der Frau dürfte dem Essay L. Bouyers von vornherein großes Interesse sicher sein. In wenigen kleinen Kapiteln erörtert er in ungemein dichter Form so brisante Fragen wie die nach dem Priestertum der Frau, dem Sinn der weiblichen Dienste in der Kirche, Stellung und Aufgabe der Frau in Schöpfung und Heilsgeschichte u. a. m.

Es ist B.s zentrales Anliegen, das Mysterium, Eigenart und Würde der Frau ins rechte Licht zu rücken und von dieser Basis aus einen Beitrag zu leisten zu den genannten aktuellen kirchlichen Fragen. B. geht sein Ziel auf unterschiedliche Weise an. Seine große Sachkenntnis im Bereich der vergleichenden Religionsgeschichte, der ntl Zeitgeschichte und Tradition ermöglicht es ihm, denen den Wind aus den Segeln zu nehmen, die für das Priestertum der Frau Argumente anführen, die durch die Fakten nicht gedeckt sind. So läßt sich z. B. angesichts des z. Z. Jesu im griechisch-römischen Mittelmeerraum verbreiteten weiblichen Priestertums die Meinung nicht halten, Christus und die Apostel hätten nur deshalb ausschließlich Männer zu priesterlichen Amtsträgern bestellt, weil sie den Vorurteilen ihrer Umgebung gegen die Frau erlegen seien.

Es geht B. jedoch um mehr als bloß darum, falsche Argumentationen in der anstehenden Frage aufzudecken. Daß das Christentum, das im Gesamt der Menschheit die wesentliche Ebenbürtigkeit der Frau mit dem Mann am klarsten verkündet, gelebt und verteidigt hat, dennoch 20 Jahrhunderte lang keine Frauen zu Priesterinnen geweiht hat, ist nach B. begründet in einem metaphysisch-theologischen Prinzip (18). Um dies zu erhellen, kreist sein Denken um den Wesensunterschied zwischen Mann und Frau, göttlicher und menschlicher Vaterschaft (38), um die Eigenart von ‚repraesentatio' und um das Geheimnis der von Gott durch Christus erlösten, vollendeten, ihm angetrauten Schöpfung in Gestalt der Frau, Marias und der Kirche insgesamt (23ff).

In spekulativ-theologischer Filigranarbeit deutet B. die Umrisse einer Metaphysik der Geschlechter an. Wenn es dem Manne zukommt, „die Gabe Gottes in der Transzendenz des Gebenden zu repräsentieren, so ist es Sache der Frau, deren Immanenz nicht nur zu repräsentieren, sondern zu verwirklichen, ihr in allen Tiefen unseres geistigen und leiblichen Wesens den Empfang zu bereiten" (56).

B.s Grundaussage ist, „daß im Geschlechtlichen die Frau die volle Ausprägung der dem Geschöpf geschenkten Würde der Zweitursächlichkeit neben, in und durch Gott ist, und daß ihr damit die Rolle der umfassenden Antwort der Welt auf Gott zufällt – wodurch die Rolle des Mannes anstelle ihrer Geschlossenheit eine seltsame offene Doppelpoligkeit erhält, zugleich – als Repräsentant des Schöpfergottes – mehr zu sein als er selbst, und, als bloßer Durchgeber (der insofern nur repräsentiert) auch weniger" (v. Balthasar, 88). Das Urspezifische der Rolle von Mann und Frau begründet nach B. (unter Voraussetzung der inneren Analogie zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung) das Gegenüber und die Verschiedenartigkeit von männlichem Priestertum und kirchlichen Diensten der Frau. Dieses Verhältnis stellt die Frau kirchlich am reinsten als virgo consecrata dar. „Gegenüber dem eigentlichen väterlichen Sakrament des bischöflich-priesterlichen Ordo als der Ausübung der väterlichen Funktion in der Kirche ... (ist) die Weihe der Jungfrau ... das erhabenste Sakramentale. Ist sie doch der verwirklichende Ausdruck jenes opus operantis Ecclesiae, durch das allein das opus operans der Sakramente in den Herzen der Menschen empfangen wird" (62).

Der mit manchen praktischen Anregungen für die Lebensform der virgines consecratae verbundene Hinweis B.s auf die Bedeutung der konziliaren Wiederentdeckung des Status der (nicht nur klösterlich, sondern auch laikal in der Welt lebenden) geweihten Jungfrau ist besonders wichtig. Das Zeugnis der virgo consecrata als empfangende Kirche, ihre ‚présence', die im Unterschied zum männlichen ‚apostolat' und zur männlichen repraesentatio Christi „etwas ganz Weibliches" ist, ist nach B. ein Amt, dessen Unentbehrlichkeit für Kirche und Welt vielleicht nie evidenter war als heute (vgl. 78; 81).

B. spricht auch über das „Amt der Witwe", die Diakonin und den erneuerten Diakonat. Er versteht den Dienst der ständigen Diakone – anders als z. B. die Gemeinsame Synode unseres Landes (s. Beschluß ‚Pastorale Dienste' 4.1) – nicht vom besonderen Amt, sondern vom Laientum her: „Der Diakon ist ... einfach dazu geweiht, regelmäßig jene kirchlichen Funktionen auszuüben, durch die das Amt der Gläubigen, ihr allgemeines Priestertum, mit dem priesterlichen Amt verbunden ist und darin gleichsam seine Nahrung erhält" (64). Von dieser Position aus scheint es nach B. „keine wesentliche Unterscheidung zwischen männlichem und weiblichem Diakonat zu geben, auch wenn die Formen der Ausübung je nach Umständen variieren können. Da beide nur tun, was notfalls jeder Gläubige, Mann oder Frau, verrichten könnte, ist nicht ersichtlich, wo Ansatzpunkte für eine Differenzierung liegen könnten" (65). Die hier angerührten Fragen sind u. E. für das theologische Verständnis des Diakonats so gravierend, daß sie dringend aufgegriffen werden müßten. Die Schwierigkeiten der ständigen Diakone hinsichtlich ihrer innerkirchlichen Position haben ja nicht zuletzt mit den Fragen ihres ekklesiologischen Status zu tun.

B.s Essay, insbesondere sein metaphysischer Ansatz im Blick auf die Frage nach dem Priestertum der Frau, entspricht dem theologisch-kirchlichen Geschmack von heute ganz und gar nicht. Gerade deshalb ist diese auf jeder Seite in die Tiefe lotende kleine Schrift wichtig. Sie ist von H. U. v. Balthasar mit einem Nachwort versehen worden, das die sich erhebende Kritik, mit der B. selbst rechnet, zum großen Teil bereits abfängt. Wenn nun allerdings auch an dieser Stelle einige Kritik geübt wird, so nicht an B.s theologischer Schau auf das Geheimnis ‚Frau und Kirche' und das sich in der Kirche spiegelnde Gegenüber der Urrollen von Mann und Frau. Hier gewinnt die fundamentale katholische Lehre, daß Gnade die menschliche Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt, durchdringt und vollendet, ihre gegenwärtig sicher stärkste Aktualität. Aber gerade darum ist die nicht zu übersehende Einseitigkeit, die dem Beitrag B.s anhaftet, zu bedauern. Warum die für die theologische Erhellung des Problems völlig unnötige Unterbewertung der Rolle des Mannes und Vaters in der Schöpfungsordnung? B. spricht von einer „bloß episodischen, wie zufällig durch den Mann hindurchgehenden Vaterschaft" (27); auf der natürlichen, erst recht auf der übernatürlichen Ebene könne der Mann „immer nur gleichsam stellvertretend Vater sein" (27); das männliche Wesen sei ein polymorph-unstetes „Zwischenwesen" (44) u. ä.

Der Unterbewertung auf der einen entspricht die Überbewertung auf der anderen Seite. Wie kann man, da doch die anstehenden Probleme „die ganze Realität menschlicher Existenz betreffen" (69), sagen, „daß die Menschheit sich nur durch die Frau und in ihr vollendet" (49)? Sie vollendet sich doch wohl durch beide, Mann und Frau, und jeder hat dafür das Seine ganz einzubringen. Erst das verschiedenartig Gleichwertige in seinem wesensnotwendigen ‚Zusammen' macht das Ganze ‚ganz' – wie in der Schöpfungs-, so in der Erlösungsordnung. In dem gesamten Themenkomplex dürfte daher mit Einschränkungen („bloß", „nur", „zufällig", ...) nichts zu klären und theologisch voranzubringen sein. Die verkürzte Sicht bzgl. der Rolle des Mannes hat denn auch Folgen, die sich bis in die Darstellung des Verhältnisses ‚Christus-Kirche' bemerkbar machen.

Balthasars Nachwort (z. T. unter Hinweis auf Äußerungen B.'s an anderer Stelle) leistet echte „Schützenhilfe". Im Hinblick auf die inhaltliche Argumentation sei noch eine andere Frage aufgeworfen. B.s Ansatz ist die im ordo essendi grundgelegte Verschiedenheit von Mann und Frau. Nach B. ist es die spezifische Bestimmung der Frau, die natürliche und übernatürliche Gabe Gottes, das Empfangene in seiner Immanenz zu „verwirklichen". Im Gegensatz dazu sei es die Bestimmung des (priesterlichen) Mannes, den Schöpfergott bzw. Christus zu „repräsentieren". Ist aber mit diesem Gegensatz das wesentlich Unterscheidende getroffen? Ja, handelt es sich überhaupt um einen Gegensatz? Ist nicht auch die Repräsentanz des Mannes bzw. Priesters eine Art empfangender „Verwirklichung" der Gabe Gottes, insofern der (priesterliche) Mann geschenkweise den Geber aller Gaben

in der Weise der „présence" repräsentiert? Und ist nicht umgekehrt auf ihre Weise die Frau und virgo consecrata „Repräsentantin" der empfangenden Menschheit und Kirche? Wie dem auch sei – die theologische Diskussion wird durch B.s Arbeit reich befruchtet und auf das Wesentliche hingelenkt.

Schließlich noch ein Hinweis auf die Sprache. Die unerhörte Dichte macht das Buch z. T. schwer lesbar. Dringend notwendig wäre angesichts des Tempos der Entwicklung und der Brisanz der Fragen jedoch eine theologisch tieflotende und zugleich für einen größeren Leserkreis zugängliche Arbeit. B.s anregende Studie füllt diese Lücke noch nicht.

Belm Barbara Albrecht

Ludwig, Heinrich: **Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung.** Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 205 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge Nr. 20) kart. DM 24.–

Der Christlichen Soziallehre mangelt es an einer Methodik, die sie angesichts der Breite und Weite ihrer thematischen Ansätze und Aussagen als geschlossenes wissenschaftliches System darstellen würde. Ihre theoretischen Bemühungen kreisen seit langem um die Zuordnung ihrer Erkenntnisquellen, der Aussagen der Offenbarung wie der Erkenntnisse eines christlichen Naturrechtsdenkens und auch der Ergebnisse der Sozialwissenschaften, und um die Formen und Bedingungen von kirchlicher Sozialverkündigung, wissenschaftlicher Soziallehre und christlich-sozialer Bewegung. Im übrigen will sie auf dem Boden prinzipieller Erkenntnisse über das Soziale (Sozialprinzipien) praktikable Aussagen über die Gestaltung des sozialen Lebens in seinen mannigfachen Bereichen machen, wo immer es um des Menschen und seiner Rechte willen notwendig erscheint. Ihre Effizienz ist umstritten. Sehen die einen sie in einer „Krise", da ihre Aussagen zu wenig den Erfordernissen der sozialen Wirklichkeit zu entsprechen scheinen, so die anderen in einer „Renaissance", da gerade ihre Aussagen angesichts der Pluralität der sozialen Systeme und sozialen Anschauungen einen hohen Grad von Überzeugungskraft erwarten lassen.

Die vorliegende Untersuchung, die vom Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Münster als Dissertation angenommen und mit dem Preis für das Studienjahr 1974/75 ausgezeichnet wurde, stellt sich die grundlegende Frage der Wirksamkeit der christlichen Soziallehre heute wissenschaftstheoretisch neu. Sie geht nicht von einem vorgegebenen dogmatischen Begriff Kirche und einem sozialphilosophischen Begriff von Gesellschaft aus, um deren Verhältnis prinzipiell zu bestimmen, sondern befragt die Ergebnisse der religionssoziologischen Forschung über Kirche, Religion und Gesellschaft, um von empirischen und theoretischen Voraussetzungen her das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zu bestimmen und damit auch die christliche Soziallehre in einem neuen theoretischen Konzept sehen und verstehen zu können, das der Situation des Menschen in der heutigen Gesellschaft gerecht werden könnte.

Im 1. Teil der Untersuchung: „Säkularisierung und Integration. Entwicklung der Fragestellung in Auseinandersetzung mit religions- und kirchensoziologischen Ansätzen" (16–53) entwickelt Vf. die These, daß Begriff oder Interpretament der Säkularisierung nicht ausreiche, um die Entfremdung von Kirche und Gesellschaft in der neueren Zeit überzeugend zu erklären. Der Säkularisierungsthese liege ein Religionsbegriff der Religionssoziologie zugrunde, der Religion als Integrations- und Rationalisierungsinstrument verstehe. Da die Fragestellung der Religionssoziologie als Teildisziplin der allgemeinen Soziologie nur auf die gesellschaftliche Funktion der Religion gerichtet sei (und sein könnte), könnte unter den Bedingungen der politischen und kulturellen Emanzipation von der kirchlichen Abhängigkeit auch die neuzeitliche Entwicklung im Verhältnis von Kirche, Religion und Gesellschaft nur als Säkularisierung gedeutet werden.

Sehr sorgfältig wird diese These unter gewissenhafter Beachtung der Ergebnisse der klassischen Religionssoziologie bei Max Weber und Emile Durkheim, der neueren religionssoziologischen und auch der kirchensoziologischen Forschung begründet, wobei zugestanden wird, daß auch die kirchensoziologische Fragestellung an der Entstehung der Säkularisierungsthese teilhat, da sie die Frage nach Notwendigkeit und Legitimität des innerkirchlichen Wandels im Rahmen des allgemeinen gesellschaftlichen Wandels nicht gestellt hat und auch nicht angemessen stellen konnte.

Nach dieser Analyse des gegenwärtigen Forschungsstandes geht Vf. im 2. Teil: „Gesellschaftliche Differenzierung und Kohäsion. Entfaltung und Präzisierung der Fragestellung in Auseinandersetzung mit klassischen Gesellschaftstheorien" (54–97) dem Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung genauer nach, um dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft wirklichkeitsgerecht begegnen zu können. Er sieht den Prozeß gekennzeichnet durch „gesellschaftliche Differenzierung" und durch „Kohäsion" als dem notwendigen Korrelat der Differenzierung. Vf. zeigt gesellschaftliche Segmentierung und Differenzierung der Gesellschaft nach Handlungszusammenhängen, sowie Kohäsion als gesellschaftlichen Zusammenhang, bedingt durch bestimmte Formen der Organisation, in den Soziologien von Herbert Spencer, Emile Durkheim und Georg Simmel auf, die zwar sehr unterschiedliche Konzeptionen vortragen, aber den Grundfragen neuzeitlichen gesellschaftlichen Denkens nachgegangen sind und für das Verständnis der differenzierten gesellschaftlichen Entwicklung, der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Komplexität der gesellschaftlichen Gebilde, der Bildung sozialer Rollen, der Solidarität und Kohäsion innerhalb gesellschaftlicher Gebilde wie auch untereinander Erkenntnisse vorgetragen haben, die auch von der heutigen soziologischen Forschung beachtet werden.

Mit dem Rückgriff auf die soziologische Forschung will Vf. nicht „eine konsistente Theorie gesellschaftlicher Entwicklung" aufzeigen, „sondern es sollen Probleme sozial-struktureller Veränderungen dargelegt werden, die für die Situationsbestimmung der Kirche in einer sich verändernden Welt konstitutiv sind" (95). Zwei Probleme werden entscheidend. Einmal die Stellung des Individuums in der gesellschaftlichen Differenzierung mit ihren unterschiedlichen Handlungszusammenhängen und Erwartungen, denen das Individuum jeweils nur partiell entsprechen kann. Weiterhin geht mit dem Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung ein „Zwang zu größerer Abstraktheit und Generalisierung von Normen und Werten" (95f) einher, um den differenzierten Ansprüchen genügen zu können. In diesen gesellschaftlichen Prozeß ist nach Vf. auch die Kirche als Teilsystem der Gesellschaft einbezogen. Nur in Anerkennung dieser Tatsachen wird sie also auch die Frage nach ihrem Verhältnis zur Gesellschaft angemessen thematisieren können.

Diese Thematisierung nimmt Vf. im 3. Teil unter dem Titel: „Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft und die Emigration der Theologie aus dem Naturrecht" (98–166) vor. „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft" (nach J. Matthes) steht als These, der Vf. kritisch nachgeht, da sie zwar der Säkularisierungsthese entspräche, nicht aber der Tatsache der gesellschaftlichen Differenzierung, die eine andere Sicht des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft fordere. Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung besagt nach Vf. nichts, was als Entchristlichung und Entkirchlichung gedeutet werden könnte (100), er besagt aber, daß Kirche ein Teilsystem unter anderen geworden ist. Man müsse zunächst von einer „Emigration der Weltbilder" (103) sprechen, bevor man von einer Emigration der Kirche aus der Gesellschaft spricht, denn es gäbe kein Weltbild mehr, weder ein theologisches, noch sonst ein theoretisches, das als allgemein verbindliches Deutungssystem Geltung beanspruchen könne. Das heißt nicht, daß die Kirche keinen Beitrag mehr für die Gesellschaft zu bieten habe, aber sie hat offensichtlich im gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß die Integrations-, Kohäsions- und Weltbildfunktion verloren, was nicht negativ Emigration der Kirche aus der Gesellschaft bedeute, sondern auch als Befreiung zu einer theologischen Neubesinnung und Neubestimmung ihrer Funktion als Teilsystem in der Gesellschaft angesehen werden müßte (vgl. 106).

Hier setzt Vf. nun mit der sehr interessanten These ein, daß die christlichen Naturrechtslehren als der traditionelle Ort der theologischen Diskussion des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft gegolten haben, heute aber – im Prozeß der Differenzierung – diesen Ort nicht mehr einnehmen können. Vf. spricht daher von einer „Emigration der Theologie aus dem Naturrecht". In anregender Weise wird dem Naturrechtsdenken und seinen Aussagen als theologischem Ort der Thematisierung des Verhältnisses von Kirche und Welt im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung nachgegangen, unter besonderer Berücksichtigung der Lehren des Thomas v. A., der Nominalisten und der spanischen Spätscholastik. Vf. stellt fest, daß die Entwicklung im Sinne der

gesellschaftlichen Differenzierung auch eine Entsprechung in der theologischen Verarbeitung dieses Prozesses in der Naturrechtstheorie gefunden habe. In der spanischen Naturrechtsethik sieht er den Übergang von dem „Lex-aeterna-Naturrecht" des hl. Thomas v. A. zum „Natur der Sache-Naturrecht" und damit von der bisherigen theonomen Basis zu einem autarken Naturrecht (151), vorbereitet durch den Gnadenstreit zwischen Thomisten und Molinisten.

Auf die neuscholastische Rezeption des Naturrechts und die Situation der Kirche im ausgehenden 19. Jahrhundert geht Vf. nur mit Hinweis auf F. X. Kaufmann (Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. In: F. Böckle/E. W. Böckenförde, Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973, 126–164), und auf den Stellenwert des Naturrechtsdenkens in der Soziallehre heute nur mit einem Literaturhinweis in einer Anmerkung ein (158), wobei die wachsende Literatur zum Thema Naturrecht und biblisches Denken wie auch zum Naturrechtsdenken in der evangelischen Sozialethik unbeachtet bleibt. Vf. scheint die ablehnende Haltung gegenüber dem Naturrecht heute als Bestätigung für seine These der Emigration der Theologie aus dem Naturrecht zu werten, obwohl eine differenziertere Sicht sicher mehr theologische Gesichtspunkte erkennen lassen würde, als gemeinhin angenommen, und auch in der Pastoralkonstitution Gaudium et spes des Zweiten Vatikanischen Konzils mehr Naturrechtsdenken enthalten ist, als der bloße Text zu bieten scheint. Der beachtenswerten These hätte man eine überzeugendere Begründung gewünscht, denn aus dem Überblick über die geschichtliche Lehrentwicklung ergibt sich m. E. nur, daß das Naturrechtsdenken sich als anpassungsfähig an die sich ändernden gesellschaftlichen Umstände erwies, ohne sein theologisches Vorzeichen verlieren zu müssen.

Der Gedankengang wird durch den weiteren vertieft, daß die gesellschaftliche Entwicklung „vom Vertrag zur Rolle" gegangen sei. Auf Grund einer gesellschaftlichen Gesamtorientierung konnte das Zusammenleben durch „Vertrag" geregelt werden, in der differenziert gewordenen modernen Gesellschaft nimmt der Mensch „Rollen" ein, um den unterschiedlichen Erwartungen, die an ihn gestellt sind, gerecht zu werden. Als Beispiel dient Vf. die Weiterentwicklung der Naturrechtslehren zu Menschenrechtslehren, die früher auf dem Vertragsdenken basiert hätten, in der Entwicklung der Rechtsauffassung aber heute im Sinn einer „rollenrechtlichen Auffassung" interpretiert würden (vgl. 157ff).

Die Anerkennung dieser Tatbestände im Gefolge der gesellschaftlichen Differenzierung durch Kirche und Theologie, wobei Vf. durchaus auch kritischen Gedanken in der soziologischen Lehrentwicklung Raum gibt, könnten Ansätze zu einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft werden, das nicht mehr unter dem Vorzeichen der „Säkularisierung" stehe, sondern dem der „gesellschaftlichen Differenzierung".

Dieser neuen Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft widmet sich Vf. im 4. Teil seiner Untersuchung: „Die Kirche in der differenzierten Gesellschaft. Perspektiven für eine notwendige Diskussion" (167–193). Zur Diskussion stehen zwei Probleme, die sich als Konsequenzen des geschilderten Differenzierungsprozesses ergeben. Zu einen die „Krise der Ich-Identität" des Subjekts in der komplexen Gesellschaft, zum anderen die „Identitätskrise der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Institutionen". Beide Probleme werden nun der katholischen Soziallehre und der „politischen Theologie" als Themen gestellt. Es geht Vf. um einen neuen Ansatz im christlich-anthropologischen Denken und um einen neuen Ansatz eines gesellschaftlichen Denkens unter Berücksichtigung der aufgewiesenen Entwicklungstendenzen. Da die Soziallehre ihre theologisch-naturrechtlichen Grundlagen verloren habe und unter einem „theologischen Defizit" leide, die „politische Theologie" ihrerseits jedoch die Theologie aus Privatsierungstendenzen herausführe und ihr einen gesellschaftlichen Verstehenshorizont biete, müßten beide in Kommunikation die theologische Reflexion über den gesellschaftlichen Ort und die Funktion der Kirche herbeiführen, um die anstehenden Fragen einer Beantwortung näherzubringen. „Die katholische Soziallehre, die auch als wissenschaftliche Reflexion der katholisch-sozialen Bewegung entstanden ist, muß auf die Problematik der konkreten Existenz in der konkreten Gesellschaft ihr Hauptaugenmerk richten und kann mit Hilfe der ‚politischen Theologie' dies als eminent theologische Arbeit verstehen" (189).

Die Gedankenführung der Untersuchung ist geradlinig und äußerst anregend. Nach ihrem Untertitel will sie „Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion" bieten. Ob eine solche zustandekommen wird? Es ist wohl ein Mehrfaches zu bedenken. Zunächst stellt sich die Frage nach dem Menschenbild. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein „homo sociologicus" vorgestellt wird, mit dem sich Kirche und Theologie nun befassen sollen, auch wenn Vf. kritische Akzente zu setzen weiß und die Ansätze einer gesellschaftsgerechten christlichen Anthropologie sucht. Nach der Absicht des Vf. sollte in der vorliegenden Arbeit versucht werden, „theoretisch abgesicherte Perspektiven für eine notwendige Diskussion anzubieten, die historische und gegenwärtige Problem- und Wissensbestände so strukturieren, daß auf erweiterte Problemlösungen hin diskutiert werden kann" (11f). Das ist sicher mit der Untersuchung erreicht. Dennoch wäre eine Ergänzung der Gedankengänge durch Erkenntnisse der philosophisch-theologischen Anthropologie durchaus wünschenswert gewesen. Hier hätte sich aber wohl auch die Frage gestellt, ob das Anliegen des Naturrechtsdenkens in christlicher Perspektive überholt ist, oder ob nicht gerade gesellschaftliche Differenzierung und Kohäsion eine Neubesinnung auf Aussagen fordert, die dem „natürlichen" Menschsein in gesellschaftlicher Verbundenheit zu entsprechen scheinen. Hätten nicht einige materiale Aussagen das Anliegen der neuen Begegnung von Kirche und Gesellschaft verdeutlichen können? Vf. bietet zwar „Zielvorstellungen einer erwünschten Kommunikation zwischen politischer Theologie und katholischer Soziallehre im Kontext des Verhältnisses von Kirche und Welt" (184), der Weg zu den Zielen liegt aber wohl noch sehr im Dunklen, weil weder die Positionen der christlichen Soziallehre, noch diejenigen der politischen Theologie so klar bestimmt sind oder bestimmt werden, daß ein Dialog über konkrete Fragen beginnen könnte. Vf. ist sich wohl selbst nach dem Tenor seiner Ausführungen, die im Allgemeinen bleiben, dieser Schwierigkeit bewußt. Die Anregung zu einer neuen sozialethischen Diskussion, an der die politische Theologie und die christliche Soziallehre beteiligt sein sollen, muß von der Tatsache ausgehen, daß die Soziallehre selbst verschiedene Entwürfe vorlegt, so ist etwa zu erwähnen die Arbeit von W. Klein, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. München-Paderborn-Wien 1975, in welcher eine Sozialethik auf dem Fundament teilhardschen Denkens begründet wird. Auch wird die naturrechtlich-theologische Soziallehre nicht auf ihre Prinzipienlehre verzichten, sie wird sich vielleicht sogar angesichts der Erkenntnisse des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses genötigt sehen, ihre Strukturprinzipien erneut zu betonen (vgl. etwa die von der Abteilung für Katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum zur Vollendung des 70. Lebensjahres ihres Mitglieds Gustav Ermecke veröffentlichte Sammlung „Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre". Paderborn 1977).

Es wäre zu wünschen, daß es dem Vf. gelingt, die von ihm intendierte Kommunikation zwischen Soziallehre und politischer Theologie nicht nur programmatisch, sondern auch thematisch aufzugreifen. Die vorliegende wissenschaftlich verdienstvolle Untersuchung bietet hierzu den Ausgang, da sie die Aufgabe der christlichen Soziallehre in der heutigen Gesellschaft in einer neuen Dringlichkeit sieht und vorstellt.

München Joachim Giers

Klein, Paul: **Die „kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew.** Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. – Regensburg: Pustet (1976). 269 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie Bd 21) kart. DM 48.–

Die vorliegende Arbeit, gekürzte Dissertation eines Schülers von B. Häring, empfiehlt das Studium eines russischen Philosophen unserer Zeit, zudem eines sich der russisch-rechtgläubigen Kirche zurechnenden Christen als Anstoß für die katholische Moraltheologie.

Der Herausgeber der „Studien...", J. Gründel, meint, daß Kleins Arbeit „eine Auseinandersetzung mit dem Werk des bedeutenden russischen Religionsphilosophen unseres Jahrhunderts" biet und „dessen Bedeutung für die christliche Ethik und Moraltheologie" aufzeige (5–6). B. Häring weist darauf hin, daß „vieles, was N. Berdjajew bereits vor einigen Jahrzehnten schrieb und sagte, ... heute erst in seiner eigentlichen Tragweite erkannt und ernstgenommen" zu werden scheine. „Das dynamische Prinzip der ‚kreativen Freiheit'" N. Berdjajews, das K. in seiner Arbeit untersuche, tradiere und für die eigene „Wahrheitsfindung" empfehle, könne sich für jede Ethik, besonders für eine christliche Ethik und Moraltheologie, „die sich gegenwärtig um eine grundlegende Er-

neuerung bemüht, als sehr fruchtbar erweisen" (7–8). Vf. betont in seiner Einleitung, daß N. Berdjajew der Überzeugung war, mit seinem Konzept der „kreativen Freiheit" ein neues Grundprinzip der Ethik gefunden zu haben. Es sei darum „wohl an der Zeit, daß auch die christliche Ethik bzw. Moraltheologie mit N. Berdjajew in einen ernsthaften Dialog" (14) trete.

Die Auseinandersetzung mit N. Berdjajew wird nicht leicht sein –, sie ist es bisher schon nicht gewesen, wovon viele Äußerungen russisch-rechtgläubiger Theologen wie K. Zajcev, G. Florovskij, V. V. Zen'kovskij, russischer Philosophen und Historiker, etwa eines N. Losskij und G. Fedotov (s. einen Kurzbericht darüber bei N. P. Poltorackij [Hrsg.]: Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka [Das russische religiös-philosophische Denken im 20. Jh.], Pittsburg 1975, S. 198–203), aber auch die Arbeiten über Berdjajew in westlichen Sprachen zeugen.

Ein Hauptpunkt ist dabei die Frage nach der Verträglichkeit der grundlegenden philosophischen Konstruktionen Berdjajews mit der christlich-kirchlichen Lehre und was, wenn man Unverträglichkeit feststellt, von B.s Lehren dann noch in „christliche Philosophie", also auch in eine sich als „christlich" verstehende Ethik, gar Moraltheologie eingebracht werden kann. Es ist gemäß den Intentionen vorliegender Arbeit das Problem, ob B.s Konzept der „kreativen Freiheit" von den es tragenden metaphysischen Spekulationen soweit ablösbar ist, daß es als Ding an und für sich aufgenommen und fruchtbar gemacht werden kann.

Diese Spannung gibt dem Kapitel V des Buches besonderes Interesse und große Bedeutung, wo meine Erwartungen jedoch leider zu kurz kamen.

Vf. versucht im Kapitel I „Das Leben und Denken von N. A. Berdjajew als Einführung in seine philosophische Lehre" (15–16) zu beschreiben, indem er auf den existentiellen Impetus seines Denkens hinweist, auf das es kennzeichnende „Irrationale" und die sich daraus ergebenden „Erkenntnisweisen", die Vf. als „existentielles", „dialektisches", „apopathisches und „eschatologisches" Denken darstellt.

Die Kapitel II, III und IV geben einen Aufriß der Philosophie Berdjajews im Hinblick auf die ethische Problematik. Es ist die Überzeugung des Vf., daß die Grundbegriffe der Philosophie B.s – wie er selbst betont hat – Freiheit, Persönlichkeit und schöpferisches Tun sind, die ihren Gegensatz in der „Objektivation" (Entfremdung) haben, welche als unter irdischen Bedingungen immer wiederkehrende und neu sich zeugende ständig neu zu überwinden sei. Diese Grundbegriffe der Philosophie B.s sind zu klären, bevor ihr Wert für christliche Ethik und Moraltheologie erörtert werden kann.

Kapitel II behandelt „Die Krankheit des Seins, oder: Die Tatsache der Objektivation" (57–101) als „Wesen" und in ihren mannigfaltigen makro- und mikrokosmischen Erscheinungsformen; Kapitel III „Die ‚kreative Freiheit' als Grundvoraussetzung zur Überwindung der Objektivation" (102–146), worin die These B.s vom „Primat der Freiheit vor dem Sein" und ihre spekulative Begründung (das „Ungrund"-Theorem, von J. Böhme und Schelling beeinflußt, jedoch sich von ihren Anschauungen unterscheidend) und „Das Schöpferische als komplementäre Ergänzung der Freiheit" ausführlich erörtert werden.

Kapitel IV stellt „Die eschatologische Überwindung der Objektivation als Triumph der ‚kreativen Freiheit'" (147–195) dar. Hier geht es Vf. darum, „einen letzten, faszinierenden Gedankengang" B.s zu erörtern, nämlich, daß das Reich Gottes „nicht nur erwartet, sondern auch miterschaffen (werde) durch das menschliche Schaffen und ... eine schöpferische Umgestaltung der Welt" sei (147). Es ist der Gedanke Berdjajews vom „achten Schöpfungstag", in dem die Menschheit schon jetzt lebe und in dem durch Taten „kreativer Freiheit" eine bessere Zukunft beginne, bis sie im Reich Gottes als dem verwirklichten Gottmenschentum vollendet werde.

Nach diesem eindrucksvollen Durchgang durch die religiös-philosophischen Grundansichten und Konstruktionen Berdjajews äußert sich Vf. im Kapitel V über „Die Bedeutung der ‚kreativen Freiheit' für eine Reform der christichen Ethik" (196–238), um in diesem den Begriff der „kreativen Freiheit" B.s „mit dem ethischen Handeln aus christlicher Verantwortung, wie es die zeitgenössische Theologie sieht, zu konfrontieren" (197).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (I. Quellenwerke, II. Sekundärliteratur (239–257, 257–265) und ein Namensverzeichnis (267–269) schließen den Band ab.

Die Arbeit K.s ist zunächst ein hervorragender Beitrag zur Kenntnisnahme und Interpretation russischer Philosophie, ihrer Geschichte natürlich, denn Berdjajew (1874–1948) lebt nicht mehr, aber auch ihrer Aktualität. Die „primäre Zielsetzung" des Vf. war ja, „das Hauptanliegen des russischen Existentialisten und Religionsphilosophen in Leben und Werk" (197) sichtbar zu machen. Dem sind vier von fünf Kapiteln der Arbeit gewidmet. Die Kapitel I–IV sind stark beeindruckende Kapitel deswegen, weil Vf. die subjektiven und objektiven Schwierigkeiten, die sich einer Auslegung der Philosophie Berdjajews entgegenstellen, aufgrund einer stupenden Kenntnis des Materials und wegen seines Deutungsansatzes beim Begriff der „kreativen Freiheit" hat überwinden können. Alles ist darum zentriert und in der Tat hat bisher kein Interpret B.s von hier aus den Gesamtzusammenhang seines Denkens darzustellen versucht. Das ist K. voll und ganz gelungen. – Gegenüber dieser Leistung fällt Kapitel V ein wenig ab. Es ist jedoch zuzugeben, daß Vf. mit Kapitel V nur die „sekundäre Zielsetzung" seiner Arbeit, den Vergleich B.s mit modernen moraltheologischen Konzeptionen, abdecken wollte, wobei es sich „eher um einen Denkanstoß" und nicht „um eine umfassende Darlegung" handeln sollte (197). Aber auch dieser Denkanstoß ist überzeugend und nicht nur aus Verwunderung darüber, daß ein Denker vor vielen Jahrzehnten – sicher durch soziale, politische, intellektuelle und spirituelle Konstellationen im vorrevolutionären Rußland mitbedingt – vorwegnehmend Probleme durchdachte und zu lösen versuchte, die heute Theologen und Philosophen (und nicht nur diesen) auf den Nägeln brennen. Die Besonderheit des Anregungspotentials der „Philosophie" Berdjajews, wie vieler anderer bedeutender russischer Denker liegt darin, daß sie ebenso theologisch wie philosophisch ist. Das bringt für ein möglichst adäquates Verständnis Schwierigkeiten mit sich.

Berdjajew wird vom Vf. als „russischer Existentialist und Religionsphilosoph" bezeichnet. Weniger schwierig ist, B. als „Existentialisten" besonderer Prägung darzustellen denn als „Religionsphilosoph". In der Rezension des Buches von R. Gläser über einen anderen russischen Philosophen der Wende vom 19. zum 20. Jh., S. L. Frank, ist dieses Problem kurz von mir skizziert worden (s. ThRv 72 [1976] 6, 504–505). Es war nicht die Intention dieser Denker Rußlands, der Devise „fides quaerens intellectum", sondern eher deren Umkehrung „intellectus quaerens fidem" nachzukommen und so ein originäres Transrationales zu gewinnen, von dem her alle Bereiche des Makro- und Mikrokosmos, Natur und Welt des Menschen zu erhellen, „aufzuklären" (im Doppelsinn des russischen Wortes „prosveščenie" = Aufklärung, rationale Durchleuchtung und Epochenbegriff sowie älter: Taufe, Epiphanie, z. B. als 1. „Aufklärung" Rußlands zum Christentum 988 n. Chr.) wären. – „Religionsphilosophie" ist somit hier nicht als Disziplin der Philosophie zu verstehen, sondern als der offene, spirituelle und rationale Horizont, in dem sich alle Philosophie vollzieht.

Daß das Denken Berdjajews in diesem Zusammenhang „Anstöße" für Theologie und Moraltheologie geben kann, ist offensichtlich. Anstößig sind bestimmte theologische Thesen B.s, die – wie Vf. sagt – „von der Theologie nicht unwidersprochen hingenommen werden können, wie zum Beispiel der Dualismus in seiner Lehre vom Ursprung der Freiheit" (197), – aufzunehmen und zu durchdenken ist seine Konzeption der „kreativen Freiheit", vor deren Hintergrund die „christliche Freiheit" ... „aktiviert und dynamisiert werden" (228–229) sollte.

Vf. hat sich mit seinem Buch um die philosophische Interpretation B.s große Verdienste erworben, aber ebenso um die Theologie, deren ökumenische Bestrebungen bei uns kaum auf die „Orthodoxie" gehen. Wenn auch N. Berdjajew kein Denker ist, dessen Philosophie oder anders: religiös-philosophisches Denken vom streng kirchlich-orthodoxen Standpunkt aus je voll akzeptiert worden ist, so scheint mir doch, daß Vf. mit seinem Werk auch einen weiterführenden Beitrag zu einer zukünftig möglichen ökumenischen Moraltheologie vorgelegt hat.

Münster Wilhelm Goerdt

Scholz, Franz: **Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie.** Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. – München: Don Bosco 1976. 174 S. kart. DM 24.80

Ein sehr lebensnahes Buch: Es geht aus von der viele jüngere und ältere Menschen bedrängenden Erfahrung hinsichtlich ausnahmslos geltender sittlicher Normen, die also niemals eine Ausnahme zulassen. Ein sehr aktuelles Buch: Es behandelt die zentrale Problematik christlichen Lebens mit seinen Normen, wie: Du sollst nicht lügen, nicht morden, nicht abtreiben u. a. in einer das Sittliche nur nach utilitaristischen oder pragmatischen Gesichtspunkten urteilenden Welt. Ein höchst problemati-

sches Buch: Berührt es doch die Fundamente der Moral hinsichtlich der irdisch-geschichtlichen Wertverantwortung und verbindet sich so mit jenen, welche innerhalb des irdisch-horizontalen Lebens statt der Deontologie oder der Fundierung sittlicher Normen in der unausweichlich von Gott vorgegebenen Seinsordnung die Teleologie oder die Fundierung sittlicher Normen innerhalb einer von einem „Wertvorzugsgesetz" her entscheidend zu bestimmenden Wert- oder Zielbestimmung in der jeweiligen Handlung herleiten. Diese teleologische Sichtweise hat vor allem durch die Arbeiten von Jos. Fuchs SJ. und B. Schüller SJ. in den letzten Jahren in der Diskussion eine hervorragende Rolle gespielt. Es geht um die Fragen: Darf man nie und unter keinen Preis lügen, abtreiben, einen Unschuldigen töten usw.? Und um diese Fragen der Teleologisten geht es in einer sehr beachtenswerten Weise auch F. Sch.

Worum geht es also? Was tun, wenn innerweltliche Werte miteinander in Konkurrenz treten, z. B. die Wahrheit sagen und dadurch einem unschuldig Angeklagten schweren Schaden zufügen, aber Lüge den unschuldig Angeklagten befreien könnte; oder sich selbst oder einen anderen Unschuldigen töten, weil sonst noch viele andere getötet würden, z. B. im Krieg; oder das Kind im Mutterleib töten, wenn beide, Mutter und Kind, nicht gerettet werden können? Solchen Problemen, die heute besonders wahrhaft schwer sind, gelten auch die Überlegungen von Sch.

Das 1. Kapitel (13–39) stellt die Frage: „Ist der Anspruch einiger sekundärer Verbotsnormen auf lückenlose Gültigkeit begründet? Der Weg der Moraltheologie (I)". Es ist leider nicht möglich, hier die vielen Gedanken von Sch. kritisch zu würdigen. Die Kritik von Sch. selbst richtet sich gegen die „früheren neuscholastisch orientierten Moraltheologen" (14), denen gegenüber er betont: „Wir stehen mitten im Prozeß einer Neufestsetzung von Grenzen und erleben somit eine Art Normenwandel" (16). Wer ist aber das „Wir" und wer bestimmt diesen „Prozeß", so muß man wohl fragen. Sch. bezieht seine Aussagen auf jene Handlungen, die nur in physischen Begriffen geschrieben werden und doch als SITTLICH abwegig gelte, z. B. direkte Empfängnisverhütung, künstliche Befruchtung, direkter Eingriff in werdendes Leben, um die Mutter – nach Erschöpfung aller Möglichkeiten – zu retten. Solchen Akten haftet nach der herrschenden Lehre eine ‚absolute, innere Schlichtigkeit' an, so daß sie NIEMALS ganz gleich aus welchem Beweggrund und unabhängig von jeder, auch nur der extremsten Situation, erlaubt sein können." Hier liegt offenbar der Grundirrtum von Sch. Er meint: „Die Kernfrage lautet hier: Wie können sich aus Definitionen, die nur physische Momente enthalten, lückenlos gültige sittliche Verbote ergeben? Unbestritten ist, daß alle durch die Prohibitive geschützten physischen, biologischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Werte nach Kräften zu hüten und dem Nächsten zu vermitteln sind. Bestritten wird aber, daß sie das in jedem Fall sind. Wer das vertritt, behauptet damit einschlußweise, daß diese Werte absolute Höchstwerte sind, die niemals einem noch höheren Werte (bzw. der Verhinderung eines noch schrecklicheren Rückwärts) weichen dürften" (17f). Der Irrtum von Sch. beruht darin, daß er diese Handlungen, die mit „physischen Begriffen" umschrieben werden, nicht im vollen Sinne als frei gesetzte Handlungen betrachtet, die zwar mit „physischen Begriffen" umschrieben werden, jedoch im vollen Sinne, weil freigesetzt, auch als sittliche Handlungen betrachtet werden müssen. Die Bezogenheit solcher Handlungen auf den Ur-Imperativ „Sei" und die verschiedenen Grade und Arten jener Beziehung werden von Sch. nicht herausgestellt, sondern die verschiedenen „physischen Handlungen" werden untereinander ohne ausreichende Rücksicht auf auf das Sein und Ziel des Handelnden bedacht und dieser erst nach Vollzug der Werteabwägung einbezogen. In seinem Buch will Sch. „immer nur von den ‚innerlich schlechten Handlungen' dieser dritten Spielart reden. Wer die Möglichkeit der ersten Art innerhalb abwegiger Akte leugnet (z. B. „Unglaube, Verzweiflung, Trägheit, Ablehnung der Gnadeneinladungen", 16), ist Atheist. Wer die zweite Spielart in Frage stellt (z. B. „Mord ist UNGERECHTE Tötung, Diebstahl ist UNGERECHTE Entwendung fremden Eigentums usw.", 16), ist Relativist". „So ist eine erlaubte Lüge begrifflich undenkbar, eine gestattete Falschrede dagegen nicht. Wir haben hier Tautologien vor uns, die notwendig immer gelten" (16). „Wer mit der dritten Unterart Schwierigkeiten hat, ringt innerhalb einer theistischen Konzeption um Überwindung der durch das traditionelle Konzept nicht zu lösenden Lebensprobleme. Er tut das aber auf dem Boden des Christlichen, der Objektivität verpflichteten Realismus" (18). Wir haben diesen Gedanken so eingehend herausgestellt, weil ihn ihnen der Schlüssel zum Verständnis der Ansichten und des Grundirrtums von Sch. gelegen ist. So interessant auch die Unterscheidung zwischen „Abwägungs- und Naturprohibitiven" (20ff) ist, sie hilft wenig, weil das Grundproblem falsch gestellt ist.

Das Beispiel von der sittlichen Erlaubtheit des Schmerzzufügens (22ff.) zieht nicht. Direkte Schmerzzufügung um des Schmerzes willen ist natürlich stets sittlich verwerflich. Indirekt Schmerz zuzulassen ist gemäß den auch von Sch. nicht umgestoßenen traditionellen Regeln über das indirekt Gewollte (vgl. 3. Kapitel: „Wie indirekt ist das indirekt Gewollte?" (61–128) zu beurteilen. Die von Sch. übernommenen Ansichten von F. Böckle, daß die „Normen der Kirche" nur „Entscheidungshilfen" seien, „die zur Entlastung des Einzelnen unentbehrlich sind", aber keine „repressiven Gesetze" seien (22) und die von Sch. ebenfalls übernommene Meinung von J. Fuchs, „Absolutheit einer Norm bedeutet nicht deren Allgemeingültigkeit, sondern deren Objektivität" (23f), können nicht akzeptiert werden. Die Ansicht von J. Fuchs hat der Rezensent in MThZ 1973, 1–2, kritisch besprochen. Dem, was Sch. und andere Teleologisten als Maßstab für die Güterabwägung angeben, so daß das „Wertvorzugsgesetz" zum Zuge kommen kann, fehlt die solide philosophisch-ontologische und theologisch-ontologische Grundlage. Es ist überhaupt überraschend, wie wenig von den Vertretern dieser neuen Moral die philosophische Ontologie und Axiologie und damit eine seinsgegründete Wertlehre sowie die Geschöpflichkeit und Christlichkeit des Menschen und deren sittliche Wert- und Normbedeutung im Lichte kirchlicher Lehre herausgestellt werden.

Die Frage von Sch., „Wie läßt sich im Bereich des Weltethos erweisen, daß eine bestimmte konkrete Handlung (Falschreden, Antikonzeption) niemals, auch nicht im extremsten Sonderfall, die geforderte Ausdrucksform der Liebe sein kann?" (30), beantwortet sich danach, daß ethische Normen sich aus der normativen Definition des Menschen als Gottes Geschöpf herleiten. Ethik ist normative Anthropologie! Wenn Sch. sagte: „Es ist natürlich einfacher, nur das Objekt als ‚Quelle der Moralität' zu berücksichtigen" (32), so stimmt das. Aber das Objekt wird doch nicht in seiner (etwa physischen) Materialität, sondern in seiner transzendentalen Relation zur Person und deren Letztbezug: zu sich selbst vor Gott und den Nächsten gesehen und bewertet. Gut sind die Überlegungen von Sch., welche der Zurückweisung der „utilitaristisch-eudämonistischen Systeme" gelten (32ff).

Das 2. Kapitel (40–60) behandelt „Die Tendenz zur Einengung bzw. Aufhebung der Naturprohibitive. Der Weg der Moraltheologie (II)". Das lange 3. Kapitel (61–126) fragt: „Wie indirekt ist das indirekt Gewollte." Auch hier tritt das pastorale Grund-Anliegen in den Überlegungen von Sch. hervor. „Die tragische Folge, die die ausnahmslose Befolgung von Wesensprohibitiva gelegentlich nach sich zieht, hat pastoral fühlende Seelsorger und Moraltheologen seit langem dazu gebracht, die scharfen Kanten dieses ‚Niemals direkt' auf Umwegen abzuschleifen" (66). Die Ausführungen von Sch. über dieses so wichtige Kapitel (vgl. 59) sind zwar mit das Gründlichste und Verständlichste, was zu dem so schwierigen Problem heute gesagt worden ist. Es bedürfte daher auch einer eingehenden Besprechung, die jedoch leider hier nicht möglich ist. Im ganzen aber können die Überlegungen von Sch. die überkommenen Lehren von dem „indirekt Gewollten" zwar nicht widerlegen, wohl aber deren Vertreter zu klügerer Umsicht anleiten.

Das 4. Kapitel (127–150): „Der von Klassikern der Moraltheologie angedeutete Ausweg" erweist Sch. wieder als einen, der die Nova et Vetera in der Moraltheologie zu verbinden weiß. Als Ergebnis seiner sicher sehr diskussionswürdigen Überlegungen meint Sch. (150), wir hätten aus dem „Schatz unserer theologischen Tradition . . . ein Lösungsmodell für die uns bedrängenden Fragen des Lebens gefunden. Es heißt im Hinblick auf konkrete Anwendungsnormen einfach: ‚notfalls auch direkt aus entsprechendem Grund'." Quod erat demonstrandum, so könnte man sagen. Manche suchen für ihre neue Moral, Thomas von Aquin als Zeugen zu gewinnen. Bei tieferer Einsicht in dessen Lehre glauben wir aber doch, daß das ein untauglicher Versuch ist. Und die vielen guten Thomaskenner sollten bis zur Gegenwart bei Thomas die Grundlagen für die neue Moral verkannt haben? Das ist doch wohl sehr zweifelhaft.

Im 5. Kapitel (151–158) gibt Sch. einen „Rückblick", der in sehr begrüßenswerter Weise seinen Gedankengang offenlegt. Mehr als andere einschlägige Arbeiten zur „neuen Moral" gibt Sch. Einblick in die nicht erst seit heute vorliegenden einschlägigen Probleme der Moraltheologie. Und doch steht hinter seiner Lösung der oben kritisierte Grundfehler. Und steht auch hinter allen Ausführungen von Sch. ein großer moraltheologischer Impetus und pastoraler Helferwille, so doch auch wohl auch seine Vorentscheidung: „Also schloß er messerscharf, daß nicht sein kann, was nicht sei darf." Auf jeden Fall ist Sch. für sein Buch zu danken, und es ist anzunehmen, daß dadurch das Gespräch zwischen Deontologen und Teleologen wesentlich vertieft wird. Für die moraltheologische Diskussion heute muß an die Wahrheit erinnert werden, daß Therapie ohne richtige Diagnose in die Scharlatanerie führt.

Bochum Gustav Ermecke

Craemer-Rügenberg, Ingrid: **Moralsprache und Moralität.** Zu Thesen der sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell. – Freiburg, München: Karl Alber (1975). 198 S. (Praktische Philosophie, Bd 1) kart. DM 29.–

Mit der hier zu besprechenden Schrift werden wir mit einer ethischen Diskussionsweise konfrontiert, die dem überkommenen und dominierenden im christlich-philosophischen und katholisch-

moraltheologischen Raum sehr schwer zugänglich ist und doch von ihr angenommen, wenn auch nicht übernommen werden sollte. C.-R. will in ihrem Buch „Moralsprache und Moralität" zeigen, erstens, daß die Moralität notwendig an moralisches Wissen bzw. moralische Einsicht gebunden ist. Es soll ein letztgültiger Maßstab des moralischen Handelns gefunden werden. Zum Zweiten, daß die sprachphilosophischen Ansätze diesem Anspruch nicht gerecht werden können. Sie bezieht sich nach eigenen Worten besonders auf Hare und seine Kontrahenten aus der Austin-Schule.

Dem stellt C.-R. gegenüber ein „subjektivitätstheoretisches Gegenmodell", bei dessen Ausarbeitung sie sich insbesondere auf H. Wagner und seine Arbeit „Philosophie und Reflexion" (2. Aufl., München-Basel 1967) stützt.

Im ersten Teil der Arbeit bietet sie neben einer vorzüglichen Zusammenfassung der wesentlichen Ansätze in der Geschichte der sprachphilosophisch orientierten Ethik eine zutreffende Darstellung der Ansätze von Austin und Hare (The Language of Morals, Oxford 1952) und darüber hinaus eine Kritik dieser Ansätze, durch die die entscheidenden Mängel offengelegt werden.

So zeigt sie auf, daß bei einem konsequenten Durchdenken der Sprachphilosophie Austins die Ethik als eigenständiger rationaler Bereich menschlichen Denkens beseitigt wird. Austin setzt z. B. für Ethik so bedeutsame Begriffe, wie ‚sollen' in den Bereich der reinen Indikatoren der illokutionären Rolle, entkleidet sie somit der Bedeutung und nimmt ihnen damit jeglichen logischen Status. Damit aber wird Moral und Moralsprache zur bloßen Konvention, die nicht mehr den Kriterien von „wahr und falsch", sondern denen von „glücken und mißglücken" unterworfen sind.

Die Autorin greift demgegenüber auf die Widerlegung dieses Ansatzes durch Hare zurück, wie sie in: The language of Morals formuliert ist.

Hare entwickelt dort die Logik der Praescription und versucht zu zeigen, daß die Moralsprache der präskriptiven Sprache zuzuordnen ist und somit auch deren Logik.

Durch die Bindung der Universalisierbarkeit von Wertwörtern an deren deskriptiven Bestandteil macht Hare nach Ansicht der Autorin den Fehler, den Unterschied zwischen dem Universaliencharakter des Wertprädikates und dem Gebot der Universalisierung zu verkennen. Dies ist ein guter Einwand gegen die Herleitung des Prinzips der Universaliencharakter der Prädikation, die erst nach der Akzeptierung der moralischen Gleichheit aller Personen zum Tragen kommt. Das Prinzip hat eine anthropologische Grundlage und keine sprachliche. Zwar akzeptiert die Autorin das Prinzip der Universalisierung und das der Gleichheit aller Personen, wendet sich aber zu Recht gegen ihre Herleitung aus rein sprachlichen Strukturen, welche eine wirkliche Einsicht in das kategorische Gebotensein nicht erlaubt.

Die Frage ist nun, wie diese Einsicht prinzipiell zustandekommen kann.

Die Autorin wendet sich zu diesem Zweck dem Ansatz Wagners zu, wobei sie sich, wie auch schon im ersten Teil der Arbeit, durch die Treffsicherheit der Zusammenfassung auszeichnet.

Wagners Ansatz beruht darauf, daß a) das Denken ‚absoluter Boden' aller Wahrheit ist, b) dieses Denken eine Doppelnatur hat, indem es sich in den Unterschied setzt zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll.

Indem das Denken einen konkreten Willensakt durch Reflexion mit dem Prinzip der unbedingten Selbstgestaltung vergleicht, legitimiert es die moralische Wertung.

Die hauptsächlichen Einwände der Autorin bestehen darin, daß Wagner mit einem Prämissenüberschuß arbeitet und daß er die Einsicht aus absolutem Denken hervorgehen läßt, welches dem durchschnittlichen moralischen Bewußtsein transzendent und daher unangemessen ist.

Diese Einwände sind allerdings etwas dürftig, da weder der Prämissenüberschuß bewiesen, noch das durchschnittliche moralische Bewußtsein im systematischen Teil der Arbeit wirklich als geeignete Instanz ausgewiesen wird. Interessanter wäre es schon gewesen zu untersuchen, ob und inwieweit nicht die Aufgabe der Selbstvollendung wiederum einen übergeordneten Maßstab braucht, von dem das Bewußtsein sich orientieren kann. Da Wagners Terminologie den Rückbezug auf Fichte nahelegt, sei auf die dort erfolgte Lösung hingewiesen, durch die das Bewußtsein als Abbild des Absoluten seine Vollendung in dem Nachvollzug göttlichen Lebens findet.

Der Lösungsversuch der Autorin beruht darauf, daß als Gegenstand der Untersuchung der durchschnittliche Verstand übrig bleibt, der Ansatz Wagners daraufhin eingeschränkt wird. Den moralischen Habitus, die Fähigkeiten dieses Bewußtseins nennt sie ‚Handlungsbewußtsein'. Darunter versteht sie auch die Fähigkeit zur Identifikation einer Handlung als Handlung des Subjekts durch Produktion von Handlungsüberschriften.

In Anlehnung an Wagner soll der Nachweis geführt werden, daß das Handlungsbewußtsein die Struktur der Selbstvollendung in sich enthält, den die Autorin allerdings nicht a priori führen zu können glaubt.

Diese Anlehnung an Wagner geschieht dadurch, daß das Denken als Tätigkeit mit Tendenz zur Selbstvollendung qualifiziert wird. Dieser Dynamik unterliegt auch das Handlungsbewußtsein. Aus dieser Selbstgesetzlichkeit ergibt sich ein gewisses Normengefüge.

Aus der Reproduzierbarkeit der Handlungsgedanken entsteht die universale Handlungsgemeinschaft, an der alle Handelnden partizipieren. Die Selbstvollendungszüge ergeben Regeln, die die Autorin als moralische Prinzipien bezeichnet, die als System zusammen das universale Gesollte ausmachen.

Die Regeln sind: a) Die Regel der Gleichheit aller Handlungssubjekte, die auf der Anerkennung aller Handelnden als Geistwesen beruht, b) die Praktizierung dieser Anerkennung ist die ‚goldene Regel', c) die Regel der Universalisierung des Handlungsgedankens, wobei die Universalisierung auf die relevanten Gleich- und Ungleichheiten eingeschränkt werden müssen. Es muß gegenüber Hare gerade von den eigenen Neigungen und Interessen abgesehen und die allgemeinsten Merkmale einer Situation herausgearbeitet werden.

Die Arbeit der Autorin ist ein wertvoller Beitrag, aber weit von seinsbegründeter Methode entfernt, besonders von der heutigen Diskussion in der Ethik.

Insbesondere die Diskussion der Regel der Universalisierung, die heute auch im Raume der christlichen Ethik und der Moraltheologie intensiv diskutiert wird, wird über Hare hinausgetrieben in der weitergehenden Ausarbeitung des zu leistenden Abstraktionsgrades, der es erlaubt, einige strittige Fälle der Lösung näher zu bringen. Auch die Ausarbeitung eines Systems sich gegenseitig kontrollierender Regeln läßt einiges erhoffen.

Irreführend ist dagegen die These, daß Moralität vom moralischen Wissen abhängt, da es doch wohl um Letztbegründung von obersten moralischen Prinzipien geht, die Formulierung aber etwas anderes erwarten läßt.

Trotz aller Bemühungen der Autorin kann sie nicht überzeugen, daß diese Regeln ‚natürlicherweise' im Handlungsbewußtsein des durchschnittlichen moralischen Verstandes erzeugt werden, da Zweifel besteht, wie möglicherweise vorhandene Selbstvollendungsstrukturen zu inhaltlichen Regeln führen können, ohne daß man weiß, worin die Vollendung des Selbst besteht.

Die Arbeit von C.-R. ist eine klar gegliederte Arbeit mit einer guten Herausarbeitung der einzelnen Ansätze der Autorin und den immanent auftretenden Schwierigkeiten. Die Kritik Wagners fällt gegenüber der von Austin und Hare deutlich ab. Zu bemängeln ist auch, daß sie auf den Hauptkontrahenten Hares, nämlich Searle (How to drive „ought" from „is", in: The Is/Ought Question [hrsg v. W. D. Hudson], London 1969), kaum eingegangen ist, man also die angekündigte Auseinandersetzung mit der Austin-Schule etwas vermißt.

Ihr eigener Ansatz bringt im Bereich der Regeln eine gute Durchdringung der Problemlage. Die Anknüpfung an das ‚normale sittliche Bewußtsein' kann aber nicht überzeugen; denn auch hier bleibt ohne vorgegebenes Wissen das Ziel der Selbstvollendungsstruktur leer. Entweder wird das Wissen durch die sprachliche Kommunikation übermittelt, dann fällt der Ansatz auf die Ebene der Sprachphilosophie zurück, oder es muß nach einem über die Selbstvollendungstendenz hinausgehender Maßstab gesucht werden, dann ließe sich eine ausführliche Diskussion der Gottesfrage nicht umgehen. Alles in allem ist die vorliegende Arbeit wertvoll und besonders lesenswert, aber schwierig für den, der aus der traditionellen katholischen Moraltheologie und der ihr zugeordneten christlichen Ethik herkommt.

Ergänzend sei hingewiesen auf P. Baumgarten in: Allg. Ztschr. f. Phil. 2 (1976) 63ff.

Bochum Gustav Ermecke

Umstrittenes Lehrfach: Religion. Hrsg. von Adolf Exeler. – Düsseldorf: Patmos (1976) 117 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd 73) kart. DM 12.80

Der Bd enthält die auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vorgetragenen Referate.

Joachim Dikow referiert als Leiter der Schulabteilung der Diözese Münster über „Die Erwartung und der Auftrag der Kirche an den Religionsunterricht". Dikow faßt die Situation der mit dem Unterricht verbundenen Personen in der heutigen Welt und die Möglichkeiten der Schule nüchtern ins Auge, sieht aber keinen Anlaß von der Forderung

abzugehen, daß im Religionsunterricht auch Glaubenszeugnis abgelegt werden müsse, daß dieser Verkündigung mindestens als Möglichkeit ins Auge zu fassen habe und nicht einfach „Propädeutik der religiösen Bildung" leisten könne, um anderen die Vollendung dieser propädeutischen Arbeit anzulasten.

Christoph Link befaßt sich mit „Religionsunterricht im pluralistischen Staat" in einer besonders glaubhaften, sachbezogenen und sympathischen Weise. Einerseits betont Link die Verfassungsgrundlage des Unterrichts und rät davon ab, bei aller Sympathie für ökumenische Bemühungen, diese Grundlage durch interkonfessionelle Experimente zu gefährden, anderseits vermeidet er bei der Behandlung der Frage der „inhaltlichen Ausgestaltung des RU" die von Kultusminister Maier vertretene Radikalität. „Eine bestimmte inhaltliche Ausgestaltung ... kann daher solange nicht rechtlich in Frage gestellt werden, wie die jeweilige Religionsgemeinschaft die geforderte Übereinstimmung für gegeben hält" (34). Konfessionellen Religionsunterricht zu tolerieren läßt den Staat keineswegs aus seiner weltanschaulich-religiösen Neutralität heraustreten, sondern die Aufgabe erfüllen, „den Freiheitsraum für diese Vermittlung zu schaffen", nämlich die Vermittlung der Grundlagen des Ethos, das einen freien Staat zu tragen vermag. Die Forderung der Jungdemokraten, der Staat solle durch Abschaffung des Religionsunterrichts die „Befreiung von ideologischen Abhängigkeiten" (45) leisten, widerspricht also gerade dem Freiheitsauftrag eines demokratischen Staats.

Dem Pädagogen Franz Pöggeler ist die Aufgabe zugefallen, eine Position zu vertreten, für die es keine wissenschaftliche Absicherung gibt: nämlich die Position der Eltern („Religionsunterricht – ein Problem für Eltern").

Herkunft der empirie-bezogenen Aussagen und Legitimation für normative Positionen bleiben ungeklärt. Eine Behauptung, wie zum Beispiel, daß Schüler sich in Glaubensfragen ihren Eltern gegenüber offener äußern würden als ihren Lehrern gegenüber, setzt nicht schon die Gegenbehauptung ins Unrecht. Die vorgetragenen kritischen Einwände gegen heutigen Religionsunterricht sind gewiß nicht aus der Luft gegriffen und eröffnen interessante Aspekte. Aber auch ihnen gegenüber muß die Frage nach Legitimation, Präzision und Methode gestellt werden. Pöggeler trägt Kritik am RU und an der religiösen Erziehung des Elternhauses vor; er bezielt „eine charismatische Begründung des Elternseins". Die normativ-ideologische Position Pöggelers wird weitgehend soziologisch nicht informiert vorgetragen: das heißt, er sieht nicht, daß die Wirksamkeit von Teilkulturen (Familie, Religionsunterricht als Veranstaltung von Kirche und Schule) im Gesamt der Enkulturation, beziehungsweise Sozialisation gewürdigt werden muß. – Pöggeler vertritt die Auffassung, daß die vom Grundgesetz gebotene Garantie des Religionsunterricht an allen öffentlichen Schulen „von der gesellschaftlichen Entwicklung längst unterlaufen worden ist" (59). Dies gibt nun keineswegs Anlaß zu einem Gegenkonzept, sondern zu einer Reihe eher moralischer Postulate an Eltern und Kirche, die in sich nicht unbedingt kohärent sind. Die konkreten Probleme des Religionsunterrichts und der religiösen Erziehung in der Familie sind nicht schon damit gelöst, daß gefordert wird, „der im Auftrag der Kirche erteilte Religionsunterricht habe ... auch in der öffentlichen Schule ... in das Christsein einzuüben" und die Schüler „das Leben aus dem Glauben überzeugend zu lehren" (62) oder: „Der politische Dornröschenschlaf der Elternschaft ist zu Ende."

Die Religionspädagogik tendiert gegenwärtig dazu, die Pluralität der Theorie-Konzepte durch empiriebezogene, mit soziologischen und psychologischen Faktoren ernsthaft rechnende, didaktisch und theologisch abgesicherte Argumentation einzugrenzen. Laienhaft vorgetragene Postulate dienen der Sache nicht. (Übrigens äußert auch der Hg. des Bandes „gegenüber den Vorstellungen, die Franz Pöggeler ... hat, erhebliche Bedenken". 108)

Erich Feifel motiviert seinen Beitrag „Schüler und Lehrer im gewandelten Bedingungsgefüge des Religionsunterrichts" damit, „daß der Situation des Lehrers in der Religionspädagogik bislang so wenig Beachtung geschenkt wurde, obwohl das Bewußtsein und Aufarbeiten der Situation des Religionslehrers ein Angelpunkt aller Bemühungen um den Religionsunterricht sein müßte" (83).

Wie schon andernorts entfaltet (Glaube und Erziehung, in: Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Bd 1), bezieht sich Feifel auch hier zunächst auf die herkömmlichen Leitbildvorstellungen (Idealtypologien) über die Funktion des Lehrers und des Schülers in der Katechese, wie auch insbesondere über das Lehrgut, das „von der idealen theologischen Norm abgeleitet wurde, ohne der Frage nach dem Schüler, seinen Bedürfnissen, Erwartungen und Verstehensmöglichkeiten ein echtes Eigenrecht einzuräumen" (67). Anschließend entfaltet er Ansätze zum Selbstverständnis des Religionsunterrichts und gelangt zu dem Resümee: „Die Religionspädagogik setzt sich zunehmend ab von allgemeinen Typologien und sucht die Kategorien zum Lehrer- und Schülerverhalten unmittelbarer aus dem pädagogischen Feld des Religionsunterrichts zu gewinnen." (71) Die „Problematik des ungeklärten Selbstverständnisses" des Schulfachs „Religion" bleibt allerdings bestehen. Feifel rät zu beachten, daß „zwischen dem Gelingen des Unterrichts auf der emotionalen und dem auf der Sachebene ... ein unlösbarer Zusammenhang" besteht (71). – Über die Situation des Religionslehrers, zunächst über die Lehrerrolle, werden vorwiegend hermeneutisch abgesicherte Aussagen gemacht. Der Bezug einer mangelhaften „berufsgerechten Aus- und Weiterbildung" auf die Erfüllung der Berufsaufgabe wird aufgewiesen. Die „Außenseiterrolle in der Schule" wird als weiteres Problem notiert. Beachtliche Bemerkungen finden sich zu den „persönlichkeitsspezifischen Komponenten des Lehrerberufs" (77ff). Schüleräußerungen, wie sie in der empirischen Untersuchung von N. Havers (1972) notiert werden, zeigen ein im allgemeinen positives Bild vom Lehrer, verweisen aber auf divergierende Eigenschaften, zu denen Feifel, mit sensibler Beobachtung feststellt: „Theologen neigen besonders dazu, Aggressionen nach innen zu wenden und auf Schwierigkeiten mit Schuldgefühlen zu reagieren" (77). Ins Auge zu fassen ist auch die Tatsache, daß Religionslehrer teilnehmen „an der derzeitigen Glaubenssituation, am Vorgang distanzierter Kirchlichkeit bis hin zu kirchlicher Entfremdung" (78). Das darf allerdings nicht Anlaß sein, daß Lehrer die Schüler mit ihrer eigenen „Problematik konfrontieren" (79). – Lösungsmöglichkeiten sieht Feifel in einem sowohl auf „Glaubens- und Lebenspraxis wie auf die künftige Berufspraxis" bezogenen Ausbildung. Da Lehrer eine „Bezugsgruppe" brauchen, sollten sie sowohl in ihren Berufsverbänden, wie gerade auch in den Gemeinden ein „Identitätsfeld" finden. Lehrer bedürfen „des beständigen und vielschichtigen Kontakts mit anderen Menschen" (81). – Bezüglich der intentionalen Komponente des Religionslehrerverhaltens rät Feifel „mit der raschen Folge sich ... ausschließender Theorieansätze ... aufzuhören" (81) und „zu einem Zueinander zu kommen". Zu erzieherischer Bedeutung wird das Schulfach Religion erst dann gelangen, wenn es nicht nur sachlich, sondern auch in Richtung auf das Gewissen der Schüler, auf ihre Identität und Emotionalität, wie auf ihre zwischenmenschlichen Kontakte hin bedacht wird.

Die Schülersituation hält Feifel für „in vieler Hinsicht uneindeutiger" (84). Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die Schule einerseits Qualifikation fordert und Selektion betreibt, anderseits der Schüler einen notwendigen Anspruch auf einen Spielraum der Freiheit hat. „Die Dialektik von Zwang und Freiheit" verlangt ein „hohes Maß an sozialer Lern- und Anpassungsfähigkeit" (84). An spezifischen Zügen der Schülerrolle in „Religion" nennt Feifel die Bestimmtheit von der „Haltung der Eltern dem Lehrfach Religion gegenüber", die mangelnde „Selektionsfunktion" dieses Faches, die Verbindung des Fachs „mit der Institution Kirche". Gegen Pöggeler wird davon abgeraten, den Religionsunterricht „als Ort der Einübung in christlich-gemeindliche Lebensvollzüge" zu begreifen. Anderseits wird aber auch davor gewarnt, „die Glaubensdimension grundsätzlich auszuklammern" (87). Feifel vertritt also einen besonnenen, vermittelnden Standpunkt. Bezüglich des Rufs nach Gemeindekatechese stellt Feifel fest: „Die Abgrenzung Religionsunterricht/Katechese kann ... keine Lösung hinsichtlich der Frage nach dem Glauben als Voraussetzung bieten" (88). Die entscheidende Frage ist vielmehr jene „nach der Motivation, in der dieser Unterricht erteilt wird" (89). Eine recht verstandene Schülerorientierung soll zur „Überwindung der negativen Schülerrolle" (90) beitragen. Hier liegt das Kernproblem gegenwärtiger Religionspädagogik, dessen Bewältigung noch ansteht. Der Bezug auf Lebenserfahrungen der Schüler kann allerdings von der Religionspädagogik nicht geleistet werden, solange der „Wirklichkeitsverlust der Theologie" nicht überwunden ist.

In einem abschließenden Abschnitt skizziert Feifel in präzisen, aber theoretisch gehaltenen Formulierungen das neue „Schüler- und Lehrerverhalten im Lehrfach Religion". Erwünscht ist ein Unterricht in der Form „eines gemeinsamen Arbeitens, Suchens und Ringens um Sinn- und Normfragen des Lebens", der nach der Korrelations-Methode erteilt ist, also Lebenserfahrung und Glaubensansage vermittelt.

Feifels Aufsatz weist nach, daß sich bei der Behandlung der Lehrer-Schüler-Beziehung das Problem der inhaltlichen und formalen Konzeption des Religionsunterrichts in seiner Breite aufwerfen läßt. Die Didaktik spricht von der Interdependenz der verschiedenen, den Unterricht bestimmenden Faktoren. Auf Breite und Gewicht der gemachten Aussagen hin gewürdigt, möchte man Feifels Aufsatz gern als Aufriß einer folgenden Buch-Publikation verstehen, in der dann die Problemstellung auch stärker auf den Ist-Stand bezogen und die klaren, geordneten theoretischen Aussagen operational dargestellt werden, nämlich derart auf Praxis bezogen, daß hiervon Impulse für konkretes Lehrer- und Schülerverhalten ausgehen.

Adolf Exeler befaßt sich mit „Religionsunterricht zwischen Slogans und notwendigem Wandel.

Der Begriff der Slogans wird eingeführt, um die religionspädagogische Auseinandersetzung des letzten Jahrzehnts zu relativieren. Exeler vergleicht sie mit der „Kleidermode", in der „nach einigen Jahren das wieder hervorgekramt wird, was zunächst für immer verbannt zu sein schien" (98f). Die Charakterisierung religionspädagogischer Slogans erfolgt zunächst formal und wird unter der Überschrift „Blamabler Unsinn und seine Auswirkungen" (99f) am Beispiel eines Buchs von

A. Krims und G. Pieper belegt. – Den Wandel in der Religionspädagogik/Katechetik stellt Exeler als „ein ständiges Hin und Her zwischen mehr schulisch und mehr kirchlich und pastoral ausgerichteten Vorstellungen" (100) dar.

An F. W. Foerster und J. Göttler belegt Exeler, daß die „Verwandtschaft der Fragestellungen in den verschiedenen Epochen ... ziemlich verblüffend" ist (102). Auf die kerygmatische Katechetik, die mit dem „grünen" Katechismus von 1955 „in aller Welt einen ungeheuren Erfolg" hatte (104), folgte eine „Lawine von Umwälzungen ..., die zeitweilig alles mit sich zu reißen schien." Exeler nennt als charakteristisch den neuen „Typ von Büchern" neben dem „starken Auftrieb" der „Religionspädagogik als Wissenschaft" (104f). Wird nun eine neue, einseitige Betonung theologischer Aspekte folgen? „Es wäre ja zumindest denkbar, daß es wenigstens für einige Zeit zu einer soliden Synthese beider Aspekte käme. Zumindest sollte man sich ernstlich darum bemühen." Eine Konvergenz von pädagogischen und theologischen Ansätzen ist von der Synode vorgenommen worden. Große Bedeutung hat der „Gewinn, der durch die anthropologisch orientierte Theologie erzielt wurde" (106).

Auf ein weiteres Ergebnis der Synode wird hingewiesen: „Ich bedauere es in keiner Weise, daß die Synode sich zu Unterscheidung von RU und Gemeindekatechese bekannt hat; im Gegenteil." (107) Jedoch ist „gegenwärtig die Gefahr eines verheerenden Mißverständnisses enorm groß", nämlich, daß der RU die „katechetische Dimension" vollständig vernachlässigt. Exeler warnt davor Katechese und RU gegeneinanderzustellen. „Muß man immer gleich in Ausschließlichkeit denken? ... So richtig und wichtig die Gemeindekatechese ist, sie ist nicht das einzig Richtige und Wichtige." (108)

In einem letzten Teil geht Exeler von zwei Aspekten aus das wichtige Problem an, ob ein RU, der „die katechetischen Aufgaben der Kirche" nicht zu seinen „Hauptaufgaben machen will und soll" (109), nicht doch pastoral ergiebig sein könne. 1. Solcher RU fordert die Kirche heilsam heraus, gerade deshalb weil er (ähnlich wie die Theologischen Fakultäten) relativ frei ist. 2. Im RU hat die Kirche eine Chance, sich „dem theologisch und pastoral eminent wichtigen Phänomen der kirchlich distanzierten Christen" zu stellen (111).

Eine Lösung der Aufgaben des RU wird allerdings nur gelingen, wenn das Problem „der Religionslehrer" gelöst wird. Daß Religionslehrer „von der Kirche und ihren Gemeinden nicht akzeptiert" werden, macht sie zu „Kirchengeschädigten". „Abgelehnt zu werden fördert gewöhnlich nicht die besten Kräfte des Menschen" (114). Mit großem Nachdruck weist Exeler auf die Gefahr hin, daß Laientheologen, deren Wirken man auf die Erteilung von Religionsunterricht eingrenzt und deren gemeindliche Integration man verweigert „einen erstklassigen Krisenherd darstellen" werden (115). „Es ist existentiell gefährlich, sich viele Stunden in der Woche ex professo mit anspruchsvollen Fragen nach Gott und Christus und nach dem Heil des Menschen zu befassen, wenn dieses Fragen nicht einen entsprechenden Ausdruck in Lebensvollzug findet." (116) Die Synode hat nach Exeler „eine große Chance dadurch verpaßt", daß sie das stärkere gemeindliche Engagement von Laientheologen „in der Form der Laienpredigt" nicht angeboten hat (117).

Auch Exelers Beitrag würde es verdienen, aus der programmatisch-thesenhaften Kürze herauszugelangen und systematischer durchdacht zu werden. Welche Slogans sind gemeint? Haben wir es bei dem raschen Hin und Her nicht auch mit einem sozioökonomischen Vorgang zu tun? Muß man nicht durch Publikationen sich seinen beruflichen Aufstieg sichern (auch dann, wenn man vielleicht noch gar nicht reif ist zu publizieren)? Hat uns in den letzten Jahren nicht handfester katechetischer Lobbyismus geschadet? – Bei grundsätzlicher Anerkennung der These von den aufklärerischen Schüben, die ihrerseits theologische Restaurationen hervorrufen, wird man eine Präzisierung und eventuelle Korrektur des Phasen-Schemas von Exeler wünschen. Welche Religionspädagogik hatte die Aufklärungszeit? Dürfen Tübinger Schule und Neuscholastik unter der gleichen Position geführt werden? Ist mit Foerster und Göttler ausreichend benannt, was Reformpädagogik in sich und katechetisch bedeutet hat? Ist das Charakteristikum der gegenwärtigen Phase „Schultheorie" und „Curriculumtheorie"? Ist die „Aufwertung der Vokabel „Religion" auf religionspädagogischem Gebiet nicht eher eine Folge der Publikationen von M. Stallmann, als eine Konsequenz anthropozentrischer Theologie?

Bedeutsam und aktuell sind Exelers mutige Feststellungen in dem Teil „Perspektiven", die wir im letzten darstellenden Teil der Rezension referiert haben. Sie verweisen darauf, daß zum gegenwärtigen Zeitpunkt Aufmerksamkeit und Mühe auf eine Sicherung der Freiheit der Religionspädagogik sich richten müssen, daß die „kirchlich distanzierten Christen" nicht abgeschrieben werden dürfen. Es ist wichtig, daß die Zurückweisung der Religionslehrer durch die Ortskirche als eine große Gefahr deutlich markiert wird, so daß diejenigen, die Verantwortung tragen, sich darauf besinnen können, ehe es zu spät ist.

Mainz Günter Stachel

Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hrsg. von Wolfgang Beinert. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977), 320 S. kart. DM 32.–

Unter dem Titel „Grundlagen" handelt W. Beinert im ersten Teil dieser theologisch-pastoralen Handreichung in einem 1. Kap. über den "Zugang zu Maria – Ansatzpunkte für eine zeitgemäße Marienverehrung" (11–26) mit den Themen „1. Ökumenischer Konsens?" (11–12), „2. Maria als Leitbild christlicher Existenz" (13–15), „3. Marianische Haltung als hermeneutischer Vorgang" (15–17), „4. Der Mensch von heute und Maria" (17–25), „5. Erschließung der Wege" (25–26) und in einem 2. Kap. über „Theologische Perspektiven marianischer Frömmigkeit" (27–45) mit den Themen „1. Marienlehre und Marienehre" (27–30), „2. Elemente einer Theologie der Heiligenverehrung" (30–38), „3. Maria im Chor der Heiligen" (39–41), „4. Die Weise der Marienverehrung" (41–45). Als 3. Kap. schließt sich der Beitrag des Benediktiners von Niederaltaich E. Jungclausen „Marienverehrung im östlichen Christentum" (46–64) mit den Themen „1. Dogmatische Grundlagen" (46–48), „2. Die Ikone" (48–49), „3. Der Hymnus" (49–54), „4. Die liturgische Stellung Marias" (54–56), „5. Grundgedanken der Marienhymnen" (57–63) an. Es folgt, thematisch schon etwas erwartet, das 4. Kap. von H. Petri „Reformatorische Frömmigkeit und Maria" (64–81) mit den Themen „1. Maria ‚zwischen den Fronten'" (64–68), „2. Maria in der Theologie M. Luthers" (68–72), „3. Maria im heutigen Protestantismus" (72–81).

Überschaut man die Thematik dieses ersten Teils, der gute und gediegene Einsichten vermittelt, so möchte man doch, dem Aufbau des Ganzen nachspürend, wünschen, daß sowohl die reformatorische Frömmigkeit als auch jene des östlichen Christentums noch differenzierter dargestellt worden wären. Wenn schon von M. Luther ausdrücklich die Rede ist, warum dann nicht auch von Zwingli und Calvin, zumal im deutschen Sprachraum nicht nur Luther wirksam ist? Bedenkt man zudem, daß von den Syrern, Armeniern und Kopten Byzanz als griechisch und zusammen mit Rom als durchaus westlich empfunden wird, dann fragt man nicht ohne Grund unwillkürlich, ob es Unterschiede in diesem von Rom aus gesehen östlichen Christentum gibt, wenn es von Maria spricht und zur Mutter des Herrn betet. Ob und wieweit irgendwo nestorianische oder monophysitische Auffassungen sachlich oder rein terminologisch weiterwirken, wäre dann eine weitere zu stellende Frage. Das Gesagte schließt jedoch nicht aus, daß der Leser das Gebotene dankbar entgegennimmt.

Nachdem von der Marienverehrung im östlichen Christentum und von der reformatorischen Frömmigkeit im Hinblick auf Maria in eigenen Kapiteln gehandelt worden ist, hätte es wohl nahe gelegen, ein eigenes Kapitel über die Frömmigkeit der westlich-lateinischen Römischen Kirche zu bieten. Obwohl ein solches Thema explizit nicht zur Sprache kommt, wird man dennoch in dem folgenden wichtigen zweiten Teil, und auch in dem dritten, implizit das hier Vermißte besprochen sehen.

Der zweite Teil „Maria im liturgischen Leben der Kirche (83–226) ist in folgender Weise gegliedert: Nachdem H.-J. Schulz in einem 1. Kap. „Die Stellung Marias in Sakramentenfeier und Stundengebet" (83–91) sachkundig die Themen „1. Die Eucharistiefeier" (85–88), „2. Die Taufliturgie" (88–89), „3. Das Stundengebet" (89–91) und in einem 2. Kap. „Die Mutter Christi im Kirchenjahr" (92–96) behandelt hat, schließt sich in einem 3. Kap. „Zur geistlichen Erschließung der liturgischen Marienverehrung" (97–101) G. Voss, Benediktiner von Niederaltaich, mit den Themen „1. Verlorene Bilder des Heils?" (97–99), „2. In Freuden zu schauen das Bild unserer Hoffnung" (99–101) an.

Man wird diese ersten drei Kapitel von Schulz und Voss nur mit Interesse und Zustimmung lesen, aber zugleich steht die Frage im Raum, ob nicht ein weiteres eigenes Kapitel gesondert und ausführlich über die Typen Mariens (vornehmlich bei den Vätern), über allegorische und accomodative Erklärungen der Schrift, über marianische Symbole und Analogien hätte hinzugefügt werden können. Vielleicht kann eine zweite Auflage einem solchen hier geäußerten Wunsch nachkommen.

In den nun folgenden Kapiteln des zweiten Teils wird man nicht zu Unrecht das Schwergewicht des vorliegenden Werkes sehen. Es geht um die einzelnen marianischen Hochfeste, die Festtage der Mutter Gottes, die Gedenktage Mariens und ganz summarisch um das Commune der Marienmessen. Die einzelnen Kapitel, die von den Festen und Gedenktagen handeln, sind so

aufgebaut, daß zunächst H.-J. Schulz jeweils eine kurze, aber gediegene liturgisch-geschichtliche Einführung gibt, L. Scheffczyk anschließend den dogmatischen Gehalt der Feste zuverlässig und gründlich und dazu in ausgezeichneter Weise entfaltet und schließlich G. Voss wertvolle, meditative Entfaltungen vorlegt, die sowohl von dogmatischen, exegetischen und liturgischen Einsichten als auch vom „östlichen" Gebetsgeist durchdrungen sind. Ebensowenig wie die klaren Überlegungen Scheffczyks möchte man diese Ausführungen von Voss missen.

Im einzelnen werden die Hochfeste der Immaculata (102–116), der Gottesmutter Maria – 1. Januar – (116–128), der Verkündigung des Herrn (128–137), der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (137–152), dann die Feste Mariä Heimsuchung (154–159), Mariä Geburt (159–168) und schließlich die Gedenktage unserer Lieben Frau in Lourdes (170–177), Unserer Lieben Frau auf dem Berge Karmel (178–183), der Weihe der Basilika Santa Maria Maggiore (183–190), Mariä Königin (190–194), Mariä Namen (194–201), des Gedächtnisses der Schmerzen Mariens (201–209), Unserer lieben Frau vom Rosenkranz (209–212), Unserer lieben Frau in Jerusalem (213–218), des Unbefleckten Herzens Mariä (218–224) behandelt. Es schließt sich mehr verweisend auf schon Gesagtes das 7. Kap. über „Die Formulare des Cummune der Marienmessen" (225–226) an.

Ohne Zweifel stellt dieser Teil des Gesamtwerkes eine nicht gering zu schätzende Fundgrube für jeden Seelsorger und Katecheten dar, so sehr, daß man schon aus diesem Grunde das hier angezeigte Buch in der Hand recht vieler Leser sehen möchte.

Wenn zu dieser Partie des zweiten Teils einiges mehr fragend und ergänzend, aber auch hervorhebend gesagt werden soll, dann wohl dieses: 1. Vielleicht hätte man im Zusammenhang mit dem Hochfest der Gottesmutter Maria (116–118) oder an anderer Stelle noch stärker auf die Bedeutung und den Inhalt dessen eingehen können, was besser als mit Deipara und Gottesgebärerin mit Deigenitrix ausgesagt wird. Schon Scheeben hat hier Akzente gesehen. Wir, die wir anders als die Vorzeit in der Mutter nicht nur die empfangende Erde, sondern ein echt mitzeugendes Prinzip zu sehen gehalten sind, werden die jungfräuliche Empfängnis in einem tieferen Lichte sehen, als dies früher möglich war. An dieser Tatsache zeigt sich auch, wie sogar rein naturwissenschaftlich neue Erkenntnisse zu einem vertieften Verständnis des Dogmas führen können und eine rechtmäßige Dogmenentwicklung vorantreiben. 2. Nach der Auffassung nicht weniger Väter und der Lehre vorab älterer Theologen hat Maria deshalb als Jungfrau empfangen, damit Christus ohne Makel der Erbschuld Mensch aus unserm Geschlecht werden konnte. Wir Heutigen stehen dieser Begründung mit Vorbehalten und Unbehagen gegenüber. Läßt man jedoch auf der einen Seite diese Begründung beseite und bleibt auf der andern Seite bei dem Axiom „incorruptus quia de incorrupta", so mag gerade die Wahrheit von der Immaculata, also der erbschuldfreien Mutter Gottes, zusammen mit der Tatsache, daß die natürliche Vaterschaft nur dem ewigen Vater zukommen sollte, eine neue und echte Begründung des Geheimnisses der Virgo et Mater sein. Es hätte anders auch eines erbschuldlosen menschlichen Vaters bedurft. Das aber hätte zur Teilung der natürlichen Vaterschaft und des Vatertitels geführt, die aus dem angeführten Grund – ob es anders hätte sein können, mag dahingestellt bleiben – ungeteilt bleiben sollte. 3. Man hätte es nicht ungern gesehen, wenn Scheffczyk etwas länger bei der heute so oft betonten Frage nach der Erfahrbarkeit und der Erfahrung Gottes verweilt wäre, auf die er S. 178ff zu sprechen kommt. Was wird erfahren, was kann erfahren werden? Ist die eigentliche Erfahrung nicht der Schau vorbehalten? Bleibt nicht der Pilger Glaubender, der glaubt, aber das Geglaubte nicht eigentlich erfährt, bzw. nur erfährt, was in einem recht verstandenen Sinne die natürliche erfahrbare Seite dessen ist, was jenseitiges Geheimnis bleibt, bis es sich in der Schau öffnet? 4. Wenn sich auch die Frage, ob Maria in einem ganz bestimmten Sinn Miterlöserin genannt werden kann, in aller Ruhe abklären soll, so hätte es doch wohl nichts geschadet, wenn Scheffczyk S. 203f genauer in die eigentliche quaestio disputata (inter catholicos) eingeführt hätte. 5. Was Scheffczyk und Voss zum Gedenktag unserer lieben Frau in Jerusalem (213ff) sagen, kann man wohl nur unterstreichen, da in der Tat der Akzent auf die geistiggeistliche und symbolische Bedeutung gelegt werden muß, solange der historische Boden für dieses Fest fehlt. 6. Zu begrüßen ist auch, daß Voss (221ff) mit guten Gründen auf eine fragwürdige Übersetzung der „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift – Neues Testament" hinweist, die mit den Worten „...bewahrte alles in ihrem Gedächtnis" bei weitem nicht das ausschöpft, was mit den Worten der früheren Übersetzung korrekt „...bewahrte alles in ihrem Herzen" gesagt wurde.

In dem letzten und dritten Teil des Werkes mit dem Titel „Marienverehrung in Andacht und Brauchtum" (227–262) behandelt A. Klein kurz und ansprechend in einem 1. Kapit. den „Engel des Herrn" (227–231) und in einem 2. Kap. „Das Rosenkranzgebet" (232–238) und hier mit den Themen „1. In der Mitte des Rosenkranzes steht das Christus-Mysterium" (235–236) und „2. Der Rosenkranz ist ein meditatives und daher für unsere Zeit aktuelles und fruchtbares Gebet" (237–238). In der Einleitung zum Thema „Das Rosenkranzgebet" (229) vermißt man einen Hinweis auf den Karthäuser Adolf von Essen und seine Bedeutung für das Rosenkranzgebet. In dem 3. Kap. „Marianische Wortgottesdienste mit Hilfe von ‚Gotteslob'" (239–248) gibt Weihbischof P. Nordhues einen Überblick über das in „Gotteslob" Enthaltene und darüber, wie es ausgewertet werden kann. Sicherlich liegt damit eine brauchbare Hilfe für den Seelsorger vor. In den beiden letzten Kap. behandelt P. Lippert hier „Die Marienmonate" (249–258) mit den Themen „1. Zum Problemhintergrund" (249–254) und „2. Der Brauch der ‚Marienmonate'" (254–258) und dort die „Wallfahrten" (259–262) mit den Themen „1. Situation und Erschwernisse" (259–260), „2. Die Chance: Vielfältige Erfahrung" (260–261), „3. Neue Erfahrungen des immer Geahnten" (261) und „4. Ausblick" (261–262).

Vielleicht hätte ruhig dieses Thema „Wallfahrten" etwas ausführlicher besprochen werden können. Man denke an die Symbolik der Prozession und der Wallfahrt. Auch hätte man im Lichte einer guten, kirchlich anerkannten Tradition ruhig etwas positiver über „heilige und besondere Orte" sprechen dürfen. Was den Wunderbegriff angeht, so wird man auch das Vatikanum I nicht übersehen. Gewiß sollte man nicht mißverständlich von einem „Durchbrechen der Naturgesetze" sprechen, aber doch von glaubwürdig bezeugten Phänomenen, die nach dem Lauf der Dinge in dieser Weise nicht geschehen und geschehen können (das factum philosophicum), so daß die Frage nach dem factum theologicum ansteht. Naturgesetze brauchen nicht durchstoßen zu werden. Was z. B. über Lourdes an Dokumentation und Bewertung vorliegt, gibt, unvoreingenommen betrachtet, zu denken.

Das Werk schließt mit einem Epilog von Hans Urs von Balthasar „Die marianische Prägung der Kirche" (263–279) ab. Im Mittelpunkt steht hier das „Sich-Verdanken" im Schöpfungsbereich (264–266), im Gnadenbereich „Christus" (266–269) und des „Christen" (270–274), um dann in Überlegungen zu den Themen „Die Kirche und Maria" (274–276), „Typus und Urbild" (276–279) auszuklingen.

Man wird Balthasar, wie immer, mit Interesse lesen und überdenken. Vielleicht sollte man anschließend, und sogar erst jetzt, also nicht zu Beginn, die beiden ersten Kapitel des ersten Teils des verdienstvollen Herausgebers W. Beinert lesen oder nochmals lesen. Man wird manches besser zu werten wissen. Dem Herausgeber und den Mitarbeitern an dieser wirklich guten theologisch-pastoralen Handreichung gebührt aufrichtiger Dank.

Aachen Heribert Schauf

Hollerweger, Hans: **Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich.** – Regensburg: Pustet (1976). 573 S., 1 Falttabelle (Studien zur Pastoralliturgie, Bd 1) kart. DM 68.–

Vorliegende Arbeit ist eine Grazer Habilitationsschrift des o. Prof. der Liturgik an der Philos.-Theol. Hochschule in Linz, Dr. Johann Hollerweger (geb. 13. 2. 1930 St. Georgen i. Attergau, Oberösterreich). In der Einleitung läßt er die Praxisorientiertheit seiner Arbeit durchblicken: „Werden heute bloß schon lange anstehende, in der Aufklärungszeit an die Oberfläche gekommene und dann wieder verdrängte Probleme endlich einer Lösung zugeführt? Oder steht die Kirche heute aufs neue vor der Versuchung, aufgeklärt sein zu wollen, und verliert dabei die Dimension des Mysteriums aus ihrem Auge?" (21). Es sei gleich hier gesagt, daß H. von seiner Sicht her – der Sicht des Theologen, der gottesdienstliche Belange für wesenhaft wichtiger hält als äußere Reformen wie z. B. Diözesanregulierungen oder Pfarrsprengel-Neueinteilungen – „die josephinischen Reformmaßnahmen als ‚Reformkatholizismus' entschieden ablehnen" will (541). Hier und an vielen anderen Stellen ist mit Händen zu greifen, welcher Richtung der Josephinismus-Forschung H. sich angeschlossen hat.

Kulturgeschichtlich betrachtet sind die Reformmaßnahmen ebenso fesselnd wie vom Standpunkt des Liturgikers her gesehen. Der Übergang vom Barock und Rokoko, die sich so sehr dem

österreichischen Naturell eingegraben hatten, zu strengeren, postbarocken Formen ließ ja nichts in der Liturgie unberührt.

H. sucht zunächst den geistigen Nährboden zu erfassen, auf dem die josephinischen Neuerungen fußen (27–48). Dann geht er den Anfängen unter Maria Theresia nach (49–86). Der Hauptteil gehört naturgemäß den Maßnahmen Josephs II. (87ff). Nach verschiedenen einzelnen Maßnahmen (87–114) erfolgte schließlich eine große „Gottesdienstordnung"; eine dem Buch beigegebene Reproduktion, die maßgebliche Gottesdienstordnung für Niederösterreich, zeigt den Grad von Bürokratie und Kompliziertheit der vom Staat verfügten Maßnahmen. Schwierigkeiten in der Zeit Josephs II. spitzten sich gegen Ende seiner Regierung in Tirol und noch mehr in Vorarlberg zu Gärung im Volke zu. Unzufrieden war man natürlich überall. Leopold II. (1790/92) gab „nur geringfügig nach" (320); die Gottesdienstordnung bestand im großen und ganzen aufs neue gefestigt weiter (321). Unter Franz II. sollten schließlich die Franzosenkriege und -wirren im Vordergrund stehen. Hier fällt auf, daß die intensive Bemühungen der Regierung, den französischen Revolutionsideen zu begegnen, das Volk hinter der Regierung zu sammeln, vielfache Erleichterungen und Konzessionen im Gefolge gehabt haben. H. kann seine Ausführungen über die Regierung Franz II. (I.) dennoch unter das Stichwort „Die Weiterführung der Gottesdienstordnung unter Kaiser Franz I. bis 1820" (322–374) stellen. In der Romantik mit ihrem „völlig neuen Lebensgefühl" (379) bröckelten die josephinischen Neuerungen nach und nach ab (375–397).

Im 2. Teil schildert H. einzelne Reformanliegen zu Messe, Taufe, Eucharistie, Beichte, Krankensalbung (401–418), dann das Andachtswesen (419–433), ausführlich das Kirchenjahr (434–465), die Begräbnisordnung (466–471), wo H. anhand von Beispielen die Vermutung äußert: „Der Mythos vom toleranten ‚Volkskaiser' wird ... unglaubwürdig" (471). Dann geht er auf Kirchenmusik und -lied ein (472–481), bespricht die Haltung zu Schmuck und Aufwand in den Kirchen (482–493) und die liturgischen Bücher (494–526). Besonders Instrumentalmusik in den Kirchen wurde angefeindet. H. weist darauf hin, daß Joseph Haydn von 1782 bis 1796 keine lateinische Messe geschrieben habe. Schmuck und Prunk waren Gegenstand heftiger Polemiken – später wird die Restauration wieder Gottesdienst feiern, der die Sinne fesseln will.

Die Neuerungen bezogen sich häufig auf Dinge, die heute kein Problem mehr darstellen: gemeinsames Rosenkranzbeten wurde verboten; bekleidete Statuen wurden abgeschafft, Reformen bezogen sich auf Kreuzwegbilder und die Kreuzwegandachten, Prozessionen, Mittragen von Statuen bei denselben, das „heilige Grab"; mehr als drei Altäre in den Kirchen waren mißliebig. Selbst öffentliche Gebete waren reglementiert (z. B. 271f). Das einfache Volk empfand die Unsinnigkeit mancher restriktiven Maßnahmen besser als die besserwissenden josephinischen Theologen.

Das bekannte Wort vom Reichserzsakristan Joseph II. findet sich bestätigt. Keine Veränderung, keine Verordnung ohne Mitwirkung und häufig Initiative der staatlichen Organe, mit dem bekannten bürokratischen Instanzenzug, wo die Pfarrer, verlängerter Arm der staatlichen Gewalt, eingebaut waren ins utilitaristische Gefüge des Staates. Ihre Hauptaufgabe war es letztlich, das Volk so mitzumodeln helfen, wie der Staat es wünschte: zu gehorsamen und (auf österreichische Art) aufgeklärten Bürgern. Die Einstellung der Initiatoren der Reformen war pragmatisch; theologische Aspekte spielten eine geringe Rolle (23). Für Joseph II. und seine Nachfolger gehörte die Gottesdienstreform zum Hauptwerk der Kirchenreform (23). Interessantes Detail ist es, daß F. J. v. Heinke als maßgeblicher Beamter in kirchlichen Fragen häufig zu maßvollerem Vorgehen einriet, Joseph II. aber, wie so oft, überstürzt vorging (541). Der Kaiser beanspruchte Kompetenz über alles: „Der Kaiser..., der aufgrund des staatskirchlichen Systems auch für weinende Madonnen zuständig war..." (346) mag man als Polemik des Vf. verstehen, ist aber tatsächlich nüchterne Kennzeichnung der Sachlage. Freie Diskussionen liturgischer Veränderungswünsche oder Beibehaltungswünsche gab es in höchst eingeschränktem Maß. Die Geistlichen, welche Mitglieder der Geistlichen Hofkommission und der Filialkommissionen sein durften, waren „durchwegs Männer, die sich der vorherrschenden Tendenz einfügten" (539).

H. bietet wichtige Belege zur Charakterisierung der diversen Bischöfe der Zeit. So war etwa Graf Arco (Seckau) in liturgischen Fragen (wie auch in Fragen des Eherechts) besonders gefügig (215ff). Restlos dem Staat ergeben war auch Erzbischof Sigismund von Hohenwart (480). Aber selbst ein bei Josephinern so gut angeschriebener Bischof wie Alexander Graf v. Engl (Leoben) schreibt in einer Eingabe einmal: „Wirklich ist es mir zu schmerzlich,... daß ich, Bischof, an den Gottesdiensten, an dem Inneren der Kirche alles durch ein Kreisamt platterdings angeschaffet, verbothen und geschaltet, still ansehen oder hören solle..." (214). Manche – wie etwa Erzbischof Augustin Gruber – sahen, wie die durch den Josephinismus verursachte „uniforme Nüchternheit des kirchlichen Lebens" das Aufkommen von Sekten (z. B. Pöschlianer) begünstigte (376).

Auch die in neuerer Forschung mehr denn je berücksichtigte Gestalt L. A. Muratoris wird von H. berührt, wird er ja oft als Gewährsmann für die josephinischen Maßnahmen zitiert. Es sei nach H. eine „tiefe Kluft" zu spüren, die, bei gleichem Reformanliegen, zwischen seinem Geist und dem Geist der josephinischen Gottesdienstreform bestehe (541). Aufschlußreich ist auch der Vergleich zwischen Habsburgerlanden und dem nichthabsburgischen Fürsterzbistum Salzburg (299–301 insbes.). Bei aller Ähnlichkeit der Neuerungsbestrebungen blieben in Salzburg die Reformen „im großen und ganzen eine geistliche Angelegenheit, die ... nicht mit staatlicher Gewalt durchgeführt wurde" (300).

Die Folgen der josephinischen liturgischen Maßnahmen waren einschneidend und von langer Dauer; schließlich wurden sie durch die lange Übung praktisch eingebürgert. „Bei der josephinischen Reform handelt es sich also um eine eigenständige und einmalige Entwicklung in Österreich, deren Auswirkungen noch in unserem Jahrhundert zu spüren waren und zum Teil noch nicht überwunden sind" (537). Positiv sei zwar die Abstellung sinnentleerter Formen gewesen; H. tadelt indes das Vorgehen. Immerhin sei der einfachere Gottesdienst, den die josephinischen Neuerungen bewirkt hatten, eine nicht ungünstige Ausgangsbasis für die liturgische Bewegung gewesen. H. sieht die Dinge nicht als distanzierter Historiker, sondern er sucht zu werten: „Die Reduzierung auf wenige Formen des Gottesdienstes bedeutete eine große und folgenschwere Verarmung des liturgischen Lebens, und wenn noch heute vielfach eine liturgische Genügsamkeit vorgefunden wird, dann hat sie ihre Wurzel im offiziellen josephinischen Gottesdienst..." (537). Es sei ein folgenschweres Verhängnis der geschichtlichen Entwicklung gewesen, daß sich die kirchliche Aufklärung nicht habe durchsetzen können, sondern von einer Richtung abgedrängt worden sei, „die einen engen Anschluß an die allgemeine Aufklärungsbewegung suchte und daher von deistischen, jansenistischen, antikirchlichen und antikurialen Affekten und Anschauungen nicht frei war" (39). – Hier ist nun doch ein wenig viel durcheinander geworfen!

Indes bliebe für den Historiker doch noch eine Frage, die nicht angegangen – bewußt ausgeklammert – wurde. Wirkte auch die Publizistik mit, der Gottesdienstreform den Weg zu bahnen bzw. diese zu hindern? Inwieweit trug die Predigt – damals ja ungleich beachteter als heute – den Anliegen der staatlichen Organe Rechnung? Die bedeutenderen Schriftsteller und Praktiker auf dem Gebiet der Liturgie sind in der (Spät-)Aufklärung außerhalb Österreichs zu suchen: Wilhelm Bausch, Martin Gerbert (als Historiker), Beda Pracher, J. M. Sailer, Anton Selmar, J. W. Strasser, B. M. v. Werkmeister, I. H. v. Wessenberg, V. A. Winter – über die vier letzteren gibt es ja neuere Monographien hinsichtlich ihrer liturgischen Bemühungen. Bei H. schneiden übrigens die Reformvorstellungen Wessenbergs im Vergleich zu der josephinischen Gottesdienstordnung vergleichsweise positiv ab (534); selbst Werkmeister mag flexibler gewesen sein (V. Doerings Diss. konnte Rez. noch nicht einsehen). In Österreich gab es, anders als im übrigen deutschen Raum, keine breitgestreute publizistische Abwehr aufklärerischer Bestrebungen, was der Durchsetzung josephinischer Neuerungen zugute kommen mußte. Aber auch pro wurde nichts von Niveau veröffentlicht. Es stimmt mich nachdenklich, daß im josephinischen Österreich nichts gedruckt wurde, was sich etwa mit Werkmeisters „Beyträgen zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes..." (Frankfurt 1789) vergleichen könnte, oder mit „Ueber die Wirksamkeit der gottesdienstlichen Gebräuche in der katholischen Kirche" (Frankfurt 1792). Das waren ja aufgeklärte Werke.

Eine gewisse Schützenhilfe kam den josephinischen Reformen auch vom protestantischen Raum her, worauf H. nicht einging. Von dort kam Kritik an kath. Messe und Andachtswesen; man lese etwa die höhnischen Worte in den Rinteler Annalen, Theol. Nachrichten vom 15. Nov. 1802, und verstreute Passagen in Nicolais Allgemeiner deutscher Bibliothek.

Konservative Kreise entgegneten außerhalb Österreichs, aber sie nehmen offensichtlich Bezug auf österreichische Verhältnisse. Man empfand es etwa in Augsburg als ungeheuerlich (unter Berufung auf Trid. sess. VII can. 13) auch nur irgendetwas vom Vorhandenen an Zeremonien und Kirchenschmuck abschaffen zu wollen (vgl. Kritik über gewisse Kritiker..., Augsburg 1788, S. 374). Mit Reformideen wie denen Werkmeisters wollte man sich gar nicht erst auseinandersetzen (ebd. 1790 397–400). Während die Reformer eine Gottesverehrung „in Geist und Wahrheit (Sailer versteht solches anders!) der Neigung des einfachen Volkes nach

Sinnenfälligem und alter Tradition gegenüberstellten, entgegneten konservative Kreise: „Eine Religion, die allen äußerlichen Gottesdienst ausschließet, kann wohl den Engeln, nicht aber Menschen, die aus Seel und Leib bestehen, zukommen ... Zudem ist der Mensch ein gesellschaftliches Geschöpf ..." (Wohin ziehlen die Absichten ...: Neueste Sammlung XIII, Augsburg 1784, 104ff zum Kap.: „Aeußerliche Religion, Kirchenzucht"). Man schreibt in Augsburg etwa über „die im Alterthum gewöhnlichen Auszierungen der Gotteshäuser, wider die Vertheidiger der Simplicität" (Neueste Sammlung XVIII, 1785) und druckt eine „Bewunderung (= Verwunderung) über Herrn Konsistorialrat Büschings Urtheil über das prächtige Hochamt" (Neueste Sammlung X 1784 429–451) oder eine „Schutzschrift für die Pracht beym katholischen Gottesdienste" (1791). In Österreich wettern die den Augsburgern mißliebigen Jansenistenfreunde Melchior Blarer und Karl Joseph Huber gegen tägliches Zelebrieren und Halbguldenmesse; beide Helfer der josephinischen Reform werden von H. nicht erwähnt. Übrigens wird relativ wenig genau auf den Anteil jansenistischer Ideen an den Reformen eingegangen, was interessanter Gegenstand weiterer Untersuchungen sein könnte. Vielleicht hätten unterstützend auch Abschnitte aus dem gängigen josephinischen Kirchenrecht herangezogen werden können. Robert Curalt handelt etwa „Vom äußerlichen Gottesdienste" (Aechte Grundsätze II 245f) und unterwirft ähnlich wie auch J. V. Eybel dem Landesfürsten das „Außenwerk der Religion" und belegt so die Wechselwirkung von Gesetzgebung und deren Rechtfertigung in Kirchenrechtsbüchern, welche besonders über J. N. Pehem und G. Rechberger, in die Klerikerausbildung einfloß.

Die Auswertung der Archive in Wien (Allgemeines Verwaltungsarchiv; Haus-, Hof- und Staatsarchiv), der Diözesanarchive und Landesregierungsarchive, auch der Bestände der Wiener Nuntiatur im Archivio segreto Vaticano hat H. sehr gründlich vorgenommen. So konnte er das Urteil widerlegen (es stammte von Ferdinand Maaß!), Archive erbrächten für die Geschichte der Liturgie in josephinischer Zeit wenig. Man muß für die schöne und angenehm lesbare Arbeit, die einen Praktiker in Pfarrseelsorge und Liturgie zum Urheber hat, danken.

Linz/D. Manfred Brandl

Werkbuch zum Gotteslob. Hrsg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch von Josef Seuffert unter Mitwirkung von Rupert Berger, Günter Duffrer und Erhard Quack. – I. Advent/Weihnachtszeit. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 244 S. DM 24.80. II. Fastenzeit/Osterzeit. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 424 S. DM 38.–. III. Sonntage und Herrenfeste im Jahreskreis, Lesejahr A. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 239 S. DM 24.80. IV. Sonntage und Herrenfest im Jahreskreis, Lesejahr B. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975) 240 S. DM 24.80. V. Sonntag und Herrenfeste im Jahreskreis, Lesejahr C. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 243 S. DM 24.80. VI. Die Gedenktage der Heiligen. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 432 S. DM 44.–; alle Bde Loseblattsammlung mit Ringmappe.

Von dem Werkbuch, dessen Band II, dem Referenten der Bischofskonferenz der Bundesrepublik für das „Gotteslob", Weihbischof Dr. Paul Nordhues, zum 60. Geburtstag gewidmet, bereits Anfang 1975, rechtzeitig zur Einführung von „Gotteslob" erschien, stehen zwar noch zwei Bände aus: VII. Bestimmte Anlässe; VIII. Die Wochentage im Jahreskreis. Persönliche Gebete. Psalmen. Register. Doch erscheint es an der Zeit, dieses höchst nützliche Hilfsmittel zur Erschließung des „Gotteslob" kurz vorzustellen und eindringlicher zu empfehlen.

Der erste Teil jedes Bandes bringt Liedvorschläge zu allen Formularen des Meßbuchs, abgesehen vom Antwortpsalm durchweg mehrere, gegebenenfalls mit Hinweisen auf das Chor; und das Kantorenbuch zum „Gotteslob". Dazu kommen Kurzeinführungen zum Tag und (nicht an den Werktagen) zu den Lesungen (meist nur zur alttestamentlichen, nicht zum Evangelium) sowie Fürbitten. Einführungen und Fürbitten sind weitaus besser als viele andere Vorlagen, auch als die biographischen Vorbemerkungen zu den Heiligentagen im Meßbuch und können gut vorgetragen werden. Die Einführungen sind knapp und verzichten auf rein exegetische Information, die nicht dorthin gehören. Die Fürbitten kreisen nicht moralisierend nur um die Anwesenden.

Der zweite Teil informiert jeweils über die Text- und Musikgeschichte der Lieder (von Markus Jenny, dem bekannten reformierten Schweizer Hymnologen, und P. Hubert Sidler). Andere kompetente Mitarbeiter analysieren hilfreich Text (z. B. Friedrich Dörr, Petronia Steiner, Maria Luise Thurmair) und Melodie (z. B. Johannes Aengenvoort, Erhard Quack). In diesem Zusammenhang ist ergänzend zu verweisen auf die Liedpredigten und Katechesen von P. Nordhues – A. Wagner. Predigten zum Gotteslob I, II; A. Weiß, Katechesen zum Gotteslob I, II. Graz-Wien-Köln 1976. Der dritte Teil („Gottesdienstmodelle") enthält Vorschläge, Texte (z. B. Litaneien), Melodien (Antiphonen u. a.), aber auch gute Ausführungen (z. B. über die Meßakklamationen, Gemeindepsalmodie, Einübung der Sonntagsvesper, Mittler zwischen Gesangbuch und Gemeinde) für bzw. über Andachten, Vespern und Laudes, Bußgottesdienste, Kommunionfeiern, Kreuzwegandachten, Trauermetten, Rosenkranzandachten, Erstkommunion, Bittage, Pfingstnovene, ferner zu Volksbräuchen, z. B. Frauentagen, Segnung des Johannisweins, Aussendung der Sternsinger, Häusersegnung am Fest der Erscheinung.

Das Werkbuch wendet sich an Priester, Lektoren, Kantoren, Organisten und Gruppen, die den Gottesdienst vorbereiten. Es will die Verbindung darstellen zwischen dem „Gotteslob" als Rollenbuch der Gemeinde und den übrigen Rollenbüchern, dem Meßbuch, den Lektionaren, dem Kantoren- und dem Chorbuch, aber auch dem Stundenbuch. Denn „erst im Zusammenwirken der verschiedenen Beteiligten entsteht ein Gottesdienst, wie ihn das Konzil fordert" (J. Seuffert, Vorwort zu I). Die Form des Ringbuchs erhöht die praktische Brauchbarkeit und ermöglicht es, diözesane Ergänzungen und eigene Ausarbeitungen einzuordnen. Es ist einleuchtend, daß ein so aufwendiges Werk nicht auf diözesaner Ebene möglich gewesen wäre.

Der deutsche Sprachbereich hat mit „Gotteslob" und mit diesen Ringbüchern erstmals in der Geschichte großartige Instrumentarien zu einer guten Form des Gemeindegottesdienstes erhalten wie kein anderer Sprachbereich in auch nur annähernd vergleichbarer Weise. Wenn dennoch in einigen anderen Ländern manchmal die Teilnahme lebendiger erscheint, so liegt es wohl daran, daß man sich dort mehr Mühe gibt. Es ist also dringend zu wünschen, daß die reichen Anregungen der Werkbücher genutzt werden. Ein Hindernis mag zunächst sein, daß man sich vielfach bei den Liedern noch mehr oder weniger auf die diözesanen Anhänge zum Stammteil beschränkt. Es wäre gut, wenn die verdienstvollen Herausgeber des Werkbuchs es übernehmen würden, wenigstens die Lieder, die in mehreren Anhängen vorkommen, in einem weiteren Band zu analysieren und mit Benutzungsvorschlägen zu versehen. Jedenfalls sollte angesichts der publizierten oft ungerechten Kritik an der Liedauswahl in „Gotteslob" der angekündigte Rechenschaftsbericht der Kommission bald erscheinen.

Münster Emil J. Lengeling

Bürki, Bruno: **L'assemblée dominicale.** Introduction à la liturgie des églises protestantes d'Afrique –
Immensee: Nouvelle Revue de science missionaire 1976. 200 S. (NZM, Supplementa, Bd 25) kart. sfr 28.–

Das anregende Buch des Liturgikers der protestantischen Theologischen Fakultät Jaunde (Kamerun) will den „Pastoren und Gläubigen" in Afrika, die „mit Hingabe und bisweilen mit Ungeduld eine Erneuerung ihrer Liturgie ersehnen", zu einer theologischen Vertiefung helfen, ohne die eine Liturgiereform nicht gelingen kann (Vorwort).

Der erste Teil (11–70) des klar gegliederten Werkes über die „Bedeutung des Gottesdienstes" handelt über das Mysterium der Gegenwart Gottes und die liturgische Kommunikation, Dank und Bitte (auch über Opfer, Gebetsstruktur, Kultur), den pneumatologischen und eschatologischen Charakter (auch über Kreativität und Ordnung), Leben und Liturgie und das liturgische Fest, der zweite Teil (71–124), über die „liturgischen Rollenträger und ihre Ausdrucksmittel", der letzte (125–197) über die Teile des sonntäglichen Gottesdienstes (Wortgottesdienst mit eucharistischer Liturgie; am Schluß ein Abschnitt über die Notwendigkeit liturgischer Bildung).

Die immer gut fundierten Ausführungen sind ökumenisch erfreulich offen und scheuen es gegebenenfalls nicht, kalvinische, zwinglianische und lutherische Positionen zu relativieren oder zu verlassen und die Seltenheit des Abendmahles zu verurteilen. Neben evangelischen sind katholische und auch orthodoxe Quellen und Literatur vermerkt.

Die theologische Einstellung und ökumenische Haltung kann kurz beleuchtet werden, wenn man die am häufigsten vorkommenden Stichworte des Sachverzeichnisses in absteigender Folge (von 29 bis zu zehn Verweisen) nennt: Gemeinschaft, Römisch-katholische Liturgie (einschließlich Vaticanum II), Alte Kirche, Wort, Heilsgeschichte, Psychologie (einschließlich Sozialpsychologie), Östliche Liturgie, Reformation

des 16. Jh., Anbetung, Opfer (ohne Opferung), Katechese, Tradition, Eschatologie, Priester (ministre), Jüdische Liturgie, Kommunion, Reformierte Liturgie, Predigt, Zeichen und Symbol, Psalmen, Eucharistie, Gesang und Musik (ohne Musikinstrumente und Choral), Sonntag, Heiliger Geist, Sakrament, Kommunikation, Kirchenjahr, Kultur, Tanz, Anamnese, Raum, Vorbereitung.

Einige der genannten häufigen Themen (Psychologie, Sozialpsychologie, Zeichen, Kommunikation u. a.) belegen einen Vorzug, der das Buch vor früheren vergleichbaren Werken auszeichnet: die Einbeziehung der Fragestellung und, soweit das möglich ist, der Ergebnisse der Humanwissenschaften (bis zum Strukturalismus) im Blick auf eine verantwortbare „Afrikanisierung" des christlichen Gottesdienstes. Das Urteil in solchen Fragen wie zu Problemen der Reform im allgemeinen ist wohldurchdacht und ausgewogen.

Noch ein Vorzug des Buches soll hervorgehoben werden, zumal man ihn in manchen überproblematischen, selbstquälerischen Veröffentlichungen über den Gottesdienst kaum antrifft: Die aus tief verwurzeltem Glauben und einem frommen Leben aus ihm strömende, keineswegs naive, frohe Gelassenheit.

So kann man dem Buch auch viele katholische Leser zu ihrer theologischen, spirituellen und praktischen Anregung wünschen, und zwar nicht nur in Missionsgebieten, zumal viele dortige Probleme sich ähnlich in den altchristlichen Ländern ebenfalls stellen. Sie werden wie der Rezensent selten anders urteilen, so in Nuancen beim Opfercharakter der Eucharistiefeier, dafür aber weit öfter als bei nicht wenigen jüngeren katholischen Darstellungen freudig zustimmen können. Nur als ein, allerdings besonders gutes Beispiel seien die Ausführungen zum Eucharistiegebet hervorgehoben (169–184).

Die folgenden kleinen Ausstellungen beeinträchtigen nicht den hohen Wert des Buches, sondern möchten Verbesserungen bei einer zweiten Auflage anregen.

Daß das Handeln Gottes in den Sakramenten nicht vom Menschen abhängt, ist nicht „der Teil der Wahrheit" in der traditionellen katholischen Lehre vom „opus operatum" (20), sondern stellt diese selbst dar (was nicht besagt, daß diese wahre Lehre zu ergänzen ist durch die Lehre über die menschliche Mitwirkung). Das NT meidet das kultische Vokabular nur, wenn es um Genusbegriffe (Liturgie, Kult) oder die Amtsträger geht. Aber es kennt eine Fülle von konkreten „kultischen" Akten (zu 49f). Das S. 77 angeführte Buch von E. Werner erschien erstmals 1969 ([2]1970). Ursprünglich bedeutet Liturgie nicht „gemeinsame Aktion" (72; die richtige Etymologie 54). Das griechische Euangelion bedeutet nicht „gute Neuigkeit" (81), sondern frohmachende Botschaft. Zur liturgischen „agalliasis" wäre neben und vor Offb 19,7 (94; bedeutet hier die Abkürzung „par" Ps 118, 24?) Apg 2,47 zu zitieren. Das ungesäuerte Brot des Passamahls war mindestens ursprünglich nicht aus „feinem Weizen", sondern aus Gerste (zu 111). Die jahreszeitliche Diskrepanz zwischen Fest und Jahreszeit in der südlichen Hemisphäre betrifft nicht nur Weihnachten, sondern ebenso Ostern und den Oster-Kreis (119). Justin spricht nicht von einer Lesung der Apostel und der Propheten, sondern von den „Denkwürdigkeiten der Apostel (im Sprachgebrauch Justins: Evangelien) o d e r der Schriften der Propheten" (143). Die von vielen immer noch nicht realisierte Feststellung „La liturgie eucharistique est le déploiement du récit néotestamentaire sur l'institution du sacrement de la sainte cène" (170) hat ihre sachlich identische Entsprechung in Art. 48 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch von 1969 (Vf. weist sonst auf ähnliche Konvergenzen hin). Eucharistiegebete aus holländischen Quellen (nicht: „der holländischen Kirche") sind von A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche (Essen [6]1969) nicht in deutscher Sprache publiziert (173), sondern mehr oder weniger frei übertragen worden. Die „Fürbitten" in Eucharistiegebeten sind keine Dublette zu den Fürbitten am Schluß des Wortgottesdienstes (177); zu ihrem besonderen, ekklesialen Charakter vgl. W. Jardine Grisbrooke (Anglikaner), Intercession at the Eucharist: Stud. Lit. 4 (1965) 129–155, 5 (1966) 20–44; 87–103. Es ist kaum wahrscheinlich, daß die Emmausjünger den Herrn an der G e s t e des Brotbrechens erkannten (187), sondern vielmehr am Inhalt seines Lobspruches über dem Brot. In 1 Kor 10, 16 ist der „Kelch des Segens, den wir segnen" kein Pleonasmus (187), sondern bedeutet „Kelch der Preisung, den wir (durch die Preisung) heiligen". Das römische Meßbuch von 1970 bietet neben der bisherigen Form des Schlußsegens (193) weitere an (dreigliedrige Formeln und Segensgebete).

M ü n s t e r E m i l J. L e n g e l i n g

Jung-Stilling, Johann Heinrich: **Lebensgeschichte.** Vollständige Ausgabe, mit Anmerkungen hrsg. von Gustav Adolf B e n r a t h. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. XXXI, 784 S. geb. DM 63,–, Mitgl. Preis DM 36.–

Die „wahrhafte" Lebensgeschichte von Jung-Stilling (1740–1817) gehört zu den „beachtenswerten deutschen Autobiographien des 18. Jahrhunderts" (S. IX). Sie ist immer wieder gelesen und mit höchstem Lob bedacht worden, nicht nur als persönliches Zeugnis vom Werden eines ungewöhnlichen Mannes, der aus ärmlichsten Verhältnissen aufstieg, der bekannteste Augenarzt seiner Zeit, Professor der Kameralwissenschaften in Kaiserslautern, Heidelberg und Marburg wurde und schließlich als Dreiundsechzigjähriger „die Aufgabe eines religiös-erwecklichen Schriftstellters als seinen eigentlichen, gottgewollten Beruf" ergriff. Die vorliegende, gutausgestattete Ausgabe zielt darauf hin, „dem Leser sowohl jenen Zusammenklang von Wahrheit und Dichtung in den ersten als auch den Zusammenhang von Wahrheiten ohne Dichtung in den letzten Teilen der Lebensgeschichte vor Augen zu führen" (S. XI).

Jung-Stilling versteht sich als „Sohn der Vorsehung" (279). In seiner Lebensgeschichte will er, für moderne Leser sicher oft geradezu aufdringlich und nicht selten geschwätzig, seine Führung durch die göttliche Vorsehung bis in Einzelheiten nachdrücklich darstellen. Sein Anliegen, das Lehrhaft-Nützliche mit dem Ästhetisch-Agenehmen, seine „Glaubensüberzeugung mit der Poesie zu verbinden" (S. XII) bleibt daher um so weniger verwirklicht, je eifriger er die göttliche Vor- und Fürsorge in den Wechselfällen seines Lebens zu entdecken sich bemüht und deren eigentümliche Folge zu einem „besonderen Gottesbeweis" (S. X) erhebt, eine Absicht, die ihm von „jeher sowohl freundlichen Beifall als auch heftigen Widerspruch eingetragen hat" (S. X). In Jung-Stilling begegnen sich die verschiedensten Strömungen einer sehr bewegten Zeit. Charakteristisch für ihn ist eine zum Teil phantastische Mischung von Religion und Philosophie, von inniger Jesusfrömmigkeit und theosophischen Spekulationen. Mit seiner „Theorie der Geisterkunde" bewegt er sich in den Bahnen Swedenborgs, in seinen apokalyptischen Träumen folgt er dem „frommen und gelehrten Prälaten" Bengel (514), der für das letzte Jahrzehnt des 18. Jhs. den Beginn „des großen Kampfes" und den Sturz des „Römischen Stuhls" vorausgesagt hatte. Dem „Christo-Belialischen System" (481) der Aufklärung, das als „Religions-Grundgesetz" nur mehr die Moral kenne und zum „letzten Kampf zwischen Licht und Finsterniß" (483) führe, stellt er sein eigenes „Glaubens-, Lehr- und Lebens-System" (620) entgegen, „welches ich nicht durch Speculation, und durch Bemühung des Kopfes, sondern während meines vieljährigen Ringens nach Licht und Wahrheit, aus Drang und Bedürfnis des Herzens, einzeln, nach und nach, wie seltene Goldkörner, an meinem mühseligen Pilgerwege aufgelesen, gesammelt und dann in ein vernünftiges Ganzes gebracht habe. Es ist das reine durch keine Sophisterey und Mode-Exegese getrübte Dogma der heiligen Schrift" (620–621).

Dem vollständigen Originaltext hat der Hg. Dokumente zur Lebensgeschichte Jung-Stillings (647–705) angeschlossen. Die rund fünfzig Seiten Anmerkungen, in der Hauptsache doch wohl für den Memoirenleser bestimmt, halten ebenso wie das Literaturverzeichnis und das sorgfältig gearbeitete Register kritischer Prüfung stand. Insgesamt eine Ausgabe, der man weite Verbreitung wünschen darf.

F r i b o u r g (CH) H e r i b e r t R a a b

Brunner, August: **Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus.** – Regensburg: Josef Habbel (1977). 139 S. kart. DM 16.50

Eine klare und durchsichtige Erläuterung des Christentums für Menschen unserer Zeit. Unter dem Aspekt der Gemeinschaft stellt Vf. das Christentum als Gemeinschaft mit Gott in Christus dar. Jede Gemeinschaft beginnt mit Glauben und besteht durch ihn (11). Glaube ist dabei gemeint als hingebendes Sichanvertrauen und die daraus folgende Verbundenheit von Person zu Person, als Einheit von mehreren, die dabei als mehrere zu bestehen fortfahren. Die daraus folgende Vertrautheitserkenntnis ist Überstieg über das Psychische. Der Gemeinschaft mit Gott eignet auch nicht jene „Fremdheit, die zwischen Menschen fast ebenso ursprünglich wie die Gemeinschaft herrscht und durch sie überwunden werden soll" (27). Christus ist der Vermittler dieser Gemeinschaft mit Gott, die reines Gnadengeschenk ist. Sie ist nicht Mystik, kann aber zur Mystik führen. Das Gesetz war und ist Erzieher auf Christus hin, der zur eigentlichen Gottesgemeinschaft führt (Gal 3,24). „Dieser Blick auf Christus ist vor allem der Sinn des christlichen Gebetes" (80). Sünde ist dementsprechend das, was im Gegensatz zur Gemeinschaft mit Christus steht und sie verhindert (81). Der Mensch der Massengesellschaft darf sich durch die christliche Botschaft befreit wissen zu unvergleichlicher Gemeinschaft mit seinem Gott.

B e v e r u n g e n O d a H a g e m e y e r

Habilitationen im akademischen Jahr 1976/77

Augsburg

Dr. phil. Siegfried Dangelmayr, am 4. 5. 1977 für das Fach Philosophie: Die philosophische Interpretation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl Marx und ihre Vorgeschichte (Möller, Halder).

Bamberg:

Dr. Dr. Hans F. Fuhs, am 23. 2. 1977 für das Fach Alttestamentliche Exegese: „Sehen" und „Schauen". Die Wurzel ḥzh im Alten Orient und im Alten Testament (Görg, Hoffmann).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Karl Willigis Eckermann, CanA Würzburg, am 10. 2. 1977 für das Fach Theologiegeschichte: Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule (Riedlinger, Bäumer).

Dr. theol. Bernhard Lang, Rottenburg, am 10. 2. 1977 für das Fach Alttestamentliche Exegese und Theologie: Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel (Deissler, Vögtle).

München:

Dr. theol. Manfred Weitlauff, Augsburg, am 16. 6. 1977 für das Fach Kirchengeschichte: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel (1679–1726). Erster Teil: Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekriegs (1679–1701) (Schwaiger, Hubensteiner).

Dr. theol. Franz Courth SAC am 27. 7. 1977 für das Fach Dogmatik: Das Wesen des Christentums in der Liberalen Protestantischen Theologie. Dargestellt am Werk Friedrich Schleiermachers, Ferdinand Christian Baurs und Albrecht Ritschls (Scheffczyk, Finkenzeller).

Dr. theol. Ulrich Horst OP am 27. 7. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Fries, Finkenzeller).

Dr. theol., Dr. phil. Hansjakob Becker, München und Freising, am 29. 7. 1977 für das Fach Liturgiewissenschaft: Christi Himmelfahrt. Predigt – Lied – Bild (Dürig, Brunnhölzl).

Münster:

Dr. theol. Leo Karrer, Münster, am 25. 11. 1976 für das Fach Pastoraltheologie: Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik der Kurzformeln des Glaubens – ihre Verwendung im Religionsunterricht (Exeler, Hünermann).

Regensburg:

Dr. theol., Dr. phil. Albert Fuchs, Linz, am 20. 7. 1977 für das Fach Wissenschaft des Neuen Testamentes: Die traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Entwicklung der Beelzebulkontroverse Mk 3, 22–27 und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus (Mußner, Müller).

Trier:

Dr. theol. Helmut Fox, Trier, am 13. 12. 1976 für das Fach Religionspädagogik: Ethik als Alternative zum Religionsunterricht. Eine Untersuchung zum Ethikunterricht an rheinland-pfälzischen Gymnasien unter Berücksichtigung der Situation in Bayern (Thome).

Tübingen:

Dr. Joachim Köhler, am 21. 1. 1977 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: Universität – Landsherr – Kirche. Entwicklungen und Tendenzen an der Vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg im Breisgau in der Zeit vor der theresianischen Studienreform 1550–1750 (Reinhardt, Neumann).

Würzburg

Dr. theol. Helmut Merklin, Bamberg, am 16. 12. 1976 für das Fach Exegese des Neuen Testaments: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu (Schnackenburg, Müller).

Dr. theol. Hubert Ritt, Graz, am 21. 7. 1977 für das Fach Exegese und Theologie des Neuen Testaments: Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17 (Schnackenburg, Schreiner).

Graz:

Dr. theol. et mag. theol. P. Karl Jaros, Linz, am 13. 9. 1976 für das Fach Altes Testament: Sichem.-Archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit Berücksichtigung von Jos 24 (Sauer, Schedl).

Dr. theol. Peter Trummer, Graz-Seckau, am 26. 1. 1977 für das Fach Neues Testament: Die Paulustradition der Pastoralbriefe (Zehrer, Bauer).

Dr. theol. Maximilian Liebmann, Graz-Seckau, am 6. 6. 1977 für das Fach Kirchengeschichte: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit seiner Bibliographie seiner Schriften (Amon, Bauer).

Doktor-Dissertation im akademischen Jahr 1976/77

Augsburg

Wolfgang Oberröder: „Synodale Mitverantwortung in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen einer institutionalisierten Mitwirkung der Gläubigen an Entscheidungen des kirchlichen Amtes. Dargestellt an Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland seit Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Forster, Rauscher).

Bochum:

Heinz Josef Rissing, Essen: „Die Diskussion über den ‚christlichen Sozialismus' im katholischen Raum in Deutschland 1918–1948 (Ermecke, Padberg).

Mihoko Shimotsuji, Nagoya/Japan: „Das Christliche und das Politische in den christlichen Parteien Deutschlands und Europas – im Hinblick auf die Gestaltung der Beziehung von Staat-Gesellschaft-Kirche in Japan" (Ermecke, Heinemann, Wertenbruch).

Freiburg i. Br.:

Anto Karokaran, Karmeliter, Provinzialat Devamatha/Ind.: Evangelization and Diakonia. A Study in the Perspective" (Völkl, Neuner).

Hermann Barrois, Hildesheim: „Der Actus Humanus als wesentlicher Maßstab für die sogenannte Impotentia Moralis, dargestellt nach der neueren Rechtsprechung der S. R. Rota unter Berücksichtigung der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Mosiek, Fürst).

Heinz-Jürgen Görtz, Essen: „Franz von Baaders anthropologischer Standpunkt" (Hemmerle, Lehmann).

Francis-Xavier-S. Kyewalyanga, Masaka/Uganda: „Traditional Religion, Custom, and Christianity in Uganda. As Illustrated by the Ganda with some References the other African Cultures and Islam" (Gramlich, Herzog).

Wilhelm Pfeffer, Rottenburg: „Christus-Omega". Neutestamentliche Untersuchungen zur Christologie und Anthropologie von Teilhard de Chardin" (Vögtle, Deissler, Riedlinger).

Georg Föllinger, Paderborn: „Die Säkularisation der exemten reichsunmittelbaren Benediktiner-Abtei Corvey und die Gründung des Bistums 1786–1794" (Bäumer, Frank).

Franzjosef Froitzheim, Köln: „Christologie und Eschatologie bei Paulus" (Schlier, Vögtle).

Reinhold Bellwon, Hildesheim: „Die Annahme des Menschseins als Grundbedingung der Heilsannahme. Ein Beitrag zur Diskussion der Heilsmöglichkeit der Nichtglaubenden im Rahmen der subjektiven Bedingungen zur Heilsannahme" (Lehmann, Hemmerle).

Alwin Renker, Freiburg i. Br.: „Die tōrā bei Maleachi. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tōrā im Alten Testament" (Deissler, Vögtle).

Mainz:

Helmut Borok, Mainz: „Der Tugendbegrié des Wilhelm von Auvergne (1180–1249) – eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Rezeption der aristotelischen Ethik im Mittelalter" (Ziegler, Haubst).

Martin Bodewig OFM, Köln: „Editionsarbeiten über Nikolaus von Kues (cummulative Prom.)" (Haubst, v. Bredow).

Stefan Schneider, Mainz: „Die ‚komische' Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus Cusanus" (Haubst, Weier).

Jochen Hilberath, Mainz: „Fundamentaltheologie und Hermeneutik. Der Beitrag der philosophischen Hermeneutik Hans Georg Gadamers zur Rechtfertigung der Autoritäts- und Überlieferungsbestimmtheit der Theologie. VI, 456 pp." (Schneider).

Hans Schuh, Mainz: „Interaktionsanalyse im Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung zur Praxis des Religionsunterrichts" (Stachel, Rock).

München:

Hans Werner Günther, München und Freising: „Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des Johannes" (Michl, Gnilka).

Hans-Jörg Steichele, München und Freising: „Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Erhellung des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament" (Gnilka, Eckert).

Gertraud Hintersberger (Sr. Benedikta), OP: „Anpassung – ein ethnologischer Befund und eine sittliche Aufgabe. Methodenreflexion über den Dialog zwischen Ethologie und theologischer Sicht" (Gründel, Wickler).

Max Eugen Kemper, Paderborn: „Wort – Situation – Sakrament. Ein Neuansatz in der Sakramententheologie und dessen Relevanz für die ‚Praktische Theologie'" (Feifel, Fries).

Frank-Michael Hohler, München und Freising: „Die Idee der Brüderlichkeit in der katholischen Sozialverkündigung seit der Französischen Revolution" (Giers, Schwaiger).

Hans-Josef Klauck, OFM: „Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten" (Gnilka, Hainz).

Karl-Ernst Apfelbacher, München und Freising: „Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm" (Fries, Schwaiger).

Münster:

Irene Walke, Essen: „Theologische Fernkurse unter didaktischen Aspekt" (Exeler, Vorgrimmler).

Christian Lüken, Essen: „Glaubenshilfe und Lebenshilfe in der kirchlichen Ehevorbereitung. Ihre Integration mit Hilfe der angewandten Gruppendynamik" (Emeis, Steinkamp).

Hans-Josef Neufeld OFM (Pater Titus), Werl: „Möglichkeiten, Grenzen und Perspektiven theologischer Weiterbildung mit Ordensfrauen, dargestellt an Hand der vorliegenden Literatur und an Hand einer empirischen Umfrage bei Ordensfrauen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Erfahrungen und Erwartungen" (Exeler, Emeis).

Humberto Encarnación Anizar, Münster: „Teologia Politica en Vladimir Soloviev" (Vorgrimmler, Rahner).

Georgios Tabancis, Ök. Patriarchat Bonn: „Die ‚Laien' in Kirche und Öffentlichkeit nach griechischen Zeugnissen des 4. Jahrhunderts, besonders des Johannes Chrysostomos" (Kötting, Vorgrimmler).

Gabriele Puzicha (Sr. Michaela), OSB, Paderborn: „Christus Peregrinus. Die paränetische Erörterung und die Motive der privaten Wohltätigkeit in der Alten Kirche am Beispiel der Fremdenaufnahme" (Kötting, Hiltbrunner).

Günther Süß, Augsburg: „Volkskatholizismus in Brasilien zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität" (Metz, Exeler).

Magdalene Bußmann, Münster: „Theologie und Bauernkrieg. Untersuchungen zur Rezeption theologischer Elemente und deren Auswirkung in Programm und Zielsetzung der Aufständischen von 1524/25" (Iserloh, Vorgrimmler).

Bernhard Raas, St. Augustin: „Gottesdienst. Ein Beitrag zum Gottesdienstverständnis in der Theologie Karl Barths (Lengeling, Lengsfeld).

Heinrich Valentin, Münster: „Aaron. Eine Studie zur vorpriesterlichen Aaron-Überlieferung" (Eising, Zenger).

Christoforos Papakonstantinou, Metropolit Irineos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa in Bonn: „Hamilkar S. Alivisatos. Ein griechisch-orthodoxer Theologe und Ökumeniker" (Remmers, Lengsfeld).

Ilona Riedel-Spangenberger, Münster: „Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128–1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechtes" (Herrmann, Kötting).

Gabriel Amengual Coll, Mallorca: „La reducción antropológica de la teologia en Ludwig Feuerbach" (Hünermann, Vorgrimler).

Heinz-Günther Stobbe, Münster: „Hermeneutik als ökumenisches Problem. Kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers und ausgewählten Beispielen der katholischen Gadamer-Rezeption als Beitrag zu einer neu verstandenen ökumenischen Theologie" (Lengsfeld, Metz).

Hermann Wieh, Osnabrück: „Das Gemeindeverständnis in den Diskussionen und Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Systematisch-theologische Untersuchungen in pastoraler Absicht" (Hünermann, Emeis).

Bernd Gottlob, Paderborn: „Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. – Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen –" (Weber, Exeler).

Cyprian Illickamury OFM Cap.: „The Lordship of Jesus Christ over the World and the Church. The christological Witness of the Pastoral Constitution ‚Gaudium et Spes'" (Hünermann, Vorgrimler).

Juan Caldentey Barceló, Mallorca: „Estudio sobre comunidades christianas de base de Barcelona y su significado para una renovacion en la iglesia" (Exeler, Metz).

Wolfgang Langer, Hildesheim: Moralpädagogische Bibelinterpretation. Die ethische Aktualisierung biblischer Texte im deutschsprachigen katholischen Bibelunterricht seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" (Exeler, Emeis).

Klaus-Bernd Müller, Münster: „Laien in der Liturgie. Theologische und pastorale Überlegungen zur Feier der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (Lengeling, Vorgrimmler).

Ronald Quillo, Charlotte USA: „Theology and the Dawn of God. Theological Inquiry according to Martin Heidegger" (Hünermann, Holz).

Thaddäus Schnitker, Münster: „Publica oratio. Laudes matutinae und Vesper als Gemeindegottesdienste in diesem Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung" (Lengeling, Fischer).

Herbert Sowade, Münster: „Das Augsburger Interim. Das kaiserliche Religionsgesetz von 1548 in seiner politischen und theologischen Relevanz für eine Einung der Christen" (Iserloh, Hünermann).

Regensburg:

Hubert Schnackers, Roermond/Niederlande: „Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac" (Ratzinger, Gaar).

Charles Mac Donald, Antigonish, Canada: „Church and World in the Plan of God. Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar O.P." (Ratzinger, Auer).

Bartholomé Adoukonou, Evêque d'Abomey R. P. du Benin Westafrika: „Jalons pour une Theologie Africaine. Essai d'une Herméneutique chrétienne du Vodun dahonéen" (Ratzinger, Schiffers).

Bruno Hidber OSsR, Schweiz: „Glaube – Natur – Übernatur. Studien zur Methode der Vorsehung von Kardinal Dechamps" (Ratzinger, Schiffers).

Walter Baier, Regensburg: „Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen OCarth. († 1378)" (Auer, Staber).

Stanislav Glück, Regensburg: „Rechtsgrundlagen für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Tschechoslowakischen Republik von 1918–1938" (Kaiser, Staber).

Johannes Schlosser, Regensburg: „Natürliche Religiosität und religiöse Christlichkeit" (Goldbrunner, Krinetzki).

Anton Hierl, Regensburg: „Das Gottesproblem bei Leibniz und dem vorkritischen Kant" (Krenn, Schmucker).

Martin Bialas CP: „Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1694–1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten" (Ratzinger, Auer).

Tier:

Winfried Glade SVD: „Die Taufe in den vorcanisianischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet" (Fischer, Thome).

Klaus Peters, Trier: „Repräsentation nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils (Aymans, Weier).

Tübingen:

Peter Eicher: „Studien zum Offenbarungsdenken seit dem 1. Vatikanum" (Seckler, Kasper).

Dirk Kinet: „Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches (Haag, Kilian).

Hermann-Josef Schmitz: „Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käseman" (Küng, Neumann).

Rainer Funk: „Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk unter besonderer Berücksichtigung seiner humanistischen Religion und Ethik" (Auer, Korff).

Wolfgang Wieland: „Offenbarung bei Augustinus" (Seckler, Vogt).

Giuseppe Bettenzoli: „Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchung des 123 4 19 Begriffes im Buch Ezechiel" (Haag, Donner).

Willi Geerlings: „Christus Exemplus. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins" (Vogt, Kasper).

Würzburg:

Ivan Dugandžić, OFM d. Ordensprovinz Hercegovina (Y): „Das ‚Ja' Gottes in Christus. Die Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverhältnis des Paulus (Schnackenburg, Müller).

Johannes Halkenhäuser, Evang.-Luth. Landeskirche Bayern: „Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation" (Scheele, Ganzer).

Lothar Lies SJ: „Wort und Eucharistie. Zur Spiritualisierungstendenz innerhalb der Eucharistieauffassung des Origenes" (Betz, Speigl).

Josef Senft, Köln: Motive und Ziele kirchlicher Entwicklungshilfe im interessenpolitischen Spannungsfeld der Entwicklungsproblematik" (Dreier, Ganoczy).

Ulrich Dobhan OCD: „Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila" (Betz, Ganzer).

Carl Kazmierski, Ottawa/Canada: „Jesus, the Son of God. An Examination of the Traditions Regarding the Divine Sonship of Jesus Within the Context of the Theology of St. Mark" (Schnackenburg, Müller).

Dieter Feineis, Würzburg: „Waldbüttelbrunn – seine herrschaftliche und pfarrliche Entwicklung bis zum Ende des Alten Reiches" (Wittstadt, Freudenberger).

Ottmar Fuchs, Bamberg: „Die Funktion des Gegensatzes in der Sprache der Predigt. Strukturale Semantik als homiletisches Analyseverfahren" (Schnackenburg, Große).

Georg Zenk, Bamberg: „Ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans Asmussens" (Ganoczy, Scheele).

Patrick Arowele, Ondo/Nigeria: „Diaspora-Concept in the New Testament. Studies on the Idea of Christian Sojourn, Pilgrimage and Dispersion according to the New Testament (Schnackenburg, Schreiner).

Robert Ebner, Würzburg: „Das Bruderschaftswesen im alten Bistum Würzburg unter besonderer Berücksichtigung der geistlichen Bruderschaften der Stadt Kitzingen" (Wittstadt, Freudenberger).

Karl Schlemmer, Bamberg: „Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation" (Langgärtner, Ganzer).

Wilhelm Mahlmeister, Würzburg: „Franz Stapf und der Bamberger Diözesankatechismus von 1812" (Wittstadt, Weigand).

Udo Schmälzle OFM: „Die Sorge der Kirche um Ehe und Familie. Interdisziplinäres Forschungskonzept zur Durchführung einer quantitativen Inhaltsanalyse der Hirtenbriefe zu Ehe und Familie (Zerfaß, Dreier).

Wolfgang Weigand, Münster: „Solidaritätsidee und solidarische Praxis. Empirische und ideologiekritische Untersuchungen zu einer Theorie von Solidarität aus sozialethischer Perspektive" (Dreier, Zerfaß).

Graz:

Bernhard Liss, Linz: „Pastoralsoziologische Untersuchungen zur Ehe- und Familienpastoral" (Gastgeber, Zsifkovits).

Tomislav Pervan, Graz-Seckau: „Die paulinische Kreuzesverkündigung als Provokation und Krisis. Die anthropologisch-kosmologische, ekklesiale und existantielle Relevanz der Kreuzesverkündigung bei Paulus (Bibiltheol. Untersuchung zu 1 Kor 1, 18–2,5)" (Zeilinger, Schedl).

Josef Wilhelm, Graz-Seckau: „Ein Seelsorgerleben der Barockzeit in Österreich P. Ignatius Querbeck SJ (1660–1743)" (Amon, Schwendenweh).

Alois Wolkinger, Graz-Seckau: „Anton Luby (1749–1802), ein Moraltheologe der josephinischen Zeit. Historisch-vergleichende Studie zu seinem Moralwerk" (Bruch, Schwendenweh).

Innsbruck:

Winfried Szapiewski: „Das Böse als Aggression" (Coreth, Richter).

Thomas John D'Souza, Allahabad: „The Logic of Religious Language according to Ian Thomas Ramsey" (Marlet, Muck).

Anto Orlovac, Banjo Luka: „Die Errichtung der Diözese Banjaluka im Rahmen der Wiedereinführung der ordentlichen Hierarchie in Bosnien und der Herzogowina. Eine rechtsgeschichtliche Studie" (Mühlsteiger, Rotter).

Pierre Scherer, Luxemburg: „Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium" (Kehl, Gamper).

Josef Pollhammer, Linz: „Die Begründung des ‚Privilegium Fidei'. Eine theologie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung" (Mühlsteiger, Rotter).

Joseph Neetilal Vattakunnel, Ind. Miss. Ges.: „Beyond Adaptation to Dialogue into Truth." „Mission Theology in the Indian Context" (Meyer, Kern).

Franz Hubmann, L-Th Graz: „Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21" (Gamper, Kehl).

Matthew Kannookadan, Trichur: „Carl Rogers client-centered Therapy and its application to Kerala Family counselling" (Sbandi, Rotter).

Aloysius Koch SJ: „Reduktion des Humanum? Zur ethisch-moralischen Wertung des Hochleistungssports" (Rotter, Groce).

Markus Roussos, L-Th Syros: „Leon XIII (1878–1903) et les rites Orientaux. Tentatives de rapprochement aux Eglises orientales a travers rites" (Mühlsteiger, Meyer).

Kapita Mwewa, Lusaka: „Traditional Zambian Eschatology and Ethics confronting the Advent of Christianity" (Rotter, Vass).

Stephan Wyss, L-Th Basel: „Das emanzipatorische Interesse in J. G. Hamanns trinitarischem Sprach/Geschichts-Denken" (Czuma, Muck).

Salzburg:

Johann Paarhammer, Salzburg: „Das Salzburger Offizialatskonsistorium von seinen Anfängen bis zum Konzil von Trient (1300–1569)" (Strigl, Hermann).

Anton Schachner, St. Pölten: „Barockes eucharistisches Leben in der Diözese Passau" (Nikolasch, Hermann).

Josef Aussermair, Salzburg: „Das Verhältnis von Kirche und Sozialdemokratie am Beispiel des Bundes der religiösen Sozialisten Österreichs (1926–1934)" (Hermann, Griesl).

Erich Häring, Molters, (Schweiz): „Die Schilderung des Todes von Jesus unter Berücksichtigung der Grablegungs- und Auferstehungsperikope" (Beilner, Stubhann).

Emmanuel Ifesieh, Oreri/Ostnigeria: „The Ibo family in a changing society. (Socio-cultural and pastoral-anthropological contributions to the aggiornamento of mission's pastoral activities" (Griesl, Läpple).

Dieter Katte, München: „Wort und Antwort. Eine Untersuchung der Predigten, die Kardinal Faulhaber in der Zeit zwischen dem 1. Januar 1933 und dem 30. April 1945 gehalten hat" (Läpple, Griesl).

Felix Gradl OFM: „Ernst Bloch und das Alte Testament" (Füglister, Schmölz).

Leonhard Kofler SOC: „Sittliche und religiöse Einstellungen von Jugendlichen. – Ein Feldforschungsbeitrag aus dem Lande Salzburg" (Griesl, Rehrl).

Wien:

Emmerich Benedek: „Die Kriegsführung und die Organisation des Heeres Davids" (Kornfeld, Braulik).

Franz Gansrigler: „Neue Linke in Österreich" (Weiler, Hörmann).

Anton Hochrainer: „Das Knabenseminar der Diözese Bozen-Brixen, Vinzentinum" (Loidl, Frank).

Johann Hisch: „Die liturgischen Bestimmungen der Basler Statuta für den Benediktinerorden aus zwei Salzburger Handschriften (Emminghaus, Weismayer).

Leopold Mathias, Wien: „Das Wiener Priesterseminar. Seine Entstehung im Jahre 1758 und sein Wandel durch die Jahrhunderte" (Loidl, Weiler).

Leo Stubits, Eisenstadt: „Martin Mersich sen., der große Seelsorger, Organisator, Kulturförderer u. Politiker der burgenländischen Kroaten" (Loidl, Weiler).

Franz Schmatz: „Ansätze zum sittlichen Leben aus sakramentaler Christusverbundenheit im Lichte des II. Vatikanischen Konzils" (Hörmann, Emminghaus).

Johann Tomaschek O.Cist.: „Die Krise im Stift Zwettl unter Abt Berthold Gamerith (1808–1828)" (Lenzenweger, Frank).

Fribourg (Schweiz):

Paul Hinder OFM-cap.: „Grundrechte in der Kirche. Eine ekklesiologisch-kanonistische Untersuchung zur Begründung von Grundrechten in der Kirche" (Corecco, Stirnimann).

Thasséo Caloz OFM-cap.: „Étude sur la LXX origénienne. Les relations entre les leçons des psaumes du manuscrit coislin 44. Les fragmentes des hevaples et le texte au psaulier gallican" (Barthélémy, Venetz).

John Geoffrey Jago SM, Australien: „Newman, Freedau of Conscience and Vatican II" (Mieth, Pinckaers).

Pietro Selvatico SJ: „Die Glaubensgewißheit nach G. Ebeling. Eine genetisch-systematische Untersuchung" (Stirnimann, Mieth).

Joannis Spiteris OFM-cap.: „La Formazione e la suiluppo della critica bizantina contro il primato della chiesa romana nel secofo XII" (Siegwart, Erui).

Hans Bissig, Altdorf/UR: „Das Churer Rituale 1503–1927. Geschichte der Agende-Feier der Sakramente" (Baumgartner, Siegwart).

Guy Bedouelle OP, France: „Le quincuplex psalterum de Lefèvre d'Etaples" (Vicaire, Barthélémy).

Erwin Koller, Appenzell: „Christliche Botschaften unter den Bedingungen der Fernsehkommunikation, dargestellt aufgrund einer Analyse der religiösen Sendungen des Schweizer Fernsehens" (Schüepp, Saver).

Alberto Bondolfi, Ti Poschiauol: „Teoria critica ed etica christiana. Il pensiero etico-religioso di M. Horkheimer, di Th. W. Adorno e da sua rilezione teologica" (Mieth, Compagnani).

Luzern:

Constantin Gyr, Basel: „Der Gewissensentscheid in der klinischen Krankenpflege. Ein moraltheologischer Beitrag zur Frage der Berufsethik des Krankenpflegepersonals" (Burger, Bommer).

Imelda Abbt, Basel: „Tradition-Christus-Existenz. Das Christus-Verständnis Fritz Buris" (Christen, Furger).

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

Weg in die Zukunft. Festschrift für Anton **Antweiler** zu seinem 75. Geburtstag. Hrsg. von Adel-Theodor Khoury und Margot Wiegels. – Lei: Brill 1975. VII, 270 S. = Studies in the history of religions [Suppl. Numen] XXXII; hfl 64,–.

Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Volumes publiés à l'occasion du cinquantenaire de l'École des Sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr Henri van **Camp**. Vol. I. II. – Brux: Facultés Universitaires Saint-Louis 1976. 829 p., 2 tableaux = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis V.

Herrmann, Wolfgang: Theologische Ausbildung und ihre Reform. – Mstr: Comenius-Institut 1976. V, 204 S. = Reihe „Zur Diskussion gestellt".

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Biblical Studies. Essays in honour of William **Barclay**. Ed. by Johnston R. McKay and James F. Miller. – Lo: Collins 1976. 223 p.; p. 221–223: Books by William Barclay.

Nineham, Dennis: The use and abuse of the Bible. A study of the Bible in an age of rapid cultural change. – NY: Barnes & Noble (1976). XI, 295 p. = Library of philosophy and religion; $ 17,–.

Freedman, David Noel: Pottery, poetry, and prophecy: An essay on biblical poetry. – JBL XCVI, 1977, 5–26.

2. Altes Testament

Merode, Marie de: «Une aide qui lui corresponde». L'exégèse de **Gen. 2,18–24** dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament. – RTL VIII, 1977, 329–352.

Cortés, Enrico: Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13–17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía. – Barc: Ed. Herder; Factultad de Teología de Barcelona ‹Sección de San Paciano› 1976. 549 p.= Institución San Jerónimo V; pes 1200,–.

Knight, A[gnus] F[ulton]: Theology as narration. A commentary on the Book of **Exodus**. – GrR/Mich.: Eerdmans (1976). XIV, 209 p.; $ 4.95.

Seebass, Horst: Die Stämmeliste von **Dtn. XXXIII**. – VT XXVII, 1977, 158–169; p. 170–177: Waard, J. de: The chiastic structure of **Amos V 1–17**.

Langlamet, F., OP: Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de **I Rois I-II**. – RB LXXXVII, 1977, 321–379. 481–526.

Miller, Patrick D., Jr. – J. J. M. Roberts: The hand of the Lord. A reassessment of the "Ark Narrative" of **1 Samuel**. – Baltimore, Lo: The John Hopkins Univ. Pr. (1977). VIII, 119 p. = The John Hopkins Near Eastern Studies; $ 11.–.

Irwin, William Henry: **Isaiah 28–33**. Translation with philological notes. – R: Biblical Institute Pr. 1977. XVII, 211 p. = Biblica et Orientalia XXX; Lire 9200 [Diss., Roma. Inst. Biblicum]

Beaucamp, Evode: Le **Psautier**. Vol. I: Ps **1–72**. – P: Lecoffre-Gabalda 1976. V, 330 p. = Sources bibliques; F 148,–.

Loretz, Oswald: Die Psalmen **8** und **67**. Psalmenstudien V. – Ugarit-Forschungen VIII, 1976, Kev 1977, 117–121; ~ S. 123–127: Ugaritisch-hebräisch in **Job 3,3–26**. Zum Disput zwischen M. Dahood und J. Barr; ~ S. 129–131: Ugaritisch-hebräisch hb/pt, bt hptt – ḫpšj, bjt ḫḫpšj/wt; ~ S. 133–136: Der kanaanäische Mythos vom Sturz des Sahar-Sohnes Hêlēl ‹Jes. 14, 12–15›.

Hanson, Paul D.: Rebellion in heaven. Azazel, and euhemeristic heroes in **I Enoch 6–11**. – JBL XCVI, 1977, 195–233.

Manzanera, Miguel: Koinonía en **Hch 2,42**. Notas sobre su interpretación y origen histórico-doctrinal. – EE LII, 1977, 307–329.

Mínguez, Dionisio: Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2. – R: Biblical Institute Pr. 1976. 217 p., 2 fig., 7 diagr. = Analecta biblica LXXV; Lire 10 700. [Diss., Roma. Inst. Biblicum]

Schreiner, Josef: Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts ‹zu Hos **1,2–2,3; 3,1–5**›. – BZ, N.F. XXI, 1977, 163–183; S. 23–44. 184–199: Seidl, Theodor: Datierung und Wortereignis. Beobachtungen zum Horizont von **Jer 27,1**.

Charlesworth, James H.: The Pseudepigrapha and modern research. Assisted by P. Dykers. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). XIV, 245 p. = Society of Biblical literature. Septuagint and Cognate Studies VII.

Reiterer, Friedrich Vinzenz: Gerechtigkeit als Heil. צדק bei **Deuterojesaja**. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition. – Graz: Akad. Druck- und Verlagsanstalt 1976. 226 S.; öSch 950.– [Diss., Salzburg]

Seebass, Horst: Landverheißung an die Väter. – EvTh XXXVII, 1977, 210–229; S. 230–247: Schmidt, Ludwig: Überlegungen zum Jahwisten; S. 247–260: Klein, Hans: Ort und Zeit des Elohisten; S. 260–272: Schmidt, Werner H.: Die Einheit der Verkündigung Jesajas. Versuch einer Zusammenschau; S. 273–284: Wolff, Hans Walter: Obadja – ein Kultprophet als Interpret; S. 284–304: Müller, Hans-Peter: Altes und Neues zum Buch Hiob.

Springer, Bernard: Die Landverheißung im deuteronomistischen Geschichtswerk. – Laurentianum VIII, 1977, 116–157.

Dietrich, Walter: Jesaja und die Politik. – Mchn: Kaiser Verl. 1976. 328 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXIV; kart. DM 45,–.

Raitt, Thomas M.: A theology of exile. Judgment/deliverance in **Jeremiah** and **Ezekiel**. – Phil: Fortress Pr. (1977). X, 271 p.; $ 16.95.

Savoca, Gaetano: Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia. – R: Herder 1976. 214 p. = Aloisiana XI; Lire 6000.

Johnston, Robert K.: "Confessions of a workaholic". A reappraisal of **Quoheleth**. – CBQ XXXVIII, 1976, 14–28.

Maillot, Alponse – André Lelièvre: Actualité de **Michée**. Un grand «petit prophète». – Gen: Labor et Fides (1976). 141 p.; sfr 24,–.

Jeremias, Christian: Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 248 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXVII; Lw. DM 48,–.

Wolf, Herbert: **Haggai** and **Malachi**. – Chic: Moody Pr. (1976). 127 p.

Peretto, Elio: Loghia del Signore e Vangelo di Tommaso. – RBibl XXIV, 1976, 13–56.

Laperrousaz, E.-M.: **Qoumrân**. L'établissement Essénien des bords de la Mer Morte. Histoire et archéologie du site. – P: Picard 1976. XII, 257 p., 2 cartes, 16 tabl., 6 pl.; F 120,–.

Bardtke, Hans: Zur Nachgeschichte der Qumrangemeinde. – Theologische Versuche VII, 1976, 11–40; S. 41–60: Wallis, Gerhard: Natur und Ethos. Erwägungen zur Ethik des Alten Testaments.

Davies, Philip R.: **IQM**, the War Scroll from Qumran. Its structure and history. – R: Biblical Institute Pr. 1977. 131 p. = Biblica et Orientalia XXXII; Lire 5600.

Davidson, Robert: The Old Testament. – A question of theological relevance. – Biblical studies. Essays in honour of W. Barclay, Lo 1976, 43–55; p. 56–71: Anderson, Hugh: A future for Apocalyptic?; p. 72–86: Caird, George B.: Eschatology and politics: Some misconceptions; p. 87–98: Scobie, Charles H. H.: North and South: Tension and reconciliation in biblical history.

Parker, Simon B.: The historical composition of KRT and the cult of EL. – ZAW LXXXIX, 1977, 161–175; p. 176–204: Carroll, R. P.: Rebellion and dissent in Ancient Israelite society.

Chenderlin, Fritz: Distributed observance of the passover – A preliminary test of the hypothesis. – Biblica LVII, 1976, 1–24.

Polzin, Robert: Late biblical Hebrew toward an historical typology of Biblical Hebrew prose. – (Missoula. Montana:) Scholars Pr. (1976). XII, 170 p. = Harvard Semitic Monographs XII. [Diss., Cambridge, Mass.]

3. Neues Testament

Derrett, J. Duncan M.: Studies in the New Testament. Vol. I. – Lei: Brill 1977. XXVI, 220 p.; hfl 80,–.

Berger, Klaus: Exegese des Neuen Testaments. – Heid: Quelle & Meyer 1977. 288 S.

Salas, Antonio: La infancia de Jesús **Mt 1–2**. ¿Historia o teología? – Madr: Ed. «Biblia y Fe» Escuela Bíblica 1976. 250 p. = Biblioteca Escuela Bíblica I; pes 350.

Bartnicki, Roman: Il carattere messianico delle pericope di Mc. e Mt. sull'ingresso di Gesù in Gerusalemme. ‹**Mc 11,1–10, Mt 21,1–9**›. – RBibl XXV, 1977, 5–27.

Catchpole, David R.: The Son of Man's search for faith ‹**Luke XVIII** 8 b›. – NovT XIX, 1977, 81–104.

Sabugal, Santos: La curación del ciego de nacimiento ‹Jn 9,1–41›. Análisis exegético y teológico. – Madr: Ed. «Biblia y Fe» 1977. 140 p. = Biblioteca Escuela Bíblica II.

Kilgallen, John: The Stephen speech. A literary and redactional study of **Acts 7,2–53**. – R: Biblical Institute Pr. 1976. XIII, 187 p. = Analecta biblica LXVII; Lire 7200.

Hughes, Philip Edgcumbe: A commentary on the Epistle to the **Hebrews**. – (GrR/Mich:) Eerdmans (1977). XV, 623 p.; $ 14,95.

Cope, O. Lamar: Matthew. A scribe trained for the Kingdom of Heaven. – Wash: The Catholic Biblical Ass. of America 1976. IX, 142 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series V; $ 3.

Best, Ernest: **Mark 10: 13–16**: The child as model recipient. – Biblical studies. Essays in honour of William Barclay, Lo 1976, 119–134; p. 135–146: Black, Matthew: Some Greek words with 'Hebrew' meanings in the Epistles and Apocalypse; p. 147–156: Hunter, A. M.: Apollos the Alexandrian; p. 157–171: Neil, William: Five hard sayings of Jesus; p. 172–177: O'Neill, J. C.: Glory to God in the highest. And on earth?; p. 178–193: Johnston, George: New Testament Christology in a pluralistic age; p. 194–198: McHardy, W. D.: Cambridge Syriac Fragment XXVI.

Perrin, Norman: The Resurrection according to Matthew, Mark and Luke. – Phil: Fortress Pr. (1977). 85 p.; $ 2,95.

Sahlim, Harald: Zum Verständnis der christologischen Anschauung des Markusevangeliums. – StTh XXXI, 1977, 1–19; S. 21–32: Brown, Schuyler: The two-field representation of the mission in Matthew's Gospel.

Tröger, Karl-Wolfgang: Ja oder Nein zur Welt. – Theologische Versuche VII, 1976, 61–80; S. 81–89: Rohden, Wilhelm von: Die Handlungslehre nach **Joh. 13**.

Kysar, Robert: John, the maverick Gospel. – Atlanta, Georgia: John Knox Pr. (1976). VI, 118 p.; $ 4,95.

Metzger, Bruce M.: The early versions of the New Testament. Their origin, transmission, and limitations. – Oxf: Clarendon Pr. 1977. XIX, 498 p.; £ 10,–.

Beaude, Pierre-Marie: Jésus oublié. Les évangiles et nous. – P: Ed. du Cerf 1977. 208 p.; F 35,–.

Solages, [Bruno] de: Christ est ressuscité. La résurrection selon le Nouveau Testament. – (Toul:) Privat (1976). 167 p.; F 36,–.

Jeremias, Joachim: Jesus und seine Botschaft. – Stu: Calwer Verl. (1976). 95 S. = Calwer Paperback; kart. DM 9,80.

Synofzik, Ernst: Die Rechts- und Vergeltungsaussagen bei **Paulus**. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 167 S. = Göttinger theologische Arbeiten VIII.

Fischer, James A.: Pauline literary forms and thought patterns. – CBQ XXXIX, 1977, 209–223.

Lestapis, S. de: L'énigme des pastorales de Saint Paul. – P: Lecoffre-Gabalda 1976. 462 p.; F 140,–.

Penna, Romano: Lo spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina. – Brescia: Paideia (1976). 358 p. = Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica VII; Lire 7000. [Diss., Roma. Inst. Biblicum]

Horton, Fred L.: **Melchizedek** tradition. A critical examination of the sources to the fifth century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. – Cambr, Lo [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). XI, 191 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XXX.

Bof, Giampietro: Una antropologia cristiana nelle lettere di San Paolo. – (Bresc:) Morcelliana (1976). 124 p.; Lire 3000.

Merklein, Helmut: Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen. – BZ, N. F. XXI, 1977, 88–101. 235–244.

Das kirchliche Amt im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977. VII, 574 S. = Wege der Forschung MDXXXIX.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Gilkey, Langdon: Reaping the whirlwind. A Christian interpretation of history. – NY: The Seabury Pr. (1976). IX, 446 p. = A Crossroad Book; $ 17,50.

Repertorium Biblicum **Medii Aevi**. Collegit, disposuit, edidit Fredericus Stegmüller. Tomus VIII: Supplementum. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1976. 410 p.

Storiografia ed ermeneutica. Atti del XIX Convegno dei Assistenti Universitari di Filosofia, Padova 1974. – Pdv: Ed. Gregoriana 1975. 353 p. = Pubblicazioni a cura di «Studia Patavina, Rivista di scienze religiose» = Collana di Studi Filosofici XXVIII; Lire 11 000.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Victory, Siân: The Celtic Church in **Wales**. – Lo: SPCK (1977). XII, 146 p.; 4 pl.; £ 2,95.

Wackenheim, Charles: Les **évêques** de **Strasbourg** – témoins de leur temps. – Strasb: Culture Alsacienne (1976). 226 p. = L'Alsatique de Poche XI; F 22,–.

Geurs, H.: Te bevrijden vrijheid. Een dogmenhistorische beschouwing over het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Bernard van Clairvaux en Luther. – Assen, Amst: van Gorcum 1976. 212 p. = van Gorcum's Theologische Biblioteek LI; hfl 35,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Studia patristica XIII. Papers presented to the Sixth international Conference on patristic studies held in Oxford 1971. II: Classica et hellenistica, theologica, liturgica, ascetica. Edited by Elizabeth A. Livingstone. – B: Akademie-Verl. 1975. 490 S. = TU CXVI; kart. DM 96,– [enth. u. a.:] p. 3–8: Bieler, L.: Christian Ireland's Graeco-Latin heritage; p. 9–18: Chaffin, C. E.: Christ as Emperor. Interpretations of the fourth eclogue in the circle of St. **Ambrose**; p. 19–28: Des Places, E.: **Numénius** et **Eusèbe** de **Césarée**; p. 29–34: Lausberg, Marion: Christliche Nächstenliebe und heidnische Ethik bei **Laktanz**; p. 35–45: Małunowiczówna, Leokadia: Les éléments stoïciens dans la consolation grecque chrétienne; p. 46–51: Saffrey, H. D.: Les extraits du Περὶ τἀγαθοῦ de Numénius dans le livre XI de la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée; p. 52–56: Viarre, Simone: L'image du naufrage dans le *De consolatione philosophiae* de **Boèce**; p. 57–59: Whittaker, Molly: **Tatian**'s educational background; p. 63–68: Altermath, F.: The purpose of the incarnation according to **Irenaeus**; p. 69–76: Alvarez, J.: Apostolic writings and the roots of Anti-Semitism; p. 77–89: Armstrong, A. H., The escape of the one. An investigation of some possibilities of apophatic theology imperfectly realised in the West; p. 90–106: Bakhuizen van den Brink, J. N.: Reconciliation in the Early Fathers; p. 107–130: Bentivegna, J.: A Christianity without Christ by **Theophilus** of **Antioch**; p. 131–137: Brändle, R.: Das Mysterium des christlichen Gottesdienstes. Anmerkungen zur Ethik des sogenannten **Diognet**briefes; p. 138–144: Cavalcanti, Elena: Y a-t-il des problèmes eunomiens dans la pensée trinitaire de **Synésius**?; p. 145–153: Dalmais, I. H.: Théologie de l'église et mystère liturgique dans la Mystagogie de S. **Maxime le Confesseur**; p. 154–168: Hall, S. G.: The Christology of **Melito**: A misrepresentation exposed; p. 169–184: Hanson, R. P. C.: Dogma and formula in the Fathers; p. 185–188: Heck, E.: Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktanz; p. 189–197: Holland, D. L.: The third article of the Creed: A study in second- and third-century theology; p. 198–203: Jacobs, J. W.: The Western roots of the Christology of St **Hilary** of **Poitiers**: A heritage of textual interpretation; p. 204–209: Jansma, T.: The establishment of the four quarters of the universe in the symbol of the Cross. A trace of an Ephraemic conception in the Nestorian inscription of Hsi-an fu?; p. 210–226: Krivochéine, B.: «Essence créée» et «Essence Divine» dans la théologie spirituelle de St. **Syméon** le **Nouveau Théologien**; p. 227–231: Louth, A.: The concept of the soul in Athanasius' *Contra Gentes – De Incarnatione*; p. 232–238: McGinn, B. J.: Negative theology in **John** the **Scot**; p. 239–243: Montserrat-Torrents, J.: **Methodius** of **Olympus**, Symposium III, 4–8: An interpretation; p. 244–249: Noakes, K. W.: Melito of Sardis and the Jews; p. 250–254: Noll, R. R.: The search for a Christian ministerial priesthood in **I Clement**; p. 255–268: Norris, R. A.: Christological models in **Cyril** of **Alexandria**; p. 269–272: Piédagnel, A.: L'angoisse du salut des Juifs dans l'âme de l'Apôtre Paul, d'après le *De Laudibus Pauli* de **Jean Chrysostome**; p. 273–279: Savon, H.: Saint Ambroise: critique de **Philon** dans le *De Cain et Abel*; p. 280–285: Squire, A. K.: Universal compassion in **Leo** the **Great**; p. 286–294: Studer, B.: Consubstantialis Patri – consubstantialis Matri, une antithèse christologique chez Léon le Grand; p. 295–305: Tuilier, A.: Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe siècle; p. 306–321: Turner, H. E. W.: **Nestorius** reconsidered; p. 322–329: Lof, L. J. van der: Die Gotteskonzeption und das Individuum bei **Salvianus**; p. 330–333: Young, Frances M.: Atonement and theodicy: Some explorations.

Willis, John R.: A history of Christian thought. ‹From Apostolic times to Saint Augustine›. – Hicksville, NY: Exposition Pr. (1976). 410 p.; $ 16,–.

Biblica patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. T. II: Le 3e siècle ‹Origène excepté›. Ed. J. Allenbach [e. a.] – P: Editions du CNRS 1977. 468 p.; F 130,–.

Beyschlag, Karlmann: Zur Geschichte der **Bergpredigt** in der Alten Kirche. – ZThK LXXIV, 1977, 291–322.

Koschorke, Klaus: Eine gnostische Pfingstpredigt. Zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum am Beispiel der „Epistula Petri ad Philippum" ‹NHC VIII, 2›. – ZThK LXXIV, 1977, 323–343.

Riggi, Calogero: Lo scontro della letteratura cristiana antica e della cultura Greco-Romana. – Sales XXXIX, 1977, 431–452.

Meijering, E. P.: **Tertullian** contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I–II. – Lei: Brill 1977. X, 183 p. = Philosophia patrum III; hfl 44,–.

Unnik, W. C. van: An interesting document of second century theological discussion ‹**Irenaeus,** Adv. Haer. 1. 10. 3.›. – VigChr XXXI, 1977, 196–228.

Winden, J. C. M. van: Le portrait de la philosophie grecque dans **Justin**, Dialogue I 4–5. – VigChr XXXI, 1977, 181–190.

Vögtle, Anton: Kirche und Amt im Werden. – MThZ XXVIII, 1977, 158–179.

Sanders, J.: Un manuel de prières populaire de l'Eglise syrienne. – Muséon XC, 1977, 81–102.

Sevrin, Jean-Marie: L'Évangile selon **Thomas**. – RTL VIII, 1977, 265–292.

Green, Henry Alan: Suggested sociological themes in the study of **gnosticism**. – VigChr XXXI, 1977, 169–180.

Lange, N. R. M. de: **Origen** and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Press (1976). X, 240 p. = University of Cambridge Oriental Publications XXV.

Auf der Maur, H. J.: Das Psalmenverständnis des **Ambrosius** von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesverständnis der Alten Kirche. – Lei: Brill 1977. XXI, 645 p.; hfl 164,–.

Lucchesi, Enzo: L'usage de Philon dans l'œuvre exégétique de saint Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux commentaires d'Ambroise sur la Genèse. – Lei: Brill 1977. XII, 140 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums IX; hfl 40,–.

Tigcheler, Jo: **Didyme l'Aveugle** et l'Exégèse allégorique. Etude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie. – Nijm: Dekker & van de Vegt 1977. XIII, 196 p. = Graecitas Christianorum Primaeva VI; Ppb. hfl 75,–.

Allard, Jean-Bernard: La nature du «De catechizandis rudibus» de saint **Augustin**. – R: Pontifica Università Lateranense 1976. 79 p.

Becker, Aimé: L'appel des béatitudes. A l'écoute de saint Augustin. – P, Frb/S: Ed. Saint-Paul (1977). 262 p.

Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire Byzantin ‹Ve–VIe siècles›. Documents par Michel Kaplan. – P: Ed. de la Sorbonne 1976. 87 p. = Publications de la Sorbonne. Univ. de Paris le Panthéon Sorbonne – Série Byzantina-Sorbonensia II.

Courreau, Joël: L'Exégèse allégorique de Saint **Césaire d'Arles**. – BLE LXXVIII, 1977, 181–206.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kutzli, R.: Die **Bogumilen**. Geschichte – Kunst – Kultur. – Zü: Urachhaus 1977. 256 S., 122 Abb., 269 Zeichnungen, 11 Karten 4°; DM 86,–.

Facultas S. Theologiae Lovaniensis **1432–1797**. Contributions à son histoire. Ed. Edmond J. M. van Eijl. – Lv: University Press 1977. 569 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLV; FB 1500; [cont. e. a.:] p. 19–38: Eijl, Edmond J. M. van: De stichting van de theologische faculteit te Leuven; p. 37–38: Ijsewijn, Jozef: Novum documentum fundationem illustrans S. Theologiae Facultatis Lovaniensis; p. 39–51: Brandt, Hans-J.: Aktenstück zur Errichtung der theologischen Fakultät Löwen ‹**1432**› aus dem Vatikanischen Archiv in Rom; p. 69–153: Eijl, Edmond J. M. van: De theologische faculteit te Leuven in de XVe en XVIe eeuw. Organisatie en opleiding; p. 299–311: Vinken, Leopold: **Jacobus Latomus** en **Maarten Luther**: de botsing van twee visies op theologie; p. 381–431: Ceyssens, Lucien: Les débuts du jansénisme et de l'antijansénisme à Louvain; p. 433–494: Roegiers, Jan: De Leuvense Faculteit der theologie in de eeuw van de Verlichting ‹**1730–1797**›.

Kresten, Otto: Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals Isidors von Kiew. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1976. 126 S. = Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Denkschriften CXXIII.

5. Mittelalter

Waldmüller, Lothar: Die ersten Begegnungen der **Slawen** mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom **VI.** bis **VIII.** Jahrhundert. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland. – Amst: Hakkert 1976. XIV, 712 S. = Enzyklopädie der Byzantinistik LI.

Angenendt, Arnold: **Bonifatius** und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung. – RömQu LXXII, 1977, 133–183.

Études **Ligériennes** d'histoire et d'archéologie médiévales. Mémoires et exposés présentés a la Semaine d'études médiévales de Saint-Benoît-sur-Loire du 3 au 10 juillet 1969 et publiés sous la direction de René Louis. Plans et relevés de Pierre Rousseau. – Auxerre: Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne; P: Libr. Clavreuil 1975. 539 p., fig. 4°; F 250,–.

Becquet, J., Collégiales et sanctuaires de canoines séculiers en **Limousin** aux **X**e**–XII**e siècles. – Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin CIII, 1976, 75–106, 5 cartes.

Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'**Hugues** de **Saint-Cher** ‹Ms. Douai 434, Question 481›. Édition critique avec introduction et commentaire par Jean-Pierre Torrell O.P. – Lv: Spicilegium sacrum Lovaniense 1977. XL, 304 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents XL.

Famulus Christi. Essays in commemoration of the thirteenth centenary of the birth of the Venerable **Bede**. – Lo: SPCK (1976). VII, 404 p.; [cont.:] p. 5–18: Cramp, Rosemary: Monkwearmouth and Jarrow: The archaeological evidence; p. 19–39: Whitelock, Dorothy: Bede and his teachers and friends; p. 40–69: Meyvaert, Paul: Bede the scholar; p. 70–76: Ward, Benedicta: Miracle and history. A reconsideration of the miracle stories used by Bede; p. 77–92: Mackay, Thomas W.: Bede's hagiographical method: His knowledge and use of Paulinus of Nola; p. 93–105: Hill, Rosalind: Bede and the Boors; p. 106–124: Barnard, L. W.: Bede and Eusebius as Church historians; p. 125–140: Ray, Roger D.: Bede, the exegete, as historian; p. 141–169: Wormald, Patrick: Bede and Benedict Biscop; p. 170–192: Crépin, André: Bede and the vernacular; p. 193–209: Lucas, Peter J.: Old English Christian poetry: The cross in *Exodus*; p. 210–228: Bieler, Ludwig: Ireland's contribution to the culture of Northumbria; p. 229–238: Chatháin, Próinséas Ní: Some early Irish hymn material; p. 239–260: Blair, Peter Hunter: From Bede to Alcuin; p. 261–285: Jones, Charles W.: Bede's place in medieval schools; p. 286–324: Kirby, D. P.: ... per universas Pictorum provincias; p. 325–333: Douglas, Jain M.: Bede's *De Templo* and the commentary on Samuel and Kings by Claudius of Turin; p. 334–343: Benedikz, Benedikt S.: Bede in the Uttermost North; p. 344–350: Godfrey, John: The place of the double monastery in the Anglo-Saxon Minster system; p. 351–356: Harrison, Kenneth: Woden; p. 357–365: Towers, Terence: Smith and Son, Editors of Bede; p. 366–385: Wallace-Hadrill, J. M.: Bede and Plummer.

Orlandis, José: La iglesia en la España Visigótica y Medieval. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1976. 399 p. = Colección Historia de la Iglesia VIII.

Geuenich, Dieter: Die Personennamen der Klostergemeinschaft von **Fulda** im früheren Mittelalter. – Mchn: Fink 1976. 300 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften V; Lw. DM 70,– [Diss., Münster]

Durany Castrillo, Mercedes: San **Pedro** de **Montes**. El Dominio de un Monasterio Benedictino de El Bierzo. ‹Siglos IX al XIII›. – León: Institución "Fray Bernardino de Sahagún" de la Excma. Diputación Provincial, Patronato "José María Quadrado" (1976). 193 p., 12 fig.; pes 300,–.

Fleischer, Wolfgang: Untersuchungen zur Palmbaumallegorie im Mittelalter. – Mchn: Fink (1976). 351 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Philosophische Fakultät = Münchener Germanistische Beiträge XX. [Diss., München]

Harvey, Barbara: **Westminster Abbey** and its estate in the Middle Ages. – Oxf: Clarendon Pr: (Lo: Oxford Univ. Press) 1977. XI, 499 p.

Milz, Joseph: Die Vögte des Kölner Domstiftes und der Abteien **Deutz** und **Werden** im **11.** und **12.** Jahrhundert. – RhV XXXXI, 1977, 196–217.

Fenske, Lutz: Adelsposition und kirchliche Reformbewegung im östlichen Sachsen. Entstehung und Wirkung des sächsischen Widerstandes gegen das salische Königtum während des Investiturstreites. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 401 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XLVII; DM 85,– [Diss., Frankfurt/M. Überarb.]

Frankl, Karlheinz: **Papstschisma** und Frömmigkeit. Die „Ad-instar-Ablässe". – RömQu LXXII, 1977, 57–124. 184–247.

Bell, David N.: The commentary on the song of songs of Thomas the Cistercian and his conception of the image of God. – Cît XXVIII, 1977, 5–25.

Vázquez, Isaac: ¿De quién fue hija la princesa Berenguela que fundó el monasterio de Santa Clara de Toro y en él reposa? – Antonianum LII, 1977, 359–394.

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.

Tillinghart, Pardon E.: An aborted reformation: Germans and the papacy in the midfifteenth century. – Journal of medieval history II, 1976, 57–79.

6. Gesamte Neuzeit

In het spoor van Arminius. Schetsen en studies over de Remonstranten in verleden en heden aangeboden aan G. J. **Hoenderdaal** ter gelegenheid van zijn 65e verjaardag. – Nieuwkoop: Heuff 1975. 231 blz.; hfl 21,50; p. 227–230: Blaauer, J. W. H. en E. H. Cossee: Bibliografie van G. J. Hoenderdaal; [cont.:] p. 9–14: Meijering, E. P.: Opmerkingen naar aanleiding van de 'Arminiaanse probleemstelling' in de patristische theologie; p. 15–22: Bangs, C. O.: Regents and Remonstrants in Amsterdam; p. 23–29: Hall-Nijhoff, E. van: Het handschrift van Arminius; p. 31–47: Postumus Meyjes, G. H. M.: Richard Jean de Nerée en zijn 'inventaire général' ‹1610›; p. 49–59: Heering, H. J.: Een godsdienstgesprek in de 17e eeuw; p. 61–74: Cossee, E. H.: Doopsgezinden en Remonstranten in de 18e eeuw; p. 75–83: Rasker, A. J.: Een vroeg-negentiende-eeuwse polemiek tegen de Remonstrantse Catechismus van 1640; p. 85–97: Adriaanse, H. J.: Abraham des Amoire van der Hoeven jr. of Over het woordje 'm.i.'; p. 99–110: Gaarlandt, J. G.: Tussen réveil en modernisme – Aantekeningen bij het leven en dichten van P. A. de Génestet; p. 111–129: Poortman, E. B. A.: Karel Hendrik Roessingh ‹1886–1925›; p. 131–141: Holk, L. J. van: De Remonstrantse Broederschap in de laatste halve eeuw; p. 143–149: Groot, J. C.: Rome en de Remonstranten; p. 151–158: Berkhof, H.: De ware ring van Arminius; p. 159–168: Leeuwen, Th. M. van: Remonstrantse theologie als hermeneutiek; p. 169–180: Royen, J. F. van: Remonstrantse spiritualiteit; p. 181–184: Mehrtens, F. A.: Een ongeschreven artikel; p. 185–201: Hille, J. J. van: Pastorale impressies; p. 203–210: Voltelen, N. H.: Verkondiging en communicatie; p. 211–221: Peski, A. M. van: De Remonstranten en de œcumene.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Voondrau, Rolf: Südslawische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen. Eine Beschreibung der vorhandenen glagolitischen, kyrillischen u. anderen Drucke der **„Uracher Bibelanstalt"**. – Tü: Mohr 1977. VIII, 108 S., 22 Abb. = Contubernium XXIV; kart. DM 38,–.

Damerau, Rudolf: Das Gutachten der Theologischen Fakultät Erfurt 1452 über „Das heilige Blut von Wilsnak". – (Gießen: Selbstverlag) 1976. 90 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation XIII.

Oberman, Heiko A.: Werden und Wirkung der **Reformation**. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. – Tü: Mohr 1977. XX, 500 S., 13 Tafeln, 2 Karten = Spätscholastik u. Reformation II.

Moeller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 214 S. = Deutsche Geschichte IV = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1432; kart. DM 15,80.

Ebeling, Gerhard: Disputatio de homine. Teil I: Text u. Traditionshintergrund. – Tü: Mohr 1977. XIV, 225 S. = Lutherstudien II/1.

Meinhold, Peter: Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther. Der Ansatz des reformatorischen Denkens und Handelns in seiner Theologie. – Wiesb: Steiner 1977. 62 S. = Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXVII; br. DM 6,20.

Baylor, Michael G.: Action and person. Conscience in late Scholasticum and the young Luther. – Lei: Brill 1977. X, 288 p. = Studies in Medieval and Reformation thought XX; hfl 68.–.

Gloege, Gerhard: Freiheit und Bindung im Umgang mit der heiligen Schrift nach Luther. – KuD XXII, 1976, 237–249.

Dülmen, Richard van: Reformation als Revolution: soziale Bewegung u. religiöser Radikalismus in d. dt. Reformation. – Mchn: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1977. 386 S. = dtv 4273: Wissenschaftl. Reihe.

Kaudler, Karl-H.: Reformation und Bauernkrieg = Frühbürgerliche Revolution? – Luther XLVIII, 1977, 100–117.

Schrader, Franz: Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften **Magdeburg** und **Halberstadt** von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. – Mstr: Aschendorff (1977). 104 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXVII; kart. DM 18,–.

Stauffer, Richard: Un Calvin méconnu: le prédicateur de Genève. – Bulletin Historique et Littéraire CXXIII 1977, 184–203.

Preus, J. Samuel: **Zwingli, Calvin**, and the origin of religion. – ChH XLVI, 1977, 186–202.

Deetjen, Werner-Ulrich: Die Reformation der Benediktinerklöster **Lorch** und **Murrhardt** unter Herzog Ulrich und das »Judicium de votis monasticis« vom Dezember 1535. – BlWtbKG LXXVI, 1977, 62–115.

Smolinsky, Heribert: **Domenico** de' **Domenichi** und seine Schrift "De potestate pape et termino eius". Edition und Kommentar. – Mstr: Aschendorff (1976). VIII, 494 S. = Vorreformationsgeschichtliche Forschungen XVII; kart. DM 118,–.

Kunst, Hermann: Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherren u. seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens. – Stu: Evang. Verlagswerk 1977. 402 S.; Lw. DM 32,–.

Sutherland, N. M.: The cardinal of **Lorraine** and the colloque of **Poissy**, 1561: A reassessment. – JEH XXVII, 1977, 265–289.

Roberg, Burkhard: Päpstliche Politik am Rhein. Die römische Kurie und der Jülich-Klevische **Erbfolgestreit**. – RhV XXXXI, 1977, 63–87.

Wallmann, Johannes: Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen **Helmstedter Theologie** unter besonderer Berücksichtigung Georg **Calixts**. – ZThK LXXIV, 1977, 344–370.

8. Neuere Zeit

Andrés, Melquiades: La teología española en es siglo **XVI**. Vol. I–II. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos – La Ed. Católica 1976–1977. XIII, 426 p.; VIII, 669 p. = Biblioteca de Autores Cristianos. Declarada de interés nacional XIII/XIV; pes 1790.

Ceyssens, Lucien: Nicolas **Cornet** ‹**1592–1663**›, promoteur des Cinq Propositions jansénistes. – Antonianum LII, 1977, 395–495.

Sallaberger, Johann: Die **Augustiner-Eremiten** im Erzstift **Salzburg** im **17.** Jahrhundert. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1977. XII, 243 S. = Institutum Historicum Ord. S. Augustini, Romae = Studia Augustiniana Historica V.

Krumweide, Hans-W.: Geschichte des Christentums III: Neuzeit: **17.–20.** Jahrhundert. – Stu: Kohlhammer 1977. 240 S. = Theol. Wissenschaft VIII; kart. DM 24,–.

Penning, Wolf-D.: Familienpolitik des kurkölnischen Hofadels im 18. Jahrhundert. Die Äbtissinnenwahl in Vilich im Jahre **1727**. – RhV XXXXI, 1977, 88–102.

Widmer, Eric: The **Russian** ecclesiastical mission in **Peking** during the eighteenth century. Publ. by East Asian Research Center, Harvard University. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Press in Komm. 1976. XI, 262 p. = Harvard East Asian monographs LXIX; $ 15.–.

Mieck, Ilja: Kontinuität im Wandel. Politische und soziale Aspekte der **Santiago-Wallfahrt** vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. – Geschichte und Gesellschaft III, 1977, 299–328.

Gerbod, Paul: L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours. – P: Pr. Univ. de France (1977). 384 p. = Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes XXXIX; F 69,–.

Das Erzbistum **Freiburg 1827–1977**. Dokumentations- u. Jubiläumsband zum 150jährigen Bestehen des Erzbistums Freiburg. Hrsg. v. Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg. – Frb/B: Herder 1977. 260 S., 260 Abb., 14 Karten, 16 Tafeln; geb. DM 25,–.

Arnold, Helmut: Schreibweise u. Funktion der **ultramontanen** Tradition in **Frankreich 1848–1851**. Zur Kritik der Ideologie des bürgerlichen Ausnahmestaates. – Bern/Ffm: Lang 1976. 151 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 34; brosch. sfr 39,60.

Marrus, Michael R.: Pilger auf dem Weg. Wallfahrten im Frankreich des 19. Jahrhunderts. – Geschichte und Gesellschaft III, 1977, 329–351.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Um die Selbständigkeit der protestantischen Kirche in Bayern gegenüber dem Staat. Ein Versuch zur Kirchenverfassungsreform ‹1869–1881›. – ZBKG XL, 1977, 163–189.

Un opusculo cattolico di polemica teologica in Tigrino del XIX secolo. [Ed. di] Yaqob Beyene. – Nap: o.V. 1976. 76 p. = Istituto Orientale di Napoli = Supplemento n. 6 agli Annali XXXVI, 1.

Senestrey, Ignatius von: Wie es zur Definition der Päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hrsg. und kommentiert von Klaus Schatz SJ. – Ffm: Knecht 1977. 162 S. = Frankfurter theologische Studien XXIV; kart. DM 29,–.

Norris, Thomas J.: **Newman** and his theological method. A guide for the theologian today. – Lei: Brill 1977. XXIV, 214 p.; hfl 48,–.

Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim **Campo Santo Teutonico. 1876–1976.** Beiträge zu seiner Geschichte. Hrsg. v. Erwin Gatz. – R, Frb/B, Wien: Herder 1977. 252 S. = Röm. Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte XXXV. Supplementheft XXXV; DM 58,–; [enth.:] S. 9–38: Gatz, Erwin: Der Campo Santo Teutonico seit dem Tode Anton de Waals ‹**1917**›; S. 39–51: Surchat, Pierre L. u. Klinkenberg, Norbert: Verzeichnis der Kollegsmitglieder **1928–1977**; S. 52–68: Angenendt, Arnold: Mensa Pippini Regis – Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in St. Peter; S. 69–85: Hoberg, Hermann: Die Einnahme der Apostolischen Kammer am Vorabend der Glaubensspaltung; S. 86–92: Kraus, Andreas: Das Archiv **Magalottis,** Staatssekretärs **Urbans VIII.** von **1623** bis **1628**; S. 93–107: Raab, Heribert: Die Romreise der Kurfürstin-Witwe **Maria A. W. von Sachsen 1772**; S. 108–138: Thomas, Alois: Studium Trierer Theologen in Rom in der ersten Hälfte des **19. Jahrhunderts**; S. 139–159: Bäumer, Remigius: Die Erforschung des **Konzils von Trient** und der Campo Santo; S. 160–173: Dassmann, Ernst: Joseph **Wilpert** und die Erforschung der römischen Katakomben; S. 174–186: Jedin, Hubert: Was nicht in den Akten steht: Erinnerungen an das Priesterkolleg unter dem Rektorat David; S. 187–203: Schulz, Winfried: Der Grenzverlauf des Vatikanstaates und die Frage nach dem Rechtsstatus des Campo Santo Teutonico; S. 204–208: Iserloh, Erwin: **Gertrud von Le Fort** in Sorge um den „Kranz der Engel"; S. 209–246: Hagedorn, Gerd: Postbyzantinische Ikonen im Campo Santo Teutonico.

Wiegand, Brigitte: Krieg und Frieden im Spiegel führender protestantischer Presseorgane Deutschlands und der Schweiz in den Jahren **1890–1914.** – Bern/Ffm: Lang 1976. 431 S. = Moderne Geschichte u. Politik IV; brosch. sfr 46.20.

Neufeld, Karl H.: Adolf von **Harnack**. Theologie als Suche nach der Kirche. „Tertium Genus Ecclesiae". – Pad: Bonifacius-Druckerei 1977. 369 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLI; Lw. DM 42,– [Diss., Rom]

Ross, Ronald: Beleagered Tower: the dilemma of political Catholicism in **Wilhelmine Germany**. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame Press 1976. XX, 218 p.

Müller-Büchi, Emil F.-J.: Philipp Anton von **Segesser.** Das Konzil, die Revision der Bundesverfassung u. der Kulturkampf. – Frb/S: Univ. Verl. 1977. 416 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche u. Staat XVIII.

9. Neueste Zeit

Gutteridge, Richard: Open thy mouth for the dumb! The **German Evangelical Church** and the Jews **1879–1950**. – Oxf: Blackwell (1976). 374 p.; £ 10.–.

Brunnotte, Heinz: Bekenntnis und Kirchenverfassung. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. X, 261 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte III; geb. DM 45,–.

Morsey, Rudolf: Der Untergang des politischen Katholizismus 1932/33. Das **Zentrum** zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung". – Stu: Besler 1977. 256 S.; Lw. DM 32,–.

Die Bekennende Kirche in **Schlesien 1933–1945**: Geschichte und Dokumente. [Hrsg.] von Ernst Hornig. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XXIV, 381 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Erg.-Reihe X; kart. DM 58,–.

Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Band I: Der Kampf um die „Reichskirche". II: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe". – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. XV, 670 S.; VII, 470 S.; Lw. 64,–; 48,–.

Riplinger, Thomas: An American version of the church: the church in **American Protestant** theology **1937–1967**. – Ffm, Bern: Lang 1976. VI, 320 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 76; sfr 52,– [Diss., Tübingen]

Alexeev, Wassilij – Theofanis G. Stavrou: The great revival. The **Russian Church** under German occupation. – Minneapolis, Minnesota: Burgess Publ. Comp. (1976). XVI, 229 p.; $ 21,95.

Papeleux, L.: Le Vatican et le problème **juif** II. 1941–1942. – Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale XXVII, 1977, 75–84.

Meinhold, Peter: Der beispiellose Friede. Schriften, Vorträge und Briefe Reinhold **Schneiders** zum Friedensgedanken. – Saeculum XXVIII, 1977, 241–252.

Dobraczynski, Jan: Maximilian **Kolbe**. Mit einer Ansprache von Julius Kardinal Döpfner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 112 S.

Fleischer, Eva: **Judaism** in German Christian theology since 1945: Christianity and Israel considered in terms of mission. – Metuchen, N.J.: The Scarecrow Pr. 1975. XVI p., p. 19–205. = The American Theological Library Association. Monograph Series VIII; $ 7.50.

Hermet, Joseph: Albert **Camus** et le christianisme. L'espérance en procès. Préface de Jean-Marie Domenach. – P: Éd. Beauchesne (1976). 163 p.; F 27,–.

Documents: La situation religieuse en **Lituanie**. – Istina XXII, 1977, 360–410; p. 330–359: Documents: Nouvelles dispositions gouvernementales concernant l'Église catholique en **Pologne**.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliography of the theology of religions in relation to dialogue with Non-Christians. – Secretariatus pro non christianis. Bulletin XII, 1977, 65–79.

Dissertationen mit missionswissenschaftlichem Bezug an Hochschulen im deutschen Sprachraum, 1967–1976. – Zeitschr. f. Mission (Bas/Korntal b. Stu) III, 1977, 193–199.

Joinet, Bernard: Le soleil de Dieu en **Tanzanie**. – P: Ed. du Cerf 1977. 164 p.; F 29,–.

Schlyter, Hermann: Der China-Missionar Karl **Gützlaff** und seine Heimatbasis. – Lund: Gleerup 1976. 262 S. = Studia Missionalia Upsaliensia XXX; skr 55,–.

Schütte, Josef Franz, SJ: Sado-shima. Die Insel **Sado** im Lichte christlicher Geschichte ‹1604–1605; 1619–1625›. – AHSJ XLVI, 1977, 49–72.

Vannini, Fulgentius, OFMCap: Christian settlements in Nepal during the 18th century. – New Delhi: Devarsons' Stylish Printing Pr. 1977. XV, 145 p.

Bourdillon, M. F. C., SJ (Ed.): Christianity South of the **Zambesi**. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Pr. 1977. 219 p.; Rhod. $ 3,–.

Burrows, William R., SVD: Theologizing in the **Melanesian** context today. – Verbum SVD XVIII, 1977, 89–109.

Libânio, J. B.: Teologia no **Brasil**. Reflexões crítico-metodológicas. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasil) IX, 1977, 27–79.

Ntedika, Konde: La théologie au service de l'Afrique. – Revue Africaine de Théologie (Kinshasa-Limete) I, 1977, 5–30.

Peters, George W.: Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag. Eine Theologie der Mission. (A biblical theology of mission, dt.). – Bad Liebenzell: Missionshaus 1977. 392 S. = Telos 1800.

Segundo, Juan Luis, SJ: Perspectivas para uma teologia latino-americana. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasil) IX, 1977, 9–25.

Füchtenhaus, Margoretti, SSpS: Die **Frau** in der Mission. – Verbum SVD XVIII, 1977, 32–42.

The Church and Melanesian marriage. – Point. Magazine of the Melanesian Institute for Pastoral Service (Goroka, Papua New Guinea) V, 1976, N. 2, 1–158.

Afrique du **Sud**. – Eglise et Mission (Bruxelles), n° CCVI, juin 1977, 17–54.

The Bahamas: Past and present. – Scarboro Missions (Scarborough, Ontario) LVIII, June 1977, 1–31.

Conférence épiscopale de Colombie: Menace du marxisme en Amérique latine. – Le Christ au Monde XXII, 1977, 279–294.

Harding, Leonhard [u.a.:] Die Südafrikapolitik der UNO und der Kirchen. – Mz: Grünewald; Mchn: Kaiser 1977. XVII, 252 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XIII; DM 28,50.

Hardowirjono, Robert, SJ: Service of the Faith in East Asia. – Teaching all Nations (Manila) XIV, 1977, 36–58.

Lange, Claude, MEP: L'Eglise catholique au **Vietnam** (Sud). – Echos de la Rue du Bac (Paris) 1977, 193–209. 225–237.

Mosca, Giulio: Esperienza missionaria in **Venezuela**. – Mondo e Missione CVI, 1977, 365–388.

Verstraelen, Frans J.: Enkele aantekeningen over Kerk en samenleving in Costa Rica en Colombia. – Lei: Interuniversitair Institut voor Missiologie en Oecumenica 1977. 52 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Exploration in the anthropology of religion. Essays in honour of Jan van Baal. Ed. by W. E. A. van Beek and J. H. Scherer. – The Hague: Nijhoff 1975. VI, 295 p. = Verhandelingen van het Ko-

ninklijke Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde LXXIV; hfl 25,–; [cont.:] p. 8–24: Burridge, K. O. L.: Other peoples' religions are absurd; p. 25–28: Baaren, Th. P. van: Religions of faction and community-religions; p. 29–45: Hoens, D. J.: Rites of initiation; a contribution to the methodology of comparative religion; p. 46–54: Köbben, A. J. F.: Opportunism in religious behavior; p. 55–70: Beek, W. E. A. van: The religion of everyday life; an ethnoscience investigation into the concepts of religion and magic; p. 71–78: Lévi-Strauss, Cl.: Histoire d'une structure; p. 80–111: Pouwer, J.: Structural history: a New Guinea case study; p. 112–121: Nieuwenhuijsen, J. W. van & C. H. Nieuwenhuijsen-Riedeman: Eclipses as omens of death; the socio-religious interpretations of a cosmoloical phenomenon among the Suki in South New Guinea; p. 121–146: Berndt, R. M.: Life in death; a Lungga (Gidja) mythic corollary; p. 147–166: Leeden, A. C. van der: Nunggubuyu Aboriginals and Marind-Anim: Preliminary comparisons between South-Eastern Arnhem Land and Southern New Guinea; p. 165–189: Schoorl, J. W.: Salvation movements among the Muyu-Papuas of West-Irian; p. 190–212: Ploeg, A.: Wok kako and wok bisnis; p. 215–233: Thoden van Velzen, H. U. E. & W. van Wetering: On the political impact of a prophetic movement in Surinam; p. 234–246: Locher, G. W.: Myth, ideology and changing society; p. 247–279: Waardenburg, J. D. J.: Religion and the Dutch tribe; p. 280–295: Vrijhof, P. H.: Religion and Christian faith: some sociological comments; p. 298–303: Bibliography of publications by J. van Baal up to 1975.

Denny, Frederick Mathewson: Some religio-communal terms and concepts in the **Qur'ān**. – Numen XXIV, 1977, 26–59.

Vidyarthi, P. B.: Early Indian religious thought. A study in the sources of Indian theism. With special reference to Ramanuja. – New Delhi: Oriental Publ. & Distributors 1976. V, 239 p.; $ 13.50.

Carter, John Ross: A history of early **Buddhism**. – Religious studies XIII, 1977, 263–287.

Ergardt, Jan T.: Faith and knowledge in early Buddhism. An analysis of the contextual structures of an Arahant-formula in the Majjhima-Nikāya. – Lei: Brill 1977. XII, 182 p. = Studies in the history of religions [Suppl. to Numen] XXVII; hfl 48,–.

Sopa, Geshe Lhundup – Jeffrey Hopkins: Practice and theory of Tibetan Buddhism. – NY: Grove Pr. (1976). VIII, 164 p. = Evergreen Book DCLXXII.

Beane, Wendell Charles: Myth, cult and symbols in **Śākta Hinduism**. A study of the Indian mother goddess. – Lei: Brill 1977. XIII, 288 p.; 1 fig.; hfl 64,–.

O'Flaherty, Wendy Doniger: The origins of the **evil** in **Hindu** mythology. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1976). XI, 411 p. = Hermeneutics. Studies in the history of religions; $ 15.–.

Jones, Kenneth W.: Arya Dharm. Hindu consciousness in 19th-century Punjab. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1976). XVI, 343 p.; $ 14.–.

Overmyer, Daniel L.: Folk Buddhist religion. Dissenting sects in late traditional **China**. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1976. XI, 295 p. = Harvard East Asian Series LXXXIII; $ 12.50.

Maringer, Johannes: **Schamanismus** und Schamanen in vorgeschichtlicher Zeit. – ZRGG XXIX, 1977, 114–128.

Naumann, Nelly: Zu einigen religiösen Vorstellungen der **Jômon**-Zeit. – ZDMG CXXVII, 1977, 398–425; 42 Abb.

VI. Religionsphilosophie

Trouillard, Jean: Les fondements du mythe chez **Proclos**. – Le mythe et le symbole, P 1977, 11–37; p. 39–52: Thiliette, Xavier: **Schelling**: la mythologie expliquée par elle-même; p. 55–92: Marty, François: Symbole et discours théologique chez **Kant**: le travail d'une pensée; p. 93–124: Greisch, Jean: Versions du mythe; p. 125–153: Yon, Ephrem Dominique: Le symbole et la croix; p. 155–167: Marello, Jacques-Raoul: Symbole et réalité – Réflexion sur une distinction ambiguë; p. 169–199: Breton, Stanislas: Mythe et imaginaire en théologie chrétienne; p. 201–242: Dubarle, Dominique: Pratique du symbole et connaissance de Dieu.

McLelland, J. C.: God the Anonymous. A study in Alexandrian philosophical theology. – Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation 1976. IX, 209 p. = Patristic monograph series.

Elsas, Christoph: Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. – B, NY: de Gruyter 1975. XV, 356 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXIV; Lw. DM 92,– [Diss., Göttingen]

Evans, Gillian R.: The Cur Deus Homo: The nature of **St. Anselm**'s appeal to reason. – StTh XXXI, 1977, 33–50.

Hartmann, David: **Maimonides**: Torah and philosophic quest. Foreword by Shlomo Pines. – Phil: The Jewish Publ. Society of America 1977. 214 p.; $ 7.95.

Maurer, Armand: **Ockham** on the possibility of a better world. – MSt XXXVIII, 1976, 291–312.

Breton, Stanislas: **Spinoza**. Théologie et politique. – (P:) Desclée (1977). 178 p. = Collection "Théorème"; F 45.–.

Dalton, Peter C.: Pascal's Wager: The first argument. – International Journal for philosophy of religion VII, 1976, 346–368.

Mokrosch, Reinhold: Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung **Schellings** und in den Anfängen **Tillichs**. – Ffm: Klostermann (1976). X, 391 S. = Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts XXIX; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Budd, Susan: Varieties of unbelief. Atheists and Agnostics in **English Society 1850–1960**. – NY: Holmes & Meier; (Lo: Heinemann 1977). VII, 307 p.; $ 20.–.

Meyer, Arno Heinrich: Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl **Löwiths**. – Wü: Augustinus-Verl. 1977. XVIII, 361 S.; kart. DM 30,80 [Diss., Würzburg]

Martinetti, Piero: Scritti di metafisica e di filosofia della religione. A cura di Emilio Agazzi. Vol. I–II. – Mil: Ed. di Comunità 1976. 798 p.; 688 p.; Lire 24 000.

Pacho, G. Julián: Reflexiones en torno al tema "Teología y Metafísica" y su incidencia en la teología contemporánea. – ScriptVict XXIII, 1977, 241–274.

Proudfoot, Wayne: God and the self. Three types of philosophy of religion. – Lewisburg: Bucknell Univ. Pr.; Lo: Associated Univ. Pr. (1976). 241 p.; $ 13,–.

Des Menschen Frage nach Gott. Bernhard Casper [Hrsg.] – Dnwth: Auer 1976. 192 S. = Theologie interdisziplinär I; kart. DM 16,80.

Dilley, Frank B.: Foot-Proof proofs of God? – International Journal for philosophy of religion VIII, 1977, 18–35.

VII. Fundamentaltheologie

Hemmerle, Klaus: Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Theologische Perspektiven. – PhJ LXXXIV, 2, 1977, 228–241; S. 242–256: Oeing-Hanhoff, Ludger: Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Geschichtliche Perspektiven.

Religious experience and process theology. The pastoral implications of a major modern movement. Ed. by Harry James Cargas and Bernard Lee. – NY, Paramus, N.J.: Paulist Press (1976). XVI, 338 p.; $ 9,95.

Hartt, Julian N.: Theological method and imagination. – NY: The Seabury Press (1977). XVI, 268 p. = A crossroad book; $ 12,95.

Wacker, Bernd: Narrative Theologie? – Mchn: Kösel 1977. 102 S.

Scheffczyk, Leo: Die Frage nach der „Erfahrung" als theologischem Verifikationsprinzip. – Dienst der Vermittlung. Festschrift z. 25jährigen Bestehen des phil.-theol. Studiums ... Erfurt, Lpz 1977, 353–373; S. 375–393: Feiereis, Konrad: Voraussetzungen natürlicher Theologie. Eine Rückbesinnung auf Peter **Wust**.

Laun, Andreas: Theologie – „Dogmatismus" oder Wissenschaft. – MThZ XXVIII, 1977, 217–240.

Scharrer, Siegfried: Theologische Kritik der Vernunft. Vorwort von Helmut Thielicke. – Tü: Katzmann (1977). 156 S. = Theologische Beiträge I; kart. DM 28,– [Diss., Hamburg]

Jenkins, Daniel: Christian maturity and the theology of success. – (Lo:) SCM Press (1976). 84 p.; £ 0,90.

Schillebeeckx, Edward: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 895 S.

Figl, Johann: **Atheismus** als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1977). 287 S. = Tübinger Theologische Studien IX; kart. DM 42,– [Diss., Tübingen]

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. – Tü: Mohr 1977. XVI, 564 S.; kart. DM 49,–.

Pannenberg, Wolfhart: Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis. – NZSTh XVIII, 1976, 133–148.

Houlden, J. L.: Patterns of **faith**. A study in the relationship between the New Testament and Christian doctrine. – (Lo:) SCM Press (1977). 87 p.; £ 0.90.

Hiltner, Seward: Tiefendimensionen der Theologie. Grundbegriffe des Glaubens aus psychodynamischer Sicht. Mit einer Einführung von Richard Riess. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 165 S.

Power, David N., OMI: The sacramentalization of **penance**. – HeythrJ XVIII, 1976, 5–22.

VIII. Dogmatik

De promotione humana et salute christiana. Commissio theologica internationalis. – Greg LVIII, 1977, 413–430.

Wipfler, Heinz: Grundfragen der **Trinitäts**spekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie. – Rgb: Habbel (1977). 222 S.

Mondin, Battista: Antropologia teologica. Storia problemi prospettive. – (Alba:) Ed. Paoline (1977). 333 p. = Theologia XVIII; Lire 4000.

Bühler, Pierre: Le problème du mal et la doctrine du péché. – Gen: Labor et Fides 1976. 91 p. = Nouvelle série théologique; sfr 16,50.

Moule, C(harles) F(rancis) D(igby): The origin of **Christology**. – Cambr, Lo (e.a.): Cambridge Univ. Pr. (1977). X, 187 p.; £ 7.50.

Breidert, Martin: Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 332 S. [Diss., Marburg]

Baudler, Georg: Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narritaven Christologie. – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 271 S.; DM 32,–.

Schaeffler, Michael – Peter Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über **Kult** und **Sakrament**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 87 S. = Quaestiones disputatae LXXVII.

Realtà e valori del sacramento del matrimonio. Convegno di aggiornamento, Roma, Facoltà di Teologia della Università Pontifica Salesiana, 1–4 novembre 1975. A cura di A. M. Triacca e G. Pianazzi. – R: LAS 1976. XVI, 455 p. = Biblioteca di Scienze Religiose XV; Lire 6800.

Sayes, José Antonio: La presencia real de Cristo en la eucaristía. – Madr: La Ed. Católica 1976. XIV, 316 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXXVI; pes 570.

Alszeghy, Zoltán – Maurizio Flick: Il sacramento della riconciliazione. – (To:) Marietti (1976). 215 p. = Teologia attualizzata XIIa.

Valabek, Redemptus Maria, OCarm: Dogmatic dimensions of the new rite of **Penance**. – Carmelus XXIII, 1976, 185–222.

Ratzinger, Joseph: **Eschatologie** – Tod und ewiges Leben – Rgb: Pustet (1977). 206 S. = Kleine katholische Dogmatik IX; kart. DM 16,80.

Beinert, Wolfgang: Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. – ThpQ CXXV, 1977, 348–367.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Die evangelisch-lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart. Hrsg. von Vilmos Vajta. – Stu: Evang. Verlagswerk (1977). 443 S. = Die Kirchen der Welt XV; Lw. DM 47,50.

Grulich, Rudolf: Die unierte Kirche in **Mazedonien** ‹1856–1919›. – Wü: Echter-Verl. 1977. XX, 136 S. = Das östliche Christentum N.F. XXIX; brosch. DM 26,80.

Katholische Anerkennung des **Augsburgischen Bekenntnisses**? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen kathol. und luther. Kirche. Hrsg. von Harding Meyer [u.a.] Vorworte von Johannes Willebrands und Gerhard Heintze. Mit dem Text des Augsburgischen Bekenntnisses nach einer Übersetzung von Heinrich Bornkamm. – Ffm: Lembeck/Knecht (1977). 250 S. = Ökumenische Perspektiven IX; kart. DM 25,–.

Olivier, Daniel: Die Confessio Augustana und das lutherische Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. – OekRu XXVI, 1977, 417–425; S. 426–450: Manns, Peter: Zum Vorhaben einer katholischen Anerkennung der CA: Ökumene auf Kosten Martin Luthers?

Klug, Eugene F.: Getting into The Formula of Concord. A history and digest of the formula. Historical notes and discussion questions. Translation of the Epitome by Otto F. Stahlke. – St. Louis, Miss.: Concordia Publ. House (1977). 120 p.; $ 1,95.

Karlström, Nils: Kyrkan och Nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934. Zusammenfassung: Kirche und Nationalsozialismus. Ökumenische Aktionen gegen den Nationalsozialismus 1933–1934: – Sto: Almqvist & Wiksell in Komm. 1976. 280 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia XXIX.

Unitatis redintegratio: **1964–1974**. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismus-Dekrets. Hrsg. von Gerard Békés u. Vilmos Vajta. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht 1977. 176 S.; kart. DM 24,–.

Trevisan, Alberto: Rapporti tra Comunione Anglicana e chiesa Cattolica Romana ‹1960–1976›. – Oikoumenikon XVII, 1977, 163–184.

Degenhardt, Johannes Joachim: Ökumenisches Gespräch – wohin? – Ökumenisches Gespräch – wohin?, Gö 1976, 5–19; S. 20–30: Heintze, Gerhard: Ökumenisches Gespräch – wohin?; S. 31–53: Grote, Heiner: Grenzen von heute und Wege von morgen. Ein Bericht von der Arbeitstagung 1976 des Evangelischen Bundes in Goslar/Hessenkopf; S. 57–91: Schmidt, Martin: Sichtbare Einheit und kirchliches Amt. Die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses für die kirchliche Einheit; S. 92–109: Mülhaupt, Erwin: Ist Luther heute noch aktuell?

Mélia, Elie: Het kerkelijk **ambt** in Oosters perspectief. – HCO XXIX, 1977, 245–262.

Mund, Hans-Joachim: Das Bild von der Kirche als Schiff und Fels im Neuen Testament oder Kirche zwischen Anpassung und Beharrung. – Das Petrusamt in der gegenwärtigen theol. Diskussion, Pad 1976, 9–19; S. 20–28: Ries, Johannes: Neue Aspekte zum Petrusamt?; S. 39–56: Echternach, Helmut: Unerfüllte ekklesiologische Motive im Ansatz der Reformation; S. 57–84: Kretschmar, Georg: Erwägungen eines lutherischen Theologen zum „Petrusamt"; S. 85–99: Felmy, Karl Christian: Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie.

Camps, Arnulf: Christendom en godsdiensten der wereld. Nieuwe inzichten en nieuwe activiteiten. – Baarn: Bosch & Keuning 1976. 104 blz. = Oekumene; hfl 8,90.

X. Moraltheologie

Morale et Ancien Testament par M(aurice) Gilbert. J(ean) L'Hous, J(oseph) Scharbert. Introduction par Ph(ilippe) Delhaye. – Louv: Univ. Catholique de Louvain – Centre Cerfaux-Lefort (1976). 184 p. = Lex Spiritus vitae I.

Hasenstab, Rudolf: Modelle paulinischer Ethik: Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist. – Mz: Grünewald-Verl. 1977. 336 S. = Tübinger theologische Studien XI; DM 42,–.

Halter, Hans: Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 735 S. = Freiburger theologische Studien CVI; kart. DM 79,–.

D'Agostino, Francesco: La tradizione dell'Epieikeia nel medievo latino. Un contributo alla storia nell'idea di equità. – Mil: Giuffrè 1976. VIII, 315 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma III, 15; Lire 7500.

Renker, Joseph: Christliche **Ehe** im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutsch-sprachigen Raum in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. – Rgb: Pustet (1977). 243 S. = Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie XXIII; kart. DM 46,–.

Manaranche, André: L'esprit de la loi. Morale fondamentale. – P: Ed. du Seuil (1977). 249 p.

Dijon, Xavier, SJ: L'Église peut-elle imposer sa morale à la société? – NRTh, A. CIX = T. XCIX, 1977, 722–738.

Hirschmann, Johannes B., SJ: Wandelbarkeit sittlicher Normen. – Theologische Akademie XIII, (1976), 43–61.

Ruf, Ambrosius Karl: Grundkurs Moraltheologie. II: Gewissen und Entscheidung. – (Frb/B:) Herder (1977). 168 S.; kart. DM 17,80.

Giers, Joachim: Das Ethos der Norm. Sittlichkeit zwischen normativer und empirischer Erkenntnis. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des phil.-theol. Studiums in ... Erfurt, Lpz 1977, 395–415: S. 417–444: Ernst, Wilhelm: Zur Begründung christlicher Sittlichkeit; S. 445–476: Müller, Otfried: Persönliche Heiligkeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 477–493: Ducke, Karl-H.: Erziehung zur Entscheidung. Zur ethischen Zielrichtung der Priesterausbildung.

Proudfoot, Wayne: Mysticism, the numinous, and the moral. – Journal of religious ethics IV, 1976, 3–28; p. 29–36: Wainwright, William J.: Morality and mysticism; p. 37–46: Danto, Arthur C.: Ethical theory and mystical experience: A response to professors Proudfoot and Wainwright.

XI. Theologie christlicher Spiritualität

Consejos evangélicos en la tradición monástica. XIV Semana de Estúdios Monásticos, Santo Domingo de Silos, 1973. IX centenario de la muerte de Santo Domingo de Silos. Silos: Abadía de Santo Domingo de Silos 1975. 419 p. = Studia Silensia I.

Bhaldraithe, E. de: Obedience to Christ in the rules of Benedict and the Master. – Studia patristica. XIII papers presented to the sixth internat. Conf. on Patristic Studies ... 1971. Part II, B 1975, 437–443; p. 444–460: Canivet, P.: Contributions archéologiques à l'histoire des moines de Syrie ‹IV°–V°s›. À propos de l'*Histoire de Philothée* de Théodoret ‹444 env.›; p. 461–470: Frank, K. S.: Isidor von Sevilla, Regula monachorum und ihre Quellen; p. 471–478: Knowles, M. D.: The monastic life of the Master's Rule; p. 479–486: Linage Conde, A.: Isidoro de Sevilla, *De monachis ‹Etymologiarum*, VII, 13›; p. 486–490: Meyer, R. T.: Palladius and the study of scripture.

Coman, Joan: Les Pères et la spiritualité orthodoxe **roumaine**. – Kleronomia VIII, 1976, 127–148.

Rosa, Gabriel de: Sainteté, clergé et peuple dans le Mezzogiorno italien au milieu du XVIII[e] siècle. – Revue d'histoire de la spiritualité LII, 1976, 245–264.

Ott, Elisabeth: Thomas **Merton** – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. – (Wü:) Echter Verl. (1977). 208 S. = Geist und Leben; kart. DM 19,80.

Sullivan, Lawrence: The «Moralia» of Pope St. Gregory the Great and its influence on St. John of the Cross. ‹A general approach›. – EphCarm XXVII, 1976, 453–488; p. 59–103: XXVIII, 1977 ~ Saint Gregor's "Moralia" and Saint John of the Cross. Commentary on Job's chapters one and three.

Ejercicios – Constituciones, unidad vital. Congreso Ignaciano, Loyola, Setiembre 2–7. 1974. – Bilbao: Mensajero (1975). 363 p. = Facultad de Teología – Universidad de Deusto. Centro de Espiritualidad Ignaciana, Loyola ‹Azpeitia›; pes 375.

Wehr, Gerhard: Veränderung beginnt innen. Gestalten und Dimensionen christl. Spiritualität. – Stu: Steinkopf 1977. 198 S.; kart. DM 19,80.

La Preghiera. Atti del VI Convegno Nazionale delle Suore Agostiniane d'Italia, Roma 1–4/XI/1975. – R: U(nione) S(uperiore) M(aggiori) A(gostiniane) d'I(talia) (1976). XIII, 203 p.; Lire 3500.

Schroeder, Hans-Werner: Das Gebet. Übung und Erfahrung. – (Stu:) Urachhaus (1977). 115 S.; kart. DM 17,–.

Siegwelt, Gérard: Das Gebet und die physikalisch-technische Welt. – KuD XXIII, 1977, 256–276.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Lynch, Joseph H.: Simoniacal entry into religious life from 1000 to 1260. A social, economic, and legal study. – Columbus, Ohio: Ohio State Univ. Pr. (1976). XIX, 266 p.; $ 15,–.

Falcke, Heino: Theologie und Philosophie der Evolution. Grundaspekte der Gesellschaftslehre F. **Schleiermachers**. – Zü: Theol. Verlag 1977. 28 S. = Theologische Studien CXX; geh. DM 6,40.

Senge, Angelika: Kirche und Staat als Träger sozialer Reorganisation bei Friedrich **Pilgram**. – JbChrSozWiss XVIII, 1977, 101–180.

Lemmen, M. M. W.: De goddienstsociologie van Max Weber. Haar methoden en inhoud aan de hand van het rationaliteitsbegrip. – Nijm: Dekker & van de Vegt 1977. 231 blz.; hfl 29,50.

Religion and social change in Southern Africa. Anthropological essays in honour of Monica **Wilson**. Ed. by Michael G. Whisson and Martin West. – Cape Town: Philip; Lo: Collings 1975. XII, 223 p.

Ermecke, Gustav: Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre. Hrsg. von Rudolf Padberg und Monika Pankoke-Schenk. – Pad: Bonifacius-Dr. (1977). 340 S.; DM 15,80.

Wallisch-Prinz, Bärbel: Religionssoziologie. Eine Einführung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1977). 120 S. = Urban-Taschenbücher CCLVIII; kart. DM 10,–.

Herms, Eilert: Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften. Überlegungen zur Konkretisierung der Ekklesiologie. – ZevE XXI, 1977, 276–299.

Prieto Gil, Francisco A.: Die **Aus-** und **Einwanderungsfreiheit** als Menschenrecht. Zur Geschichte dieses Rechtes und zu seiner christlichen Begründung heute. – Rgb: Pustet (1976). 224 S. = Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie XXII; kart. DM 42,–. [Diss., München]

Spülbeck, Volker: Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in kritischer Theorie und Politischer Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 312 S. = Freiburger theologische Studien CVII; kart. DM 52,– [Diss., Roma. Gregoriana]

Hebblethwaite, Peter: The Christian-Marxist dialogue. Beginnings, present status, and beyond. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Pr. (1977). 122 p.; $ 3,95.

Hebblethwaite, Peter: Mehr Christentum oder mehr Marxismus? – Ffm: Knecht (1977). 186 S.; kart. DM 24,–.

XIII. Kirchenrecht

Eugui Hermoso de Mendoza, Julio: La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos. Siglos I–V. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1977. 231 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 875.

Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem cum notis bibliographicis et indicibus. Collegerunt I. Gordon – Z. Grocholewski. – R: Libr. Ed. Gregoriana 1977. 458 p. = Pontifica Universitas Gregoriana. Cursus renovationis canonicae pro iudicibus.

Spinelli, Lorenzo: Diritto ecclesiastico. Parte generale. – (To:) Unione Tipogr.-Ed. Torinese (1976). XV, 384 p.; Lire 12 000.

Coccopalmerio, Francesco: De conceptu et natura iuris Ecclesiae animadversiones quaedam. – PerRMCL LXVI, 1977, 447–474; p. 475–497: Hera, Alberto de la: Liquet ius canonicum esse ius sacrum prorsus distinctum a iure civili; p. 499–512: Müller, Hubert: De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam ‹L. G. 8 a›; p. 521–533: Vela, Luis: De conceptu specifico legis ecclesiasticae; p. 535–547: Fransen, Gérard: De analogia legis apud canonistas; p. 549–560: Fedele, Pio: Utrum definiri possit lex ecclesiastica ex ordinatione ad bonum commune; p. 567–582: Bertrams, Wilhelm: De natura iuris Ecclesiae proprii notanda; p. 583–616: Bonnet, Piero Antonio: Eucharistia et ius; p. 617–620: Dombois, Hans: Observationes quaedam circa naturam theologicam iuris ecclesialis; p. 621–655: Ghirlanda, Gianfranco: De caritate ut elemento iuridico fundamentali constitutivo iuris ecclesialis; p. 657–681: Sobański, Remigiusz: De theologicis et sociologicis praemissis theoriae iuris ecclesialis elaborandae; p. 682–704: Vera Urbano, Francisco: De natura iuris canonici.

Corral, Carlos: La vía española de los convenios específicos. – EE LII, 1977, 165–195; p. 197–221: Echeverría, Lamberto de: La recíproca renuncia de la Iglesia y del Estado a los privilegios del Fuero y de Presentación de Obispos; p. 223–255: Mostaza, Antonio: Sistemas estatales vigentes de dotación a la Iglesia Católica; p. 257–280: Martín Jiménez, Santiago: La formación religiosa y la libertad de enseñanza en los países miembros de la Comunidad Europea.

Sebott, Reinhold, SJ: Kirche und Staat. – Theologische Akademie XIII, Ffm 1976, 83–120.

Sorauf, Frank J.: The wall of separation. The constitutional politics of Church and State. – Princ, NJ: Princeton Univ. Pr. (1976). XIII, 394 p.; $ 15,–.

Steiner, Udo: Die Rechtsstellung der Orden und Kongregationen im ehemaligen preußischen Staatsgebiet. – AkKR CXLV, 1976, 423–458.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

L'evangelizzazione nel mondo. I documenti principali della III Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi ‹27 settembre–26 ottobre 1974›. – Leumann ‹Torino›: Elle Di Ci (1976). 150 p.; Lire 1900.

Evangelization in the American context. By David B. Burrell and Franzita Kane. – (Notre Dame, Indiana:) Univ. of Notre Dame (1976). XIII, 181 p.; $ 7,95.

Creating an intentional ministry. Ed. by John E. Biersdorf. – Nashv: Abingdon (1976). 237 p.; $ 2,95.

Pattison, E. Mansell: Pastor and parish. A systems approach. – Phil: Fortress Pr. (1977). VIII, 87 p.

Natale, Samuel M.: Pastoral counselling: Reflections and concerns. In collaboration with Richard J. Wolff. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. (1977). V, 117 p. = An Exploration Book; $ 3,95.

Kirchliche Erwachsenenarbeit. Hrsg. von Jürgen Lott. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1977. 138 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCXXXIII; kart. DM 12,–.

Mayer-Scheu, Josef: Seelsorge im Krankenhaus. – Mz: Grünewald-Verl. (1977). 110 S. = Grünewald Praxis; kart. DM 12,80.

Steinkamp, Hermann: **Jugendarbeit** als soziales Lernen. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Mit e. Nachwort v. Christof Bäumler. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1977). 126 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XXVII; kart. DM 18,50.

Ehe- und Familienpastoral. Konkrete Aufgaben und spirituelle Grundlegung. Hrsg. von Vinzenz Platz. – Kev: Butzon & Bercker (1977). 88 S.

Bockwoldt, Gerd: Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1977). 155 S. = Urban-Taschenbücher CLXXXIII; kart. DM 12,–.

Haidl, Manfred – Valentin Hertle – Margot Saller: Religionsunterricht. Planen, protokollieren, auswerten. Eine Einführung in die Praxis. – Dnwth: Auer 1977. 77 S.; kart. DM 8,80.

Hofinger, Johannes: Wirksamer verkünden (Evangelization and catechism, dt.) Neue Impulse für Glaubensverkündigung u. Katechese. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. 1977. 189 S.; kart. DM 14,80.

Rentmeister, Karl Heinz: Religiöse Erziehung. Lernintentionen für die Religionspädagogik in der Fachschule für Sozialpädagogik. – Ffm, Bern: Lang 1977. IV, 370 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 85; sfr 60,– [Diss., Bonn]

Meyer zu Utrup, Klaus: Die Bibel im Unterricht. Wege zur Vergegenwärtigung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 194 S.

XV. Liturgiewissenschaft

Leisibach, Josef: Die liturgischen Handschriften der Kantons- und Universitätsbibliothek Freiburg. Beschrieben. – Frb/S: Universitätsverlag 1976. 254 S. = Iter Helveticum I = Spicilegii Friburgensis Subsidia XV; sfr 50,–.

Bernard, L. W.: Some liturgical elements in **Athanasius**' festal Epistles. – Studia patristica. XIII. Papers presented to the sixth Internat. Conference on Patristic Studies ... 1971. Part. II, B 1975, 337–342; p. 343–355: Bates, W. H.: The composition of the anaphora of Apostolic Constitutions VIII; p. 356–359: Coless, G.: Theological levels of the **Sacramentarium Veronense**; p. 360–363: Ferguson, E.: The liturgical function of the **'Sursum Corda'**; p. 364–374: Hamman, A.: Valeur et signification des renseignements liturgiques de **Justin**; p. 375–381: Miller, R. H.: Liturgical materials in the Acts of John; p. 382–386: Moreton, M. B.: The *liber secundus* of the eighth century **Gelasian** sacramentaries: a reassessment; p. 387–390: Palachkovsky, V.: S. **Théodore** le **Confesseur** et l'office choral; p. 391–396: Rutherford, R.: Psalm 113 ‹114–115› and Christian burial; p. 397–408: Segelberg, E.: The ordination prayers in **Hippolytus**; p. 409–421: Smulders, P.: The *Sitz im Leben* of the Old Roman Creed. New conclusions from neglected data; p. 422–424: Taylor, T. F.: Sursum Corda: No dialogue; p. 425–429: Thompson, J. D.: The contribution of Vaticanus Reginensis 316 to the history of Western Service Books; p. 430–433: Mensbrugghe, A. van der: The "Trecanum" of the *Expositio Missae Gallicanae* of S. **Germanus** of **Paris** ‹VIthc.›: Its identification and tradition.

Anschriften der Mitarbeiter

DDr. Barbara Albrecht, Astruper Weg 51, 4501 Belm; DDr. Manfred Brandel, Kirchengasse 32, A-4221 Steyregg; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Wiesbaden; Doz. Dr. Jost Eckert, Ernst-Reuter-Str. 19, 5503 Konz-Trier; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, Gesamthochschule Bamberg, Feldkirchenstr. 21, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Ernst Feil, Hainweg 9, 8031 Gilching; Dr. Kuno Füssel, Zumsandestr. 28, 4400 Münster; Prof. Dr. Jean Galot SJ, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Rom; Prof. Dr. Joachim Giers, Veterinärstr. 2, 8000 München 22; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Hubert Jedin, Am Paulshof 1, 5300 Bonn-Venusberg; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Birkhamerstr. 18, 8390 Passau; Dr. Bernhard Lang, Burgholzweg 147, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4400 Münster; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Dr. Annemarie Ohler, Ringstr. 2 a, 7801 Hochdorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Friedrich-Wilhelm-von-Steuben-Str. 90/At II, 6000 Frankfurt; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 179, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Johannes Gerhardus Remmers, Piusallee 151, 4400 Münster; Prof. Dr. Konrad Repgen, Saalestr. 6, 5300 Bonn-Ippendorf; Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Dr. Helmuth Rolfes, Sieboldstr. 4 a, Ursulinenkloster, 4800 Bielefeld 1; Prof. DDr. Heribert Schauf, Leonhardstr. 22, 5100 Aachen; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3 a, 8000 München 19; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, Ruhruniversität Bochum, Kath.-Theol. Fachbereich, Kollegstr. 10, 4630 Bochum; Prof. Dr. Günter Stachel, Van-Gogh-Str. 34, 6500 Mainz 31; Dr. Norbert Trippen, Priesterseminar, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln; Claus Urban, Böcklerstr. 14, 4422 Ahaus; Dr. Walter Ziegler, Deckbettener Str. 17 a, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Albert Zimmermann, Thomas-Institut der Universität Köln, Universitätsstr. 22, 5000 Köln-Lindenthal 41.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Frommann-Holzboog, Stuttgart, 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.

ISSN 0040-568 X